



HAL
open science

“ Tissus et vêtements Karen (Pwa Ka Nyaw) ” : du tissage aux usages, continuités et transformations dans deux villages du nord de la Thaïlande

Isabelle Binet

► **To cite this version:**

Isabelle Binet. “ Tissus et vêtements Karen (Pwa Ka Nyaw) ” : du tissage aux usages, continuités et transformations dans deux villages du nord de la Thaïlande. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAG029 . tel-02457422

HAL Id: tel-02457422

<https://theses.hal.science/tel-02457422v1>

Submitted on 28 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 519

DynamE,

(Dynamiques Européennes, UMR 7367)

THÈSE présentée par :

Isabelle BINET

soutenue le : 16 octobre 2019

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Sciences Sociales – Ethnologie - Anthropologie**

« Tissus et vêtements karen (*Pwa Ka Nyaw*) »

**Du tissage aux usages, continuités et transformations
dans deux villages du nord de la Thaïlande**

THÈSE dirigée par :

Monsieur MONNERIE Denis

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Monsieur FORMOSO Bernard

Madame CHAVE-DARTOEN Sophie

Professeur, Université Montpellier III

Maître de Conférence, HDR, Université de
Bordeaux

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Madame BRAC de la PERRIERE Bénédicte

Madame VALLARD Annabel

Directeur de recherches, CNRS

Chargée de recherches, CNRS

Remerciements

« Nous sommes des nains juchés sur les épaules de géants. Nous voyons ainsi davantage et plus loin qu'eux, non parce que notre vue est plus aiguë ou notre taille plus haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air et nous élèvent de toute leur hauteur gigantesque »

Bernard de Chartres, XII^{ème}

« La valeur d'un homme tient dans sa capacité à donner et non dans sa capacité à recevoir »

Albert Einstein

Ce travail est le fruit d'un long parcours, jalonné de rencontres humaines, universitaires et professionnelles. Au cours de ces années j'ai reçu beaucoup de la part de ces hommes et de ces femmes de tous horizons. Chacun à leur manière ils m'ont permis de porter un regard neuf sur le monde, de mûrir ma pensée et de trouver les mots justes pour l'exprimer. Au terme de ce travail il m'importe de dire leur valeur et de leur dire merci. Si les thèses sont avant tout des objets scientifiques, pour moi ce travail est en premier lieu une expérience humaine, une partie de mon histoire personnelle. C'est ma rencontre avec les Karen qui a été à l'origine de ma formation universitaire, c'est pourquoi je tiens à leur donner ici la première place, et plus particulièrement à deux femmes formidables. Merci à vous Nat et Waneda, merci à vos familles, à vos amis, à l'ensemble des villageois de Cho Lo Tai et Ban Khun Pae, pour votre sens de l'accueil. Vous m'avez fait entrer dans vos maisons, vous m'avez donné à manger et un endroit où dormir. A vos côtés je ne me suis jamais sentie une étrangère. Nat, je suis restée pour toi la « *Teacher* » du temps de Maria, mais les rôles se sont inversés, et c'est toi qui es devenue mon professeur. Waneda, je suis arrivée chez toi sans prévenir un soir de janvier, et tu m'as accueillie comme ta propre fille. Merci à toutes ces femmes, à Cho Lo Tai et Ban Khun Pae, qui m'ont ouvert leurs garde-robes et partagé leurs histoires. Je remercie plus particulièrement : Na, No Mu Mu, Messa, No Soi, Pimpakan, Poutché, Djudi, Da, Maete, et toutes les autres. J'ai une pensée émue pour Pa O Ti, la grand-mère de Nat, qui nous a quittés en 2016.

Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans l'encadrement et le soutien des professeurs et des chercheurs qui m'ont accompagnée tout au long de ma recherche. Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de recherche, Monsieur Denis Monnerie, professeur à l'Université de Strasbourg qui m'a encadrée depuis la licence. Il a été le premier à me permettre d'envisager le textile karen comme sujet d'étude. Sa lecture attentive et ses questionnements m'ont permis de préciser ma pensée et d'explicitier des concepts. Merci à Pierre Lemonnier, directeur de

recherches au CNRS, Agnès Clerc-Renaud, maître de conférence à l'Université de Strasbourg, Sophie Chave-Dartoen, maître de conférence HDR à l'Université de Bordeaux, pour leur lecture de certaines parties de ce texte, et leurs remarques qui m'ont permis de repousser les limites de mon questionnement. Je tiens à remercier tout particulièrement Françoise Cousin, ethnologue anciennement conservatrice des collections textiles du musée du Quai Branly, de m'avoir encouragée à travers de nombreuses discussions et d'avoir acceptée de participer à cette soutenance.

Je remercie l'École Française d'Extrême-Orient (E.F.E.O.), et Yves Goudineau, responsable du centre de recherches de Chiang Mai lors de terrain de thèse. Merci pour ce soutien financier, et la mise à disposition des ressources du centre, qui m'ont permis d'effectuer un long séjour sur le terrain. Merci à la responsable de la bibliothèque de l'E.F.E.O à Chiang Mai, Rosakon Siriyuktanont pour ses traductions, et à toute son équipe, pour la gentillesse et la disponibilité dont elles ont fait preuve au cours de mon séjour. En Thaïlande j'ai eu la chance de rencontrer des chercheurs étrangers et résidents sur place qui m'ont facilité l'accès à certaines ressources bibliographiques et aux villages karen : en particulier Louis Gabaude, membre de l'E.F.E.O., et Vanina Bouté, maître de conférence, HDR, à l'Université de Picardie.

Je remercie également les Missions Étrangères de Paris (MEP) qui m'ont fait connaître les Karen, et plus particulièrement les Pères Olivier Prodhomme et Alain Bourdery. Merci aux filles de Maria, qui étaient comme mes petites sœurs, et qui ne m'ont pas oubliée : Moke, Supapon, Pii Tai, Tipowan, Mumie, Ratchanee et toutes les autres. Merci aux volontaires MEP et Enfants du Mékong (EDM) d'avoir partagé vos photos des villages karen, et plus particulièrement à Monthita pour l'aide qu'elle m'a apportée dans la traduction des fiches d'enquêtes. Merci à Anong, la propriétaire de ma guest house à Chiang Mai pour sa présence et son aide. Merci à Elias Maung, directeur de l'organisation de commerce équitable Thaï Tribal Craft (TTC), pour m'avoir mise en contact avec des *Chao Khao* du Nord de la Thaïlande.

Pour conclure, je tiens à remercier mes proches qui ont été présents tout au long de ce travail. Merci à : Philippe, Sophie, François, Paulette, Cécé, Olga, Sylvie et Jean-Louis, pour ces discussions, ces échanges, ces coups de mains techniques, ces lectures et relectures. Un merci tout spécial à mes parents et à ma sœur pour leur soutien inconditionnel. Merci à mon père pour sa maïeutique et son soutien technique, à ma mère pour ses remarques orthographiques et grammaticales, à Nénette pour m'avoir servie de scribe, photographe, merci de votre présence. Mes pensées vont vers celles qui ne sont plus là pour partager la suite de cette aventure.

Khop khun mak kha – Taj bluv pax dof

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	2
TABLE DES MATIÈRES.....	4
LISTE DES TABLEAUX.....	12
LISTE DES CARTES.....	17
LISTE DES FIGURES.....	18
LISTE DES ANNEXES.....	19
Notes préliminaires et systèmes de transcriptions.....	21
Liste des sigles et acronymes.....	26
INTRODUCTION.....	27
Données archéologiques.....	28
Données descriptives et historiques.....	29
Vers une histoire du vêtement.....	31
Les débuts de l'ethnologie du vêtement.....	34
L'approche technologique en anthropologie.....	35
Ce que nous dit le vêtement : signes et significations.....	39
Approche des interactions entre le vêtement et son porteur.....	41
Perspectives pluridisciplinaires sur le vêtement.....	42
Perspectives sur le vêtement karen aujourd'hui.....	43
PREMIÈRE PARTIE : LES KAREN, DU « GROUPE MONTAGNARD » AUX VILLAGES.....	46
<i>SECTION 1 : LES KAREN UN « GROUPE MONTAGNARD » : L'APPORT DES RESSOURCES DOCUMENTAIRES.....</i>	46
CHAPITRE 1 : LA POSITION INSTITUTIONNELLE DE LA THAÏLANDE VIS A VIS DES « GROUPE MONTAGNARDS » (<i>CHAO KHAO</i>).....	47
.I « Les populations montagnardes » ou <i>Chao Khao</i> en Thaïlande, une création récente ?.....	47

Le Tribal Research Institute (TRI), un centre d'étude des populations montagnardes sous l'égide du ministère de l'intérieur.....	50
Le Hill Tribe Museum de Chiang Mai, une mise en scène de la vie montagnarde.....	53
Les groupes minoritaires et les « Hill Tribes » : définitions.....	55
.II Intégration des Chao Khao en Thaïlande : citoyens ou immigrants illégaux ?.....	60
Implantation des <i>Chao Khao</i> en Thaïlande : migration ancienne ou récente ?.....	61
La nationalité thaïlandaise pour les <i>Chao Khao</i> : une démarche complexe.....	62
Intégration-Assimilation des <i>Chao Khao</i> : un processus de « thaïsation ».....	66
Les minorités ethniques réfugiées en Thaïlande.....	67
Des réfugiés sans perspectives locales.....	71
Être ou ne pas être thaïlandais, la place des populations montagnardes en Thaïlande	72
CHAPITRE 2 : LES <i>CHAO KHAO</i> EN THAÏLANDE, UN ENSEMBLE HÉTÉROGÈNE.....	73
.I Origines et migrations des <i>Chao Khao</i>.....	73
<i>Chao Khao</i> : unité ou particularismes ?.....	76
Les <i>Chao Khao</i> : des agriculteurs d'altitude.....	78
Le quotidien des <i>Chao Khao</i> , une vie rythmée par les travaux agricoles.....	79
.II Panorama des <i>Chao Khao</i> non-karen.....	82
La manière akha.....	82
Les Lahu et l'importance de la famille nucléaire.....	84
Le sens religieux des Lisu.....	86
Les Hmong, proches du monde chinois.....	87
Les Mien et l'importance de la famille.....	89
Les <i>Chao Khao</i>, un ensemble disparate.....	90
CHAPITRE 3 : INTRODUCTION AU MONDE KAREN.....	91
Les sous-groupes karen.....	93
.I Origines, et migrations des Karen.....	94
Les Karen en Birmanie.....	94
Les Karen en Thaïlande.....	97

.II Au rythme des villages karen.....	100
Représentation du temps chez les Karen.....	103
Les temps de la journée.....	105
Les temps de fête.....	106
.III Des traditions religieuses ouvertes aux apports extérieurs.....	107
Interprétation du Mythe fondateur et pluralité religieuse.....	108
Les rites karen.....	108
Les rites Bouddhistes.....	109
Les missionnaires chrétiens et les Karen.....	110
.IV Un système de parenté cognatique.....	111
Présentation des termes de parenté karen.....	114
La tekonymie et les relations d'affinité.....	116
 <i>SECTION 2 : LE CONTEXTE DE L'ÉTUDE : UN TERRAIN, DEUX VILLAGES</i>	
.....	120
 CHAPITRE 4 : PRÉPARATION ET MÉTHODOLOGIE DU TERRAIN.....	120
 .I Immersion dans les villages, observation participante.....	121
 .II Construction des fiches d'enquêtes personnelles.....	123
Structures des villages.....	124
Structure des foyers.....	125
Profil des personnes.....	127
Inventaire des garde-robes.....	128
Connaissance des usages du vêtement karen.....	129
 Un terrain de recherche, le « Nord » de la Thaïlande.....	130
 CHAPITRE 5 : DANS LE VILLAGE DE BAN KHUN PAE, CHEZ WANEDA.....	132
Ban Khun Pae, un village de montagne au cœur du territoire thaïlandais.....	133
La population de Ban Khun Pae.....	142
Changer de nom pour paraître plus « thaïlandais ».....	147
La maison karen, ou l'absence d'intimité.....	147
 A Ban Khun Pae, des enfants de la terre.....	153

CHAPITRE 6 : DANS LE VILLAGE DE CHO LO TAI, CHEZ NAT.....	154
Cho Lo Tai : un village karen à la frontière birmane.....	155
La population de Cho Lo Tai.....	163
Choisir un nom pour s'intégrer.....	167
La maison, un espace d'intimité.....	167
Cho Lo Tai, un aller-retour incessant entre la Thaïlande et la Birmanie.....	171
CHAPITRE 7 : DEUX VILLAGES KAREN EN THAÏLANDE, DEUX MONDES	
DIFFÉRENTS ?.....	173
Les <i>Chao Khao</i> , des paysans.....	173
Ni Thaïlandais, ni Birmans.....	174
S'intégrer pour trouver sa place.....	176
Des Karen entre deux « mondes », un tiraillement inévitable.....	178
DEUXIÈME PARTIE : LE VÊTEMENT, RÉVÉLATEUR DU TISSU	
SOCIAL KAREN.....	179
<i>SECTION 1 : ÉTUDE TECHNOLOGIQUE DU VÊTEMENT KAREN.....</i>	<i>179</i>
CHAPITRE 8 : DE LA FIBRE AU VÊTEMENT, DESCRIPTIONS ET	
NOMINATIONS DES SAVOIRS ET SAVOIR-FAIRE.....	180
.I De la fibre au fil, un savoir-faire de plus en plus ténu.....	180
Le coton.....	180
Le filage.....	182
.II Marquer le fil par la couleur, ou pas ?.....	184
La teinture du fil.....	185
L'ikat.....	186
.III Le tissage, de la maison à l'atelier.....	188
Le métier à dossière pour un usage domestique.....	189
Les métiers semi-industriels pour une utilisation professionnelle.....	199
Les décors obtenus par le tissage.....	205
.IV Du tissu au vêtement.....	207

La couture.....	209
La broderie.....	210
Les finitions : lisières, bordures et franges.....	212
.V Nommer le vêtement karen.....	215
Vocabulaire de l'étude.....	217
Les noms vernaculaires du vêtement karen.....	217
Du geste technique au vêtement karen.....	221
CHAPITRE 9 : L'ÉTUDE DU VÊTEMENT KAREN, UNE TYPOLOGIE SUR DES CRITÈRES TECHNOLOGIQUES.....	223
.I Tableau d'analyse des vêtements étudiés.....	224
.II Proposition de typologie du vêtement karen.....	228
Une typologie pour « faire parler » le vêtement.....	236
<i>SECTION 2 : REGARD SUR LES GARDE-ROBES, CE QUE LE VÊTEMENT NOUS DIT.....</i>	238
Présentation du corpus : Les garde-robes karen dans les villages de Cho Lo Tai et Ban Khun Pae.....	238
CHAPITRE 10 : CE QUE NOUS APPREND LE VÊTEMENT SUR SON PROPRIÉTAIRE.....	240
.I Le vêtement karen, un vêtement généré ?.....	240
Les hypothèses sur le tissage, les décors et le genre des vêtements.....	242
Les tuniques courtes : verticalité pour les hommes et horizontalité pour les femmes.	247
Les tuniques ; un ourdissage du genre.....	249
Les sarongs ; le sens du fil, l'ikat, un fil généré à contre sens.....	252
Le tissage a-t-il un sens dans le vêtement karen ?.....	253
Le genre des vêtements karen, des règles de l'ordre de l'implicite.....	260
.II Le vêtement, un marqueur matrimonial et parental ?.....	261
Une disponibilité au mariage des jeunes filles indiquée par le vêtement.....	271
Mariage et parentalité.....	273

.III Autres distinctions opérées par le port de vêtements karen.....	279
Usages et revisites du vêtement karen.....	279
Métier et vêtement.....	282
Le vêtement karen un marqueur économique ?.....	282
 Essai de définition d'un costume karen.....	283
 CHAPITRE 11 : LE VESTIAIRE KAREN : INFLUENCES ET	
TRANSFORMATIONS.....	286
 .I Similitudes et différences du costume karen et des vêtements montagnards.....	286
Les Akha.....	287
Les Lahu.....	291
Les Lisu.....	293
Les Hmong.....	296
Les Mien.....	298
Si l'on en croit le vêtement, les Karen ne sont pas tout à fait des montagnards.....	299
 .II Influences croisées et acculturation : l'impact des populations dominantes sur le	
vêtement karen.....	302
Influences vestimentaires des groupes dominants.....	303
Problème de la partie basse du vêtement chez les hommes karen.....	305
L'ikat sur les sarongs féminins, un marqueur chronologique ou régional ?.....	309
Le vêtement karen, deux modèles ou deux variations régionales liées aux influences <i>tai</i>	
et birmanes ?.....	312
 La singularité du vêtement karen par rapport à celui de ses voisins.....	313
 CHAPITRE 12 : LE RÔLE DES FEMMES DANS LES ADAPTATIONS ET LES	
TRANSFORMATIONS DE LA GARDE-ROBE.....	315
 .I Le vêtement karen dans une société autosuffisante.....	315
 .II Préparer l'avenir, un rôle féminin.....	318
 .III Le tissage « artisanal » une pratique vivante.....	325
 La constitution des garde-robes, une manière d'affirmer ses choix de vie.....	331

SECTION 3 : LE VÊTEMENT KAREN COMME MARQUEUR DANS LES EXPÉRIENCES ET LES RELATIONS SOCIALES.....	334
CHAPITRE 13 : REVÊTIR LE VÊTEMENT KAREN, UNE EXPÉRIENCE DU MONDE KAREN.....	334
.I Habiter son vêtement, une approche sensorielle.....	334
.II S’habiller dans les villages karen.....	338
Pour les célibataires, le vêtement karen est une sorte « d’uniforme ».....	339
Le vêtement féminin est un vêtement usuel, pour rester au village.....	341
Porter le vêtement karen dans les occasions exceptionnelles.....	342
Le vêtement karen aujourd’hui est principalement un vêtement cérémoniel.....	344
CHAPITRE 14 : HABILLEMENT ET CIRCULATION DES VÊTEMENTS EN CONTEXTE CÉRÉMONIEL.....	345
.I Le mariage en contexte d’uxorilocalité.....	345
Règles de mariage.....	346
Expériences de mariage karen, déroulement d’une cérémonie.....	347
Changer de vêtement, changer de statut matrimonial.....	352
Les vêtements de mariage.....	355
Prestations de mariage et circulation des vêtements.....	365
Circulation de vêtements au moment du mariage.....	370
.II Le Nouvel An karen et <i>Songkran</i>.....	371
Les trois jours de <i>Songkran</i> à Cho Lo Tai.....	372
<i>Songkran</i> rassemble.....	376
<i>Songkran</i> , un lien entre les générations.....	377
.III Il a mis son sac sur l’épaule et il est parti.....	380
Les représentations du « royaume des morts ».....	381
Préparer sa mort.....	390
Mariage, Funérailles et Nouvel-An.....	391

CONCLUSION.....394
BIBLIOGRAPHIE.....406

LISTE DES TABLEAUX

1. Système de transcription du thaï, d'après le Journal de la Siam Society.....	23
2. Système de transcription du karen, d'après Seguinotte (2007).....	25
3. Présentation des groupes minoritaires en Thaïlande, d'après Schliesinger (2000).....	56
4. Conditions d'attribution du numéro d'identification de la carte d'identité thaïlandaise, d'après le site d'avocats thaïlandais http://www.isaanlawyers.com	63
5. Calendrier traditionnel de la vie socio-agricole des populations montagnardes.....	80
6. Les mois de l'année, noms karen et significations, d'après Spiewak (2006 : 130-132)	103
7. Les moments de la journée, noms karen et significations, d'après Spiewak (2006 : 128)	105
8. Tableau simplifié des termes de parenté karen d'après Rajah (2008 : 59, tableau 3.1)	112
9. Répartition des métiers exercés au sein des 227 foyers de Ban Khun Pae en 2007, d'après le chef du village.....	135
10. Structures du village de Ban Khun Pae et surfaces agraires exploitées en 2007, d'après le chef du village.....	136
11. Niveaux de fin d'étude des adultes de Ban Khun Pae, d'après mes données d'enquête.....	138
12. Répartition des foyers de l'agglomération de Ban Khun Pae en 2007, en fonction des pratiques religieuses, d'après le chef du village.....	140
13. Répartition des foyers, des hommes et des femmes dans l'agglomération de Ban Khun Pae en 2007, d'après le chef du village.....	142
14. Répartition de la population de Ban Khun Pae dans les 14 foyers étudiés, en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après mes données d'enquête.....	143
15. Revenus moyen à Ban Khun Pae, en fonction de l'activité principale du foyer, d'après le chef du village	149
16. Indicateurs de niveau social à Ban Khun Pae dans les 14 foyers étudiés, d'après mes données d'enquête	149
17. Structures du village de Cho Lo Tai, en 2016, d'après le chef du village.....	158

18. Population de Cho Lo Tai, selon les chiffres et les catégories du recensement de 2016, d'après le chef du village.....	163
19. Répartition de la population de Cho Lo Tai dans les 12 foyers étudiés, en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après mes données d'enquête.....	164
20. Indicateurs de niveau social à Cho Lo Tai dans les 12 foyers étudiés, d'après mes données d'enquête	169
21. Description des éléments du métier à tisser à dossière, d'après mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai	191
22. Processus technique de l'ourdissage du métier à dossière, d'après mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai	196
23. Processus technique du tissage sur un métier à dossière, d'après mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	198
24. Processus technique de la préparation du métier à tisser semi-industriel, d'après mes observations à Chong Khaep en 2008.....	202
25. Processus technique du tissage sur métier à tisser semi-industriel, d'après mes observations à Mu Ru Chay en 2010.....	204
26. Termes karen désignant les différents vêtements karen, d'après mes données d'enquête.....	220
27. Critères discriminants dans mon analyse du vêtement.....	227
28. Éléments d'analyse des vêtements s'appuyant sur les deux épaules : <i>hsei</i> (tuniques courtes et longues).....	231
29. Éléments d'analyse des vêtements karen s'appuyant sur les hanches : <i>nif</i> (sarongs)	232
30. Types de vêtements s'appuyant sur les deux épaules : <i>hsei</i> (tuniques courtes et longues)	234
31. Types de vêtements karen s'appuyant sur les hanches : <i>nif</i> (sarongs).....	235
32. Types de vêtements karen reposant sur la tête : <i>hkof hpef kif</i> (coiffes).....	236
33. Types de vêtements karen reposant sur une épaule : <i>htef</i> (sacs).....	236
34. Présentation de la population étudiée et des garde-robes enregistrées, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	238

35. Présentation du contenu des garde-robes karen, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	239
36. Répartition du contenu des garde-robes karen en fonction du genre et du type de vêtement, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	241
37. Répartition genrée des tuniques courtes à « décors de chaîne », d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	243
38. Répartition genrée des tuniques courtes à « décors de trame », d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	244
39. Répartition genrée des tuniques courtes à « décors chaîne et trame », d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	245
40. Répartition genrée des tuniques longues à « décors de chaîne et de trame », d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	248
41. Répartition genrée des sarongs à « décors de chaîne et d'ikat », d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	250
42. Répartition genrée des sarongs à « décors de trame », d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	251
43. Répartition genrée des sarongs à « décors de chaîne et trame et d'ikat » seul, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	251
44. Répartition genrée des sacs d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	253
45. Répartition genrée des tuniques à fond blanc, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	256
46. Répartition genrée des tuniques à fond rouge, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	256
47. Répartition genrée des tuniques à fond sombre, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	257
48. Répartition genrée des tuniques à fond clair, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	258
49. Répartition genrée des vêtements décorés de broderie ou d'ikat, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	259
50. Répartition de la population du corpus en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après mes données d'enquête.....	261

51. Répartition des pièces de vêtements karen en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	262
52. Répartition des tuniques d'hommes en fonction du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	265
53. Répartition des tuniques d'hommes en fonction de la couleur du fond du vêtement et du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	266
54. Répartition des tuniques de femmes en fonction du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	267
55. Répartition des tuniques de femmes en fonction de la couleur de fond du vêtement et du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	268
56. Répartition des sarongs d'homme en fonction du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Cho Lo Tai.....	269
57. Répartition des sarongs de femmes en fonction du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	270
58. Répartition des vêtements karen dans les garde-robes masculines, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	305
59. Répartition des sarongs dans les garde-robes féminines, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	309
60. Répartition des vêtements karen et non-karen, portés, bas et hauts, en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	317
61. Age des vêtements karen, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	319
62. Proportion des vêtements karen portés et stockés selon genre et le statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	321
63. Répartition des tuniques tissées sur métiers « dorsaux » ou « semi-industriels », selon qu'elles ont été tissées par la famille ou achetées, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	326
64. Répartition des tuniques par type, selon qu'elles ont été tissées par la famille ou achetées, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	330

65. Habitudes de port du vêtement karen des célibataires, fonction des jours de la semaine, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	339
66. Port du vêtement karen à la sortie de l'école le vendredi, selon le genre, d'après mes observations à Cho Lo Tai.....	340
67. Habitudes de port du vêtement karen des adultes en fonction des jours de la semaine, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai	341
68. Habitudes de port du vêtement karen des célibataires, par village, selon le genre, durant les occasions exceptionnelles, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	342
69. Habitudes de port du vêtement karen des personnes mariées, par village, selon le genre, durant les occasions exceptionnelles, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	343
70. Habitudes de port du vêtement karen, selon le genre et le statut matrimonial, en fonction du lieu de mariage, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	343
71. Étude des vêtements portés par les mariés et les invités, à l'occasion des mariages observés en 2007, 2010 et 2014.....	356
72. Étude des tenues des invités en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après mes observations à l'occasion des mariages célébrés dans le village d'origine de la mariée, d'après mes observations en 2007 et 2014.....	361
73. Étude des tenues des invités en fonction du genre et du statut matrimonial, à l'occasion de mariages mixtes célébrés en dehors du village d'origine de la mariée, d'après mes observations en 2007 et 2014.....	363
74. Dons et contre-dons au moment du mariage, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	366
75. Étude des tenues en fonction du genre et du statut matrimonial, au cours de la cérémonie au sanctuaire pendant la fête de <i>Songkran</i> d'après mes observations à Cho Lo Tai.....	379

LISTE DES CARTES

1. Répartition des groupes montagnards en Thaïlande, carte tirée de « Peuples du Triangle d'or » (Lewis et Lewis, 1988 : 294-295).....49
2. Camps de réfugiés en Thaïlande à la frontière birmane.....69
3. Localisation des zones occupées par les Karen en Thaïlande et en Birmanie.....92
4. Nord de la Thaïlande, localisation des villages de mes terrains chez les Karen, les Akha, les Lahu, les Lisu et les Hmong de 2007-2008, 2010 et 2014.....130
5. Zone d'interactions du village de Ban Khun Pae, province de Chiang Mai, district de Chom Thong.....134
6. Plan du village de Ban Khun Pae, d'après mes observations.....137
7. Zone d'interactions du village de Cho Lo Tai, province de Tak, district de Phop Phra.....156
8. Plan du village de Cho Lo Tai, d'après mes observations.....158

LISTE DES FIGURES

1. Drapeau karen, tiré de Spiewak (2006 : 142)	96
2. Termes de parenté des consanguins d'ego masculin ou féminin, d'après le tableau des termes de parenté de Rajah (2008 : 59)	113
3. Termes de parenté des affins pour ego masculin, d'après le tableau des termes de parenté de Rajah (2008 : 59)	117
4. Arbre généalogique de Waneda et répartition des générations dans les unités d'habitations, d'après mes observations à Ban Khun Pae.....	144
5. Arbre généalogique de Rachak et répartition des générations dans les unités d'habitations, d'après mes observations à Ban Khun Pae.....	145
6. Arbre généalogique de Mutada et répartition des générations dans les unités d'habitations, d'après mes observations Cho Lo Tai.....	165
7. Schéma de torsion du fil en "z" et en "s"	182
8. Structure du métier à tisser à dossier, d'après les travaux du TRI 2000) et mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	192
9. Ourdissage du métier à tisser à dossier, d'après mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai	194
10. Structure du métier à tisser semi-industriel d'origine birmane, d'après mes observations à Mu Ru Chay, Chong Khaep et Phop Phra en 2008 et 2010.....	200
11. Patron des tuniques et sarongs karen.....	208
12. Zones de décors des tuniques courtes.....	276
13. Garde-robe de femme mariée	322
14. Modes d'abandon des vêtements de célibataires, par les futurs mariés, à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.....	354

LISTE DES ANNEXES

1. Glossaire : textiles et vêtements karen
2. Poème karen relatif à l'histoire du drapeau karen (Spiewak, 2006 : 143-148)
3. Fiches d'enquêtes (1-2-3-4)
4. Préparation du fil à Ban Khun Pae
5. Préparation de l'ikat à Ban Khun Pae
6. Teinture du fil et de l'ikat à Ban Khun Pae
7. Ourdissage du métier à tisser à dossier
8. Tissage sur métier à tisser à dossier
9. Ourdissage d'un métier à tisser « semi-industriel »
10. Élaboration des décors de tissage
11. Les décors de chaîne, des rayures
12. Les décors de trame, des motifs inspirés du monde animal et végétal
13. Les décors d'ikat, quatre types à Ban Khun Pae
14. Du tissu au vêtement, la couture
15. La broderie, fils et « larmes de Job » à Ban Khun Pae
16. Les finitions : lisières, bordures et franges
17. Vocabulaire du vêtement karen
18. Couleurs de fond du vêtement (blanc et rouge)
19. Couleurs de fond du vêtement (teintes sombres)
20. Couleurs de fond du vêtement (teintes claires)
21. Typologie des tuniques, *hsei* (T1 et T2)
22. Typologie des tuniques, *hsei* (T3 et T4)
23. Typologie des tuniques, *hsei* (T5 – T6 – T7)
24. Typologie des tuniques, *hsei* (T8 – T9 – T10 – T11)
25. Typologie des tuniques, *hsei* (T12 – T13 – T14 – T15)
26. Typologie des tuniques, *hsei* (T16 – T17 – T18 – T19)
27. Typologie des tuniques, *hsei* (T20 – T21 – T22 – T24)
28. Typologie des tuniques, *hsei* (T25 – T26 – T27 – T28)

29. Typologie des tuniques, *hsei* (T29 – T30 – T31)
30. Typologie des sarongs, *nif* (S1 – S2 – S3 – S4)
31. Typologie des sarongs, *nif* (S5 – S6 – S7 – S8)
32. Typologie des sarongs, *nif* (S9 – S10 – S11 – S12)
33. Typologie des sarongs, *nif* (S13 – S14)
34. Typologie des coiffes, *hkof hpef kif* (C1 – C2 – C3)
35. Typologie des sacs, *htef* (Sa1- Sa2 – Sa3 - Sa4)
36. Étude de cas
37. Gradation des décors des vêtements féminins durant la fête de *Songkran* à Cho Lo Tai
38. Vêtements Akha à Chiang Mai
39. Vêtements portés à l'inauguration d'un café Akha à Chiang Mai
40. Vêtements Lahu portés lors du Nouvel An à Na Lua
41. Vêtements Lisu à Lisu Kung Padeang
42. Vêtements Hmong à Na Pa Pek et au Doi Sutep
43. Vêtements Mien exposés au Hill Tribes Museum de Chiang Mai
44. Vêtements « traditionnels » *Tai* à Chiang Mai
45. Vêtements « traditionnels » *Chao Khao* lors de la fête des fleurs de Chiang Mai
46. Vêtements *Chao Khao* « revisités » lors de la fête des fleurs de Chiang Mai
47. Vêtements « traditionnels » birmans
48. Vêtements karen masculins « originels »
49. La toilette karen
50. Lessive dans les villages karen
51. Sorties d'école à Cho Lo Tai
52. Vêtements karen portés le dimanche
53. Mariages karen (1-2-3-4)
54. *Songkran* à Cho Lo Tai (1-2-3-4-5)
55. Les festivités funéraires (1-2)
56. Les funérailles de Pa O Ti à Cho Lo Tai, 2016 (1-2)

Notes préliminaires et systèmes de transcriptions

Précisions sur les termes utilisés

Le titre de la thèse nécessite quelques précisions pour mieux appréhender dès à présent le cadre de cette recherche. Les *Pwa Ka Nyaw*, ethnonyme du groupe que j'ai étudié, sont plus généralement connus sous l'appellation « Karen » dans les ouvrages scientifiques. Par souci de clarté j'utiliserai donc ce terme dans la suite de mon texte. Les Karen, objet de cette étude, sont des Karen *sgaw*, groupe majoritaire des Karen. Sans autre précision, le terme « Karen » désignera donc le groupe *sgaw*. Dans mon étude, les vêtements traditionnels s'entendent par opposition aux vêtements occidentaux qui sont le fruit d'une production mondialisée.

Dans mon texte, j'utiliserai indistinctement « vêtement traditionnel karen » et « vêtement karen », de même pour les autres groupes que je serai amenée à citer. Les termes « Thaï » et « Birman » couvrent à la fois la nationalité, « habitants de la Thaïlande et du Myanmar », et les groupes culturels majoritaires de ces pays, les *Tai* et les *Bamar*. On distingue le terme « *Tai* » qui désigne les groupes ethnolinguistiques de langue thaï (qui s'étendent de la Chine à l'Assam ou à la Malaisie) et « thaï » qui désigne la langue et l'identité culturelle des ressortissants du royaume du Siam. « Thaïlandais » renvoie à l'État-nation contemporain et à ses citoyens. (Goudineau et Vienne, 2011). Je reprendrai à mon compte cette distinction entre les *Tai* et les thaï dans la suite de ce travail.

Les citations ainsi que les termes en langue vernaculaire seront écrits en italiques. Selon les auteurs un même terme peut avoir plusieurs graphies. Je préciserai donc, lors de la première mention de mots, de nom propre ou de noms de lieux, les différentes variantes que j'ai rencontrées, et celle que j'emploierai tout au long du texte. Cependant, les citations respecteront les termes utilisés par leur auteur. Le nom de l'auteur complet sera mentionné lors de la première occurrence, puis les mentions suivantes ne comporteront que le nom de famille en particulier dans les références bibliographiques.

Dans les textes, les citations extraites de mes carnets de terrain seront présentées en italique sur fond grisé. Les photographies présentées en annexes sont celles que j'ai prises sur mon terrain en 2014. Sauf mention contraire les tableaux présentent les résultats de mon étude menée à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai en 2014, sinon je préciserai l'origine des photos, des données et leur date. Un glossaire du textile et des vêtements karen se trouve en annexe n°1, afin de faciliter la lecture. On retrouvera dans ce glossaire les termes karen et thaï correspondant,

quand ils sont connus. De manière générale, j'ai traduit moi-même les citations en anglais. Toutefois, certaines subsistent dans le texte afin d'éviter tout contresens dû à la traduction.

Précisions sur la langue

Il est important d'aborder la question de la langue, car des termes, tant thaï que karen, seront mentionnés ici à de nombreuses reprises. Les deux langues possèdent un alphabet propre, mais j'utiliserai une version romanisée, principalement pour les noms de lieux et de personnes. Pour la prononciation des différents termes je m'appuierai sur le système phonétique du thaï mis en place par la Siam Society, et sur le travail de Joseph Seguinotte concernant le karen *sgaw*.

Transcription du thaï

Le thaï est la langue officielle du royaume de Thaïlande. La Siam Society a mis en place un système de transcription simplifié dans lesquels les tons (au nombre de cinq), la différence entre les voyelles longues et courtes, et les glottales ne seront pas mentionnés. Le tableau suivant présente cette synthèse (origine : Journal de la Siam Society).

Tableau n°1 : Système de transcription du thaï, d'après le Journal de la Siam Society

Consonnes	Voyelles
<p>h [h]</p> <p>k [k] ou [kh] aspiré</p> <p>t [t] ou [th] aspiré</p> <p>d [d]</p> <p>p [p] ou [ph] aspiré</p> <p>b [b]</p> <p>f [f]</p> <p>s [s]</p> <p>y [y]</p> <p>c [dz]</p> <p>ch [tʃ]</p> <p>l [l]</p> <p>r [r] entre r et l</p> <p>w [w]</p> <p>n [n]</p> <p>ng [ng]</p> <p>m [m]</p>	<p>a [a]</p> <p>i [i]</p> <p>e [e]</p> <p>ae [ɛ]</p> <p>u [u]</p> <p>oe [ɔ]</p> <p>ü [ʉ]</p> <p>au [ɔ]</p> <p>o [o]</p>
Diphtongues	ua, ia, üa
<p>Prononciation de certaines syllabes composées</p>	<p>ai se prononce comme « ail »,</p> <p>oi se prononce comme « goyave »,</p> <p>eo se prononce en dissociant le « é » et le « o » comme « néo »</p> <p>ao se prononce en dissociant le « a » et le « o » comme « maori »</p>

Transcription du karen

Anthony Walker retrace l'histoire de l'écriture karen en s'appuyant sur plusieurs auteurs ayant travaillé sur les sous-groupes karen. Il explique qu'à l'origine la langue karen était orale, mais que depuis le début du XIX^{ème} siècle, différentes écritures ont été créées, d'une part, à partir des alphabets môn et birman par les prêtres bouddhistes¹, et d'autre part, depuis l'alphabet latin, par les européens (Walker, 2008). Linus Brockett précise que le premier alphabet karen *sgaw* a été inventé par le missionnaire baptiste américain, Jonathan Wade dans les années 1830 à partir de l'alphabet birman (Brockett, 1891). La collaboration entre les pères missionnaires baptistes et les Missions Étrangères de Paris (M.E.P) fit émerger un nouveau système de notation de la langue karen en caractères romans, mais elle n'est connue et usitée que par les communautés religieuses chrétiennes, catholiques et protestantes. Les premiers ouvrages imprimés en karen, en caractères latins furent des bibles et des livres de cantiques. Par la suite, les missionnaires souhaitèrent, en plus du catéchisme, enseigner la lecture aux enfants grâce à des manuels de lecture.

En 1995, les pères missionnaires de Bétharam font le point sur la langue karen en Thaïlande « *En 1974, un troisième système fut adopté qui permettait de dactylographier tous les textes karians² sur les machines à écrire courantes qui n'étaient pas équipées de signes adoptés pour la prononciation des tons du karian. On s'était aperçu en effet que plusieurs lettres de l'alphabet latin ne servaient jamais en karian. On remplaça les signes par les lettres f, j, v, x, z. Les livres modernes sont désormais imprimés dans cette graphie.* » (Salla et Trusgnach, 1995 : 15). Le père Joseph Seguinotte conclut son travail sur la langue karen, par la conception d'un dictionnaire de la langue karen, en utilisant ce dernier système de transcription, avec des traductions en français, anglais et thaï (Seguinotte, 2007).

N'étant pas linguiste, et ne maîtrisant pas la langue karen, j'utilise une transcription phonétique du karen pour croiser et rapprocher les différentes sources de données. Le tableau n°2 présente le système de transcription de Seguinotte (2007) que j'utilise conjointement aux termes karen *sgaw* recueillis sur les terrains de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, sauf mention contraire.

1

D'après le dictionnaire du CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales), les termes « bouddhiste » et « bouddhique » sont des adjectifs relatifs à Bouddha, et sont des synonymes. Dans la suite de ce texte j'utiliserai, indifféremment l'un ou l'autre.

2 Le terme « karian » est une transcription du terme « Karen » en langue thaï. Les missionnaires français vivant en Thaïlande utilisaient ce terme pour désigner les Karen, dans les conversations en langue thaï ainsi que dans leurs écrits en langue française jusque dans les années 1980. Actuellement le terme « karen » est utilisé par la majorité des missionnaires.

Tableau n°2 : Système de transcription du karen, d'après Seguinotte (2007)

Consonnes (ajouter « a » à chaque consonne)	Voyelles
<p>K ka comme un « g » en anglais, mais pas aspiré</p> <p>H hka plus dur que k et aspiré</p> <p>g ga sorte de fricative / guttural en français « r », « raa »</p> <p>q qa un son guttural comme en allemand « ch » (comme dans « ach »), « chaa »</p> <p>ng nga une consonne gutturale comme « nga » en Thaï, ou au dernier son du mot « king » en anglais</p> <p>c ca comme le « j » de « jar » en anglais</p> <p>hs hsa comme le son « ch » de « macho » en anglais et en espagnol</p> <p>ny nya comme le « ñ » de « España » en Espagnol</p>	<p>a comme le a dans « artiste »</p> <p>e comme le é dans « été »</p> <p>i comme le i dans « machine »</p> <p>o le « o » est fermé comme dans « mot »</p> <p>u comme dans « ou »</p> <p>ai comme dans « air »</p> <p>ei comme dans « say » ou « gay » en anglais</p> <p>au le « o » est ouvert comme dans « robe »</p> <p>oo comme « food » en anglais</p> <p>-' l'apostrophe prononcé avec k', t', n', p', m', y', l', s' comme le « a » de « about »</p>
<p>t ta un « t » non aspiré en anglais, comme dans « trick »</p> <p>ht hta un « t » aspiré en anglais, comme dans « ta »</p> <p>d da un « d » aspiré en anglais, comme dans « dart »</p> <p>n na comme le « n » de « nanny » en anglais</p> <p>p pa le « p » non aspiré de « papa » en anglais</p> <p>hp hpa le « p » aspiré de « pure » en anglais</p> <p>b ba comme le « b » de « bar » en anglais</p> <p>m ma comme le « m » de « map » en anglais</p> <p>y ya comme le « y » de « yard » en anglais (mais quelquefois comme « ts » ou « z » dans « Tsar », « tsunami » ou « zoo »)</p> <p>r ra comme le « r » roulant dans « rather » en anglais</p>	<p align="center">Tons</p> <p>Les symboles habituellement assignés aux tons ont été remplacés ici par des lettres non utilisées dans la langue karen.</p> <p>v ton neutre-haut, bref, qui se termine par un stop glottal</p> <p>j ton bas, de longueur normale</p> <p>x ton bas, bref, qui se termine par un stop glottal</p> <p>f ton montant et descendant, long</p> <p>z ton neutre, long</p>
<p>l la comme le « l » de « lard » en anglais</p> <p>w wa comme le « w » en anglais, mais quelquefois comme « v » ou « f » dans « varsity » et « far »</p> <p>s sa comme le « s » en anglais</p> <p>h ha comme le « h » de « hard » en anglais (ou le « j » de « jota » en espagnol)</p> <p>ah c'est un « a » avec un ton descendant et montant utilisé pour une interrogation ou une question</p> <p>eh c'est un « e » avec un ton descendant et montant utilisé pour une demande ou une imploration en espagnol)</p> <p>ah c'est un « a » avec un ton descendant et montant utilisé pour une interrogation ou une question</p> <p>eh c'est un « e » avec un ton descendant et montant utilisé pour une demande ou une imploration</p>	<p align="center">Prononciation</p> <p>k + a = ka, prononcé avec un ton moyen de longueur normal</p> <p>k + a + v = kav, prononcé avec un ton moyen court</p> <p>k + a + j = kaj, prononcé avec un ton bas de longueur normale</p> <p>k + a + x = kax, prononcé avec un ton bas court</p> <p>k + a + f = kaf, prononcé avec un ton descendant et montant de longueur normale</p> <p>k + a + z = kaz, prononcé avec un ton moyen long</p>

Liste des sigles et acronymes

AAA : American Anthropological Association

ASCAN : Association of South East Asian Nations

BPP : Border Patrol Police

CIA : Central Intelligence Agency

CNRS : Centre National de la Recherche Scientifique

CNRTL : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales

EDM : Enfants du Mékong

EFEO : École Française d'Extrême Orient

EHESS : École des Hautes Études en Sciences Sociales

HRW : Human Rights Watch

INSEE : Institut National de la Statistique et des Études Économiques

IRD : Institut de Recherche pour le développement (anciennement ORSTOM)

KNA : Karen National Association

KNLA : Karen National Liberation Army

KNU : Karen National Union

MEP : Missions Étrangères de Paris

NLD : National League for Democracy

ONG : Organisation Non Gouvernementale

ORSC : Office de la Recherche Scientifique Coloniale

ORSTOM : Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer

TRI : Tribal Research Institute

TTC : Thai Tribal Crafts

SLORC : State Law Order Restoration Council

UNHCR ou HCR : Haut Commissariat des Nation Unies pour les Réfugiés

INTRODUCTION

Choix du sujet

Le choix de ce sujet s'est imposé à moi, de par mon histoire personnelle, ma formation et les rencontres qui ont précédé mes études universitaires. Mon intérêt pour le vêtement provient d'un penchant pour tout ce qui touche au tissu, goût renforcé par une formation de designer textile. A partir de ce goût profond pour le vêtement, cette formation m'a permis d'envisager celui-ci sous un aspect plus précisément technologique, avec la connaissances des matières premières, l'apprentissage des techniques de mise en forme, de teinture, et de création d'un vêtement.

Ma rencontre avec les Karen date d'une année de volontariat en Thaïlande en 2007 / 2008 où j'ai vécu pendant un an dans une mission catholique³ des Missions Étrangères de Paris (MEP) qui accueillait des enfants karen. Les relations entre les institutions religieuses et les familles karen m'ont permis de créer des liens durables dans la région. Durant mon séjour au sein de la mission j'étais responsable d'un atelier de couture et de tissage ayant pour but de préserver et valoriser le tissage et le vêtement karen. Ce premier séjour fut à l'origine de mes études d'ethnologie. J'ai consacré mes mémoires de licence et de master aux Karen et à leurs usages et techniques liées au textile. A l'occasion de mon Master 1, je suis repartie sur le terrain pendant deux mois et demi.

Méthodologie

Cette recherche vise à présenter les spécificités du vêtement karen et du rapport des Karen à leur vêtement « traditionnel ». Ce dernier aspect de la culture karen n'était jusqu'à présent traité que comme le chapitre d'une monographie (Marshall, 1922 ; Lewis et Lewis, 1988), ou évoqué pour illustrer un propos annexe (Chumpol, 1997; Hayami, 1993, 1994 ; Pesses, 2004). Je prendrai le temps d'une indispensable contextualisation afin de porter un regard global

3

La Mission des MEP, dirigée par le prêtre Olivier Prodhomme, possédait trois pensionnats. Le plus important, localisé dans le village de Chong Khaep, abritait une centaine d'enfants, entre 5 et 12 ans. Le prêtre leur fournissait un hébergement et l'accès à l'éducation dans le village. Les deux autres pensionnats, destinés l'un aux filles et l'autre aux garçons en âge d'aller au collège et au lycée étaient établis à Phop Phra.

sur la société karen. Je propose une étude technologique du vêtement, articulée avec une étude du vêtement karen tel qu'il est vécu aujourd'hui par les Karen de Thaïlande. La technologie du vêtement sera analysée conjointement aux pratiques vestimentaires et à l'étude de la société karen. On ne peut comprendre le vêtement karen sans savoir comment vivent les Karen au quotidien et comment ils célèbrent leurs cérémonies. Il s'agira ici de montrer d'une part comment le vêtement karen est le résultat de contraintes techniques et sociales, et d'autre part quelles sont les influences réciproques entre le vêtement karen et son porteur. Afin d'approfondir la question de la place du vêtement chez les karen, je m'appuierai sur les différents axes de recherches du vêtement en ethnologie.

Depuis des décennies, le vêtement a été appréhendé sous toutes les coutures. De nombreux travaux traitent des textiles et des vêtements. Ils abordent leurs études sous différents points de vue, selon les époques et les disciplines dont sont issus leurs auteurs. Je ne retracerai pas ici l'histoire détaillée de ces recherches qui a récemment été très bien faite (Vallard, 2013). Je m'attacherai à mettre en évidence les grandes idées énoncées sur le sujet et qui ont orienté ma recherche.

Quatre axes d'études principaux se dégagent : l'approche descriptive et ethnographique, l'étude technologique, l'approche sémiotique et les interactions entre le vêtement et son porteur. Ces différentes approches apparaissent déjà en filigrane dans les études des archéologues sur les plus anciens vêtements retrouvés.

Données archéologiques

Dans le cadre d'un cours au Collège de France⁴, Jean-Jacques Hublin, présente de récentes recherches en paléontologie, qui suggèrent l'existence, dès le paléolithique supérieur, de vêtements complexes. Ceux-ci, en peaux et fourrures, comportent des coupes, des coutures, voir des doublures et ornements.

Hublin met en évidence une corrélation entre l'expansion de l'homme moderne, vers les zones froides jusqu'au cercle polaire arctique et l'apparition de ces vêtements. Cela a été rendu possible avec l'apparition d'outils spécialisés pour travailler les peaux (perçoirs en silex, et aiguilles à chas en os, qui permettent de faire passer un fil pour coudre les vêtements) et réaliser

⁴ Hublin Jean-Jacques, 21 novembre 2017, cours du collège de France intitulé « *Traits de vie et contraintes énergétiques au cours de l'évolution humaine* », séance consacrée à la thermorégulation.

des vêtements ajustés. Par ailleurs il est intéressant de noter que dès 34.000 avant J.-C., l'homme a ajouté des éléments décoratifs sur son vêtement ; c'est ainsi que dans les sépultures de Sungir, près de Moscou, ont été retrouvées non des vêtements mais des perles, et des dents de canidés (renards polaires) dont la présence et l'emplacement font penser qu'ils étaient cousus sur le vêtement.

Avant l'apparition de l'écriture, les seuls éléments nous permettant d'appréhender les vêtements, sont des données archéologiques. La difficulté de l'étude du vêtement réside dans la fragilité des matériaux utilisés et à leur disparition aux périodes les plus anciennes. A l'heure actuelle, les vêtements connus les plus anciens sont la « robe de Tarkhan », découverte en Egypte en 1913 par l'égyptologue Flinders Petrie au cours de la fouille d'une tombe à 50 km au Sud du Caire, et les vêtements d'Otzi, « l'homme des glaces » découvert en 1991 au cœur des Dolomites, à 3.210 m d'altitude à la frontière de l'Italie et de l'Autriche. La robe de Tarkhan est datée de 3.482 à 3.102 avant J.-C., soit plus de 5.000 ans avant notre époque, et les vêtements d'Otzi dateraient de plus de 5.300 ans avant aujourd'hui. Ce type de découvertes, dû à des conditions de conservations exceptionnelles, est rare et les objets textiles les plus anciens datent le plus souvent d'il y a 2.000 ans.

L'utilisation de témoignages indirects : traces de coutures de perles sur un vêtement décomposé, peintures et objets sculptés, forment l'objet d'étude des archéologues. Très longtemps ceux-ci n'ont su que faire le constat de leurs découvertes. Ce n'est qu'avec le travail des historiens sur les écrits concernant les vêtements que la recherche a pu prendre une autre dimension. On ne s'appuie alors pas uniquement sur les données matérielles, mais également sur le discours des peuples à propos de leurs propres vêtements, et sur ceux des peuples avec lesquels ils sont en contact.

Données descriptives et historiques

Les historiens ont longtemps été les principaux penseurs de la question du vêtement. S'attaquant à l'étude des tableaux et des gravures de chaque époque, et aux descriptions figurant dans la littérature classique, administrative, épistolaire et les récits de voyages, ils ont recensé les vêtements portés à chaque période de l'histoire.

Dès l'Antiquité les vêtements ont été décrits et comptabilisés. Au détour de ses récits de voyage, Hérodote donne des descriptions des vêtements portés par les peuples qu'il a rencontrés

ou dont on lui avait rapporté l'existence, notamment les égyptiens et les peuples d'orient. Il dit à propos des égyptiens : « *Leurs habits sont de lin, avec des franges autour des jambes : ils les appellent calasiris ; et par-dessus ils s'enveloppent d'une espèce de manteau de laine blanche ; mais ils ne portent pas dans les temples ce manteau, et on ne les ensevelit pas non plus dedans ; les lois de la religion le défendent* » (Hérodote, 1980 : 98). Les descriptions du vêtement grec, données par Xénophon, informent les générations successives d'historiens qui se sont penchés sur le sujet : « *On vit alors avec évidence pour quelles raisons les Tharces portent des bonnets de peau de renard qui leur couvrent la tête et les oreilles [...], et des zeiras qui leur descendent jusqu'aux pieds sur leurs chevaux, et non des chlamydes.* ». (Xénophon, Anabase). Ces auteurs et leurs contemporains relatent ce qu'ils ont vu et entendu. Ils nous parlent du vêtement et de la manière dont il est porté. La description des artefacts est accompagnée d'un discours qui aide à le comprendre. Plus tardivement mais dans le même esprit de compréhension du vêtement, à Rome, Nonius Marcellus, lexicologue latin du IV^{ème} siècle de notre ère compose un glossaire, présentant notamment les différents types de vêtements. Il compile les écrits de plusieurs auteurs antérieurs ou contemporains tels que Varron, Cicéron ou Afranius. (Boeringher et Sebillotte, 2011)

On ne peut évoquer le vêtement sans évoquer l'apport des artistes sur le sujet. Les représentations de l'Homme habillé sont très anciennes. On trouve à la Préhistoire des petites statuettes de « Vénus » à la capuche⁵, des personnages habillés sur les murs des tombeaux égyptiens, sur les parois des vases grecs et jusque dans le mobilier romain. A chaque époque les artistes, sculpteurs et peintres, se sont attachés à reproduire les costumes locaux. Ces images du vêtement ont donné aux historiens la matière première de leur travail sur le vêtement. Elles ont permis de visualiser le vêtement, au-delà des descriptions. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XVI^{ème} siècle que les imprimeurs et les graveurs « *et non [...]* des auteurs » (Blanc, 1995.1)⁶ rassemblèrent ces images en volumes. On assiste alors à une première diffusion des images de « mode ». Longtemps ces travaux se sont contentés de dresser des catalogues pour « *fournir aux artistes, peintres d'époque ou hommes de théâtre, les éléments figuratifs de la « couleur locale » nécessaire à leurs œuvres* » (Barthes, 1957 : 430). Grâce aux connaissances sur les modes vestimentaires, les productions artistiques croisées avec les sources écrites offrent aux historiens, par le vêtement, les premiers éléments de datations d'une peinture ou d'une

⁵ La plus célèbre des « dames à la capuche » est aussi connue sous le nom de « dame de Brassempouy ».

⁶ Elle cite des artistes de renom, comme Pisanello et Dürer, qui ont le souci du détail : réalisme et précision, constitués de « *véritables études de costume* ».

gravure. Le vêtement devient un moyen de situer une scène dans le temps et dans l'espace. La production artistique donnera matière à réflexion aux historiens.

Lors d'un colloque international sur la « culture matérielle », Françoise Piponnier met en garde contre les sources artistiques, qui ne sont pas toujours fidèles à la réalité. Elle évoque « *la littérature épique ou la fiction romanesque* » dont elle craint qu'elles « *ne décrivent, à partir de détails vrais, mais hors de leur contexte et de leurs proportions réelles, une situation imaginaire où se donnent libre cours rêveries et phantasmes collectifs [...]* Tout aussi suspect de partialité sont les textes satiriques ou moralisateurs [...]. On n'utilisera pas non plus ici systématiquement les documents narratifs [qui] partagent les défauts des textes littéraires [tout en demeurant] utiles car les descriptions des manifestations publiques [...] y sont précises et détaillées » (Piponnier, 1980 d'après Blanc, 1995b : 66). A partir de ce constat, Odile Blanc réitère l'avertissement « *Il convient de se méfier des représentations figurées, toujours plus ou moins « stéréotypées ».* En définitive c'est tout le domaine de la représentation, qui recèle la manière dont les contemporains ont objectivé leur rapport au paraître, qui se trouve écarté ». (Blanc, 1995b : 66).

Vers une histoire du vêtement

Les données parcellaires sur le textile : textes et représentations ne donnent qu'une image tronquée de la réalité du vêtement. Pendant longtemps chaque pièce de vêtement a été traitée individuellement et non dans une perspective globale. La mise en place d'une réelle histoire du vêtement est bien plus tardive. Il faudra attendre le XIX^{ème} siècle pour que les historiens, les archéologues, les folkloristes et les ethnologues s'intéressent enfin au « costume ». Le « costume » est défini comme étant les « *vêtements propres à un pays, à une époque, à une condition* » (Dictionnaire Larousse, 2015).

Dès 1860, les travaux des médiévistes Jules Quicherat (1875) et André Racinet (1876) permettent de dater l'apparition des pièces de vêtements et d'en donner l'origine. A partir de leurs travaux, les historiens ont tracé une frise de l'évolution du vêtement dans le temps, et peuvent dater l'apparition de nouvelles modes. On commence alors à décrire les « styles » vestimentaires de l'ensemble des classes de la population, en fonction de leur origine géographique, de leur mode de vie et du changement des saisons. Ces travaux montrent des différences de « style » entre les classes, et une répartition des « costumes régionaux » sur le

territoire national. Cependant, ces études privilégient une frange de la population : les élites. Il est plus aisé en effet, de trouver des informations, écrites ou visuelles, sur la monarchie et la bourgeoisie que sur les classes populaires. Ce travail, encyclopédique, dresse un portrait figé du vêtement historique, souvent appelé « traditionnel ». Des travaux plus récents mettront en avant le caractère changeant du vêtement « de mode ». Jean Charles-Brun, spécialiste des vêtements régionaux, dira à propos du vêtement d'Arles, qu'il « *n'a pas cessé d'évoluer tant il a vécu. La mode est par essence, changeante : cette règle ne s'applique pas à la Provence seule, mais à toutes les régions* » (Charles-Brun, 1932 : 24 d'après Lethuillier, 2009 : 8).

Jean-Pierre Lethuillier (2016) estime qu'à partir des années 1980 on assiste à une « renaissance » de l'histoire du vêtement à travers le concept « d'apparences » qui apparaît à cette époque dans les ouvrages de Philippe Perrot (1981) et de Daniel Roche (1989). Nicole Pellegrin, quant à elle, introduit les concepts de pratiques vestimentaires et d'usages sociaux. Les penseurs et historiens du costume se sont penchés, non plus seulement sur les formes prises par le vêtement, mais ont essayé de décrire précisément ces vêtements en les inscrivant dans une histoire sociale et culturelle.

Les inventaires, les livres de comptes et la littérature scientifique deviennent des objets de recherche pour beaucoup d'historiens. Ils y trouvent des données économiques et sociales : les matières utilisées, leur prix, les savoir-faire techniques et les circuits commerciaux dont ils résultaient. Ces textes, et plus particulièrement les inventaires, permettent « *en un lieu et pour une période donnée, de connaître les commandes en matière de vêtements d'une maison princière ou d'un milieu le plus souvent aisé* » (Blanc, 1995b : 67)

Les inventaires, essentiellement dressés dans le cadre des successions se contentent souvent d'énumérer les biens du défunt en précisant parfois quelques particularités esthétiques ou financières. Mais les vêtements de cour sont souvent décrits de manière plus détaillée : « *Un pourpoint de veluau⁷ vermeil garni de plusieurs pièces d'or fêrues en estampes en guise de losanges et quarrés. Il y avoit au demi corps de ce pourpoint en haut quarante brebis et quarante cygnes de perles ; chaque brebis avoir une sonnette pendue au col, et chaque cygne en tenait une au bec. Ce pourpoint avoit soixante-dix-huit fleurs d'or esmaillées de rouge clair* » (Petit, 1988 : d'après Blanc, 1995.b : 67). Les travaux fondés sur ce type de données abordent des thèmes divers comme les pratiques vestimentaires d'une époque, le budget consacré aux vêtements, les circuits d'approvisionnement, et de commercialisation des tissus et des vêtements.

⁷ Le veluau ou velvau en ancien français correspond au velours.

Je prendrai pour exemple le travail d'Agnès Page qui a étudié les registres de compte de la cour de Savoie entre 1444 et 1447. La description très précise des vêtements figurant dans les livres de comptes permet d'évaluer la valeur marchande des objets. Elle envisage le vêtement comme un « *indicateur très précis de hiérarchie et d'appartenance sociale* » (Page, 1993). L'analyse matérielle des vêtements, permet de mettre en exergue les choix vestimentaires de la famille ducale et l'image qu'elle souhaitait donner. L'auteur met également en avant les pratiques vestimentaires personnelles des différents membres de la famille, notamment le penchant religieux du duc et celui davantage public de la duchesse. Cependant, l'inventaire, bien que fort détaillé, ne permet pas de comprendre comment, ou dans quels contextes étaient portés les vêtements. Odile Blanc rappelle que « *l'inventaire ne décrit que pour rendre perceptible, et singulier, un objet connu des contemporains. Cette description porte donc moins sur la nature de l'objet que sur ses particularités. Nous qui sommes d'un autre temps, comment pourrions-nous prétendre connaître un objet au vu des quelques-unes de ses déclinaisons ornementales, qui ne constituent en aucun cas ses propriétés intrinsèques ?* » (Blanc, 1995b : 68).

Un autre type d'inventaire, tel que celui des marchandises de la boutique d'un négociant en textile, Pierre Gloton, permet d'aborder les questions de l'approvisionnement et la consommation des vêtements entre 1600 et 1620. Le travail de Gaëlle Lapeyrie (2009) nous renseigne sur les étoffes et les vêtements commercialisés à cette époque. Dans cette étude le vêtement devient, entre autres, une manière de comprendre les enjeux commerciaux de l'époque, notamment les circuits d'échange entre l'Orient et l'Occident. La commercialisation des matières brutes, mais aussi l'ennoblissement par la teinture font l'objet de nombreux écrits. Les spécialistes de l'histoire, de l'archéologie du textile et de la teinture, tel que Dominique Cardon (1999, 2003), s'intéressent aux méthodes tinctoriales qui sont étudiées dans les traités de teinture classique du XVIII^{ème} siècle, par exemple dans l'ouvrage de Jean Hellot (1750) : l'Art de la Teinture des laines et étoffes de laine. Ces textes apparaissent dans un contexte d'essor commercial, et de développement des petites entreprises. Les entrepreneurs cherchent à diversifier leurs compétences. Grâce à ces ouvrages, les savoir-faire transmis du maître à l'apprenti peuvent s'apprendre dans les livres.

Les textes sur le textile et le vêtement sont nombreux, mais les objets eux-mêmes sont rares du fait de leur fragilité. Les vêtements furent l'objet de la curiosité des voyageurs et des collectionneurs, pour leurs qualités esthétiques ou leur aspect « exotique », et vinrent grossir les collections personnelles et les cabinets de curiosités. A l'occasion de l'Exposition Universelle de 1867 à Paris, le comité d'organisation entreprend d'exposer des vêtements « traditionnels ».

Armand-Dumaresq les présente en tant que « *costumes populaires de diverses contrées* ». C'est aussi pour la France l'opportunité de faire le point sur l'étude du costume. Les organisateurs font le constat de l'absence, à cette époque, de musée ethnologique dédié aux vêtements. Pour l'Exposition Universelle, le comité d'organisation avait fait le choix d'une double présentation des costumes, sur mannequins et dessinés. Par le croisement de ces modes d'expositions, ils espéraient montrer « *des vêtements disposés de manière à en faire comprendre l'usage* », et « *une vérité d'allure que l'on ne trouvera jamais en dehors des œuvres artistiques* » (Armand-Dumaresq, 1867).

Les débuts de l'ethnologie du vêtement

Ce n'est que vers la fin du XIX^{ème} siècle que l'ethnologie met en place des collectes systématiques d'objets ; des « témoins matériels », à visée d'étude et d'exposition. Les premiers musées d'ethnologie français, tel que le musée du Trocadéro⁸, et pour les musées consacrés au vêtement, le musée Carnavalet, avaient pour but de conserver et d'exposer, en tant qu'« objet-témoin » d'une région ou d'une époque, les objets en voie de disparition. Ce sont les débuts de l'étude de la « culture matérielle ». Peu à peu les ethnologues et les musées, organiseront des collectes systématiques et documentées. Les amateurs et professionnels utilisent des manuels destinés à encadrer ces collectes⁹.

L'étude, la classification et la comparaison de ces objets permettront d'élaborer plusieurs théories sur le rapport des sociétés avec leurs vêtements et leurs évolutions. Denise Pop (1984a et 1984b) a étudié le costume régional roumain, et prend l'exemple des variations du costume féminin. Au sein d'un même village, les femmes partageant une « même identité culturelle », recherchent pourtant « *l'unicité de la pièce portée, et donc de la singularité individuelle* ». Elle associe ces variations textiles à une nécessité de reconnaissance des époux au-delà de la mort. « *Les couples provisoirement désunis par la mort doivent pouvoir se retrouver plus aisément, au terme du long voyage vers l'Eden éternel, avec la complicité des motifs décoratifs de leurs vêtements et de certains accessoires les accompagnant auxquels on prête des propriétés magiques en plus de leurs fonctions sémiologiques. La coutume d'enterrer les morts vêtus des*

⁸ Actuel musée de l'Homme.

⁹ Voir les différentes éditions des Notes & Queries on Anthropology édité par le Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland ; Les Instructions sommaires pour les collecteurs d'objet ethnographiques du Trocadéro ; Marcel Mauss, Manuel d'ethnographie (1947), Paris, Payot, 1967.

pièces qu'ils ont portées le jour de leur mariage ou de vêtements façonnés ultérieurement mais conçus spécialement pour en être revêtus le jour de la mort (Pop 1981 : 276-277) trouve ainsi toute sa signification » (Pop, 1984a : 63). Elle oppose ces variations à la théorie de « fixité » des costumes populaires régionaux portée par John-Carl Flügel en 1930, ou René-Yves Creston en 1974, et dans une moindre mesure par Roland Barthes. Elle fait le constat qu'il s'agit d' « *autant de facteurs favorisant les emprunts et les imitations* », alors que les auteurs travaillant sur le vêtement s'intéresseront, entre autres à « *la circulation des objets, l'acculturation des sédentaires par la pénétration des modèles citadins, par l'image vestimentaire des autres catégories sociales et, éventuellement, par celle des minorités étrangères cohabitantes* » (Pop, 1984a : 64).

L'ethnologie fait fond sur le fait que durant des siècles le vêtement a attiré l'attention ; les auteurs se sont consacrés à des descriptions parfois fines et rigoureuses, et les peintres à des représentations fidèles à la réalité. La richesse des musées consacrés au vêtement, qui conservent ces archives et accumulent dans leurs collections de nombreuses pièces de vêtements, témoignent de l'intérêt porté à ce sujet. Le vêtement, objet du quotidien devient, une fois exposé dans les musées, presque un objet d'art. Les ethnologues mettent de côté les perspectives historiques et se focalisent sur la technologie de fabrication des vêtements. « *Les sciences humaines s'emparent du costume dans le but d'étendre les connaissances sur la vie artistique et culturelle, la sociologie, l'économie et l'histoire des techniques.* » (Cassagnes-Brouquet et Dousset-Seiden, 2012 : 9-10).

L'approche technologique en anthropologie

L'étude des techniques concerne l'action de l'homme sur la matière. Pierre Lemmonier définit le champ d'analyse des système techniques en trois axes : « *des objets bien sûr, qui sont les moyens d'action sur la matière, et ce sans préjuger de leur dimension ou de leur origine naturelle ou artificielle ; des processus, eux-mêmes décomposables en chaînes opératoires regroupant des séquences gestuelles ; des connaissances enfin, exprimables ou non par les acteurs* » (Lemmonier, 2010 : 47). Sous l'impulsion des axes de recherches proposés par Marcel Mauss (1947), André Leroi-Gourhan étudie les techniques pour faire apparaître les liens avec les autres phénomènes sociaux. Dans sa volonté d'atteindre « *l'unité de l'homme* » Leroi-Gourhan travaille sur des sources « *principalement matérielles* » (Barbe et Bert, 2011 : 16). Pour lui, « *l'ethnologie est une science des rapports* » et la technologie est un « *fait social* ». Par une

approche compréhensive des objets, Leroi-Gourhan cherche à comprendre ce que fabriquent les hommes, les techniques employées et les relations qui se créent. Il s'intéressera plus particulièrement aux techniques et à leurs mutations.

Leroi-Gourhan, à travers ses principaux ouvrages : *Evolution et techniques* (1945) et *Le geste et la parole* (1964), envisage deux grands axes de recherche ; la première est une typologie du vêtement et la seconde est l'étude de la chaîne opératoire.

Dans le chapitre consacré aux vêtements dans *Evolution et techniques*, Leroi-Gourhan propose une nouvelle classification des pièces de vêtement. La description des vêtements partait jusqu'alors des parties du corps recouvertes : la tête, les membres, le tronc. Leroi-Gourhan propose de prendre comme élément de classification les points d'appui du vêtement sur le corps. Il estime que cette classification est plus simple (car les points d'appuis sont peu nombreux), et offre une bonne division technique. « *A l'intérieur de ces divisions, il apparaît que les subdivisions générales les plus fréquentes sont fondées sur le fait que les groupes envisagés pratiquent ou ne pratiquent pas la coupe, c'est-à-dire utilisent par morceaux droits leurs pièces d'étoffes ou taillent au contraire des pièces qui viennent épouser les contours du corps : ainsi a-t-on des vêtements droits et des vêtements coupés ; le premier terme n'exclut pas l'usage d'un outil tranchant ou n'impose pas forcément une apparence cylindrique, mais signifie simplement qu'il s'agit de pièces (cousues ou non) à bords parallèles.* » (Leroi-Gourhan, 1945 : 204). Ce système dichotomique de description des vêtements : vêtements droits / vêtements coupés, a été remis en question en s'interrogeant sur « *la position ambiguë des drapés.* » (Balfet, 1984). La distinction entre vêtements droits et coupés donne un éclairage intéressant sur les relations entre matières première et patron. Hélène Balfet s'intéresse au mode de fabrication et de construction du vêtement, pour préciser la classification des vêtements, et pour comprendre « *les conditions sociales dans lesquelles cette activité est exercée* » (Balfet, 1991 : 14).

L'étude des éléments matériels permet une datation précise des objets, de leur mode de fabrication et de leur utilisation. Il faudra attendre au lendemain de la seconde guerre mondiale, *Le geste et la Parole* de Leroi-Gourhan (volume 1 *Technique et langage*, 1964) pour envisager une autre approche. Dans le volume 2 : *la mémoire des rythmes*, (1965) Leroi-Gourhan développe le concept de « chaîne opératoire » que François Djindjian (2013) place dans la lignée des travaux de Gilbert Simondon (1958), qui définit le concept de « schème opératoire » ; et de Marcel Maget (1953) qui utilise les termes de « chaîne de fabrication » et « opérations ». Ce dernier insistera sur le séquençage des gestes techniques, et sur le fait de noter l'action technique

dans sa globalité, c'est-à-dire « *dans son action normale, sauf accident, ininterrompue* » (Maget, 1953 d'après Karlin, 1991: 108).

Leroi-Gourhan s'intéresse à la chaîne opératoire, avec une vision ethno-archéologique de son domaine d'étude. Dans son étude de la taille de silex, il reproduit la méthode de conception des silex taillés, et en déduit les positions et attitudes du corps nécessaires. Ainsi, on sait ce qu'à chaque époque, l'homme peut faire, sait faire, et de quelle manière. Par l'étude des technologies, Leroi-Gourhan met en valeur les savoir-faire maîtrisés et les prédispositions nécessaires à ces actions. A partir de ces travaux, André Texier et ses successeurs ont retracé la totalité des gestes des hommes préhistoriques, dans l'opération de taillage. Ce type d'études permet d'esquisser une spécialisation du travail et une organisation interne au groupe. Cependant, l'étude archéologique des peuples sans écriture limite les chercheurs à des constats et des hypothèses par analogie à d'autres groupes humains pour lesquels on possède des écrits ou à des périodes postérieures.

En ethnologie, en France, les groupes de recherche « Matières et manières » et « Technologie culturelle » poursuivent l'étude des technologies à l'aide de l'outil d'analyse des chaînes opératoires. Robert Cresswell définit la chaîne opératoire comme « *une série d'opérations qui transforment une matière première en un produit, que celui-ci soit objet de consommation ou outil* » (Cresswell, 1976 : 6 d'après Coupaye, 2009 : 439). Si l'approche technologique a permis de décrire finement les gestes techniques, le concept de chaîne opératoire ne s'y limite pas, elle prend en compte l'ensemble du processus qui conduit à la création d'un objet, et ici plus particulièrement d'un vêtement. Dans son article consacré au concept de chaîne opératoire, Sophie Desrosiers (1991) fait le point sur les chaînes opératoires. Elles s'étaient « *sur des états différents de la matière* » et « *prennent comme limites d'une chaîne deux états particuliers : la matière première et celui de produit* ». Elle note également que, dans certains cas, « *l'unité d'étude peut comporter plusieurs chaînes articulées les unes aux autres par l'intermédiaire d'un produit* » (Desrosiers, 1991 : 22-23). Sur ce dernier point, elle fait écho à Pierre Lemonnier qui désigne cette organisation de plusieurs chaînes opératoires comme un « *processus technique* » (Lemonnier, 1983 : 13, note3). Françoise Cousin (1991), s'intéressera plus particulièrement à l'analyse d'une partie de la chaîne opératoire de la teinture d'une jupe ; la séquence de la réalisation de motifs rouges sur fond bleu. Elle met en évidence le type d'élément d'analyse qui ressort de l'étude technologique. La présentation chronologique par le découpage du temps de travail « *met en évidence plusieurs données d'ordre économique, sociologique et*

technique. Il permet notamment de marquer l'importance du type d'unité de production, d'évaluer la production moyenne d'un atelier, la répartition éventuelle des tâches, par âge, sexe, ou selon tout autre critère, l'utilisation de l'espace. ». Le découpage de la chaîne opératoire montre « *le déroulement des opérations tel qu'il est vécu, pourrait-on dire, par chacune des pièces de tissu.* » (Cousin, 1991 : 58). L'étude de ces séquences permet de questionner les « variations », que développeront notamment Lemonnier et Delaporte. Dans le même temps, Monique de Fontanès (1991) décrira les différentes étapes de la fabrication d'un qelesh, chapeau traditionnel albanais en 1985. Elle dissociera trois phases : 1. Préparation de la matière première, 2. Façonnage : pétrissage et rétrécissage, 3. Finitions. Chaque phase sera découpée en plusieurs séquences décrivant les gestes techniques de l'artisan sur la matière.

J'appliquerai ces différentes approches aux vêtements, d'une manière plus large que dans les travaux présentés précédemment, en décrivant un « idéal type de processus technique », qui comprend l'ensemble des étapes de fabrication d'un vêtement, depuis l'intention du vêtement jusqu'à son port, voir sa destruction¹⁰. Je prends en compte, les gestes techniques qui conduisent à la production du vêtement, mais aussi les relations sociales, les actes, les paroles et les échanges mis à l'œuvre dans ce processus. En effet, comme le fait remarquer Cousin, « *Cet objet "tissu", résultat d'un processus technique, n'est pas neutre et anonyme. Au contraire, la prise en compte des particularités des pièces tissées mobilise, à côté des données technologiques, des facteurs économiques, sociaux, mais également idéologiques et symboliques qui permettent d'éclairer nos choix culturels effectués dans le domaine vestimentaire* » (2000 : 87).

Nous avons vu précédemment que les chercheurs ont envisagé le vêtement sous l'angle historique et technologique, mais peu du point de vue de sa fonction ou de sa signification. Leroi-Gourhan ne s'intéresse qu'à l'ordonnancement des pièces de vêtements : le costume. Il en donne une définition : « *On entend par costume les pièces de vêtement qui constituent, par leur groupement fixe, la manière normale de se couvrir d'un groupe humain* » (1945 : 199). Plusieurs raisons sont avancées quant à la fonction de ces vêtements : protection, parure, pudeur. Protéger son corps de la chaleur, du froid ou du regard des autres est aisément accepté. Mais il est vite apparu que le vêtement ne sert pas uniquement à protéger le corps. La dimension esthétique : l'usage de couleurs, de décors ou de matières sans lien direct avec la notion de protection, se retrouve dans tous les vêtements du monde. Rapidement la notion de vêtement / parure a pris le dessus sur les autres critères et a donné lieu à des études sur la mode. La mode, bien que souvent pensée comme relevant uniquement de notre société moderne, est un fait universel, observable

¹⁰ En effet, mes terrains ne m'ont pas permis d'assister à l'ensemble des phases de la chaîne opératoire.

dans toutes les sociétés à des échelles variables. Pour Leroi-Gourhan, « *Le vêtement est précisément une de ces techniques à changements lents ; l'esthétique lui impose les variations les plus violentes du détail, mais ces caractéristiques essentielles sont très rebelles à l'évolution. Deux raisons, qui seront discutées sur le plan général, sont à l'origine de cette stabilité : le milieu extérieur et l'inertie technique.* » (1945 : 202). Les historiens et les théoriciens du costumes se sont tardivement intéressés à la fonction de signe du vêtement.

Ce que nous dit le vêtement : signes et significations

Dans l'étude du vêtement en tant que signe, je distinguerai deux approches. D'une part, la sémiologie du vêtement de Roland Barthes, largement fondée sur des travaux de linguistique de Ferdinand de Saussure ; et, de l'autre, la théorie du signe vestimentaire de Yves Delaporte. Le premier prend pour objet le vêtement dans un système de significations sociales alors que le second s'intéresse au vêtement et aux effets sur la personne qui le porte.

En se fondant sur la sémiotique de Saussure (1916), Flügel en 1930 puis Barthes à la fin des années 1950, proposent une analyse sémiotique des vêtements. Dans une perspective de sémiotique structuraliste, dont il fut l'un des principaux initiateurs en France, Barthes présente l'objet, et plus particulièrement le vêtement, comme l'élément faisant sens dans un système de signes. Comme le constate Annabel Vallard ces recherches « *ont ainsi ouvert la possibilité d'une réflexion sur le fonctionnement du vêtement, en particulier comme système de relation et de communication* » (2013 : 27).

En réaction aux études antérieures consacrées aux vêtements qu'il juge trop esthétisantes, élitistes ou psychologisantes, Barthes propose une nouvelle approche. Pour Barthes le vêtement ne peut être réduit aux fonctions de protection ou de parure, il s'agit au contraire d' « *un champ sémiologique privilégié : on peut dire que c'est sa fonction signifiante qui fonde le vêtement en fait social total* » (1957 : 438). « *L'emploi du vêtement comme signifiant permet [...] de transmettre les informations les plus diverses (âge, statut de fille ou de femme mariée, veuvage, etc.)* » (Delaporte, 1991 : 739).

Barthes propose une vision structuraliste du vêtement : de la même manière que dans le langage Saussure distingue la « langue » et la « parole », Barthes distingue dans le vêtement une « réalité institutionnelle » qu'il désigne par le terme « costume », d'une « réalité individuelle » qu'il propose de nommer « habillement ». Pour reprendre les mots de Denise Pop on peut dire

que : « le "fait de costume" sera compris comme étant étroitement lié à ce système dans une société (ou une fraction de celle-ci) qui en a elle-même établi le code. Le "fait d'habillement" sera entendu comme l'image vestimentaire particulière de l'individu et reflétera davantage ses écarts par rapport aux valeurs normatives du système. » (Pop, 1984b : 43).

Barthes fondera sa recherche sur le « costume », qu'il juge « *fortement signifiant, et [qui] constitue une relation intellectuelle, notificatrice, entre le porteur et son groupe* » (1957 : 437), à la différence de « l'habillement » qu'il juge trop personnel et « faiblement significatif ». Barthes étudie comment le costume « *[s'insère] dans un système formel organisé, normatif, consacré par la société.* » (1957 : 437). Tout comme Barthes, Delaporte prend le vêtement comme objet de communication dans la société, comme c'est le cas notamment pour les uniformes militaires. « *La communication par l'intermédiaire du vêtement est réciproque : elle se produit au sein d'une communauté où chacun remplit les deux rôles, celui d'émetteur et celui de récepteur* » (Delaporte, 1980 : 110). La signification d'un vêtement ne pouvant être comprise que si le porteur et le groupe partagent le même ensemble axiologique, Barthes s'attache à définir un système vestimentaire. Il tente de réunir et d'explicitier les règles qui régissent la combinaison et le port des vêtements. Delaporte, suivant l'idée de G. Mounin, reproche à Barthes de confondre signe et indice ; le premier étant intentionnel et décodable, alors que le second est non intentionnel et soumis à interprétation.

Plus tard, Delaporte se propose d'étudier le fonctionnement des codes vestimentaires. Pour cela il reprend et précise la notion de vestème, proposé par Barthes (1957)¹¹ : « *Il existe des unités de signification, plus petites que le vêtement lui-même ; pour une société donnée et à un moment donné de son histoire, ces unités sont stables et constantes, ce qui permet de parler de système de signes. Souvent plusieurs signes peuvent être portés par un même costume, chacun pouvant être mis en évidence par l'épreuve de commutation [...]. De telles unités seront appelées vestèmes ; la décomposition de la partie signifiante d'un costume en plusieurs vestèmes correspond à ce qui en linguistique, est appelée la première articulation.* » (Delaporte, 1980 : 111). Par la suite, Bernard Formoso s'intéresse aux motifs présents sur les vêtements du Yunnan qu'il identifie comme étant les « *symboles discriminants de l'appartenance au groupe. Ils font office en quelque sorte de signature ethnique* » (Formoso, 2004 : 87).

¹¹ Delaporte (1957) précise dans son article consacré au signe vestimentaire, p111, que « *Barthes propose ce terme, mais l'abandonne rapidement au profit d'une matrice « objet-support-variant » (1967-73) dans lequel le variant correspond au vestème.* »

Si Barthes a très peu développé la notion d'« habillement », d'autres après lui se sont intéressés aux effets des vêtements sur ceux qui les portent. Webb Keane (2003), à partir de la sémiotique de Peirce (1978), prend en compte la signification du vêtement, et démontre que celle-ci évolue en fonction de l'interprétation qu'en fait la personne qui le perçoit, en fonction de son système de valeurs. Le vêtement est un signe pour celui qui le porte, mais aussi, en même temps, une « expérience ». La proximité du vêtement sur la peau crée une relation intime entre le vêtement et son porteur.

Approche des interactions entre le vêtement et son porteur

A la suite des *Techniques du corps* de Marcel Mauss, les chercheurs s'intéresseront aux relations qu'entretiennent les humains avec leurs vêtements. D'autres auteurs, Daniel Miller (2005) et Pierre Bourdieu (1998) s'interrogent sur ce que le vêtement fait à celui qui le porte ; comment il est « *incorporé dans une gestuelle et [...] produit un effet normatif sur celui qui le revêt.* » (Vallard, 2013 : 36).

A travers plusieurs exemples, celui des babouches Kabyle pour Mauss, ou de la jupe trop serrée pour Bourdieu, on comprend que le vêtement a un impact, d'ordre à la fois physiologique et social sur la personne qui le revêt. Un vêtement, par sa forme, une jupe serrée ou un corset, peuvent contraindre le corps et imposer des postures et attitudes à la personne qui le porte. Certains vêtements exigent un apprentissage : technique pour le drapé d'un sari, ou d'incorporation des manières de tenir son corps dû à un vêtement contraignant, tel le corset. Ces influences du vêtement sur le corps, et la relation intime qui se lie entre le porteur et son vêtement sont autant de thématiques intéressantes à traiter.

La question du rapport au corps a cependant peu été abordée dans les recherches, tant anciennes que récentes. Un des rares à l'évoquer est Jean-Claude Bologne dans *Histoire de la pudeur* (1986), puis *Pudeurs féminines. Voilées, dévoilées, révélées* (2010). A travers le prisme de la pudeur, Bologne évoque la question du vêtement, bien qu'il ne constitue pas le cœur de son propos. Le travail des dernières décennies, mené en parallèle par les théoriciens et les praticiens du vêtement précédemment nommés, soulève de nouvelles questions et manières d'aborder le vêtement. Les musées désormais ne se limitent plus une présentation de silhouettes, on décompose le costume, on le déshabille. On montre ce qui devait être caché. On essaye de comprendre les traces, ce qu'elles révèlent de l'usage et de la destination des vêtements.

Perspectives pluridisciplinaires sur le vêtement

L'usage de technologies avancées appliquées au vêtement et les fondements de son caractère signifiant semblent donc très anciennes, comme le montrent l'utilisation ou la non utilisation de techniques ou de l'ornementation par certains groupes humains. Si certains concepts ne sont pas mobilisés par des groupes humains, il est possible de penser que cela n'est pas dû à un déficit technologique ou cognitif, mais le résultat d'une prise de position sociétale.

Cependant, les différentes approches du vêtement, résumées dans les pages qui précèdent, parfois conduites parallèlement, donnent chacune une vision parcellaire de notre objet d'étude. Au début des années 1980 l'anthropologue Yves Delaporte fait le constat que « *la science du costume reste à l'état d'ébauche* » (1981 : 1). Les spécialistes du vêtement ont longtemps travaillé chacun de leur côté, selon les axes et les méthodes définis par leur discipline, sans prendre en compte d'autres points de vue. Devant ce constat une tendance à envisager le vêtement dans sa globalité s'est développée, et des groupes d'études pluridisciplinaires se sont mis en place. Chez les historiens, Jean-Pierre Lethuillier estime que « *l'histoire récente de la recherche sur les pratiques vestimentaires et sur les modes a commencé dans les années 1980* » (2016 : 24). L'ouverture aux autres disciplines, la mutualisation des concepts et des propositions méthodologiques permet aux historiens comme Nicole Pellegrin de concevoir, à l'instar des anthropologues, « *le vêtement comme fait social total* » (1993). Chaque discipline a en effet étudié plus ou moins isolément : soit la matière, soit la technologie, soit la sémiologie ; sur des corpus textiles différents, sans jamais confronter l'ensemble de ces domaines.

Les années 1980 voient le développement de plusieurs groupes de recherches interdisciplinaires travaillant sur le textile. En 1979, le colloque « *vêtement et société* » avait déjà ouvert le débat sur les outils et les méthodes d'étude du vêtement dans une perspective globale. A l'issue de ce colloque s'est formé un groupe de travail sur le vêtement, réunissant des chercheurs de différentes institutions (C.N.R.S, E.H.E.S.S, Musée de l'Homme, Musée national des arts et traditions populaires, Musée de la mode et du costume, etc.). Comme l'avait souhaité Yves Delaporte, les différentes disciplines se sont concertées autour d'un travail collaboratif, et ont mis en place un protocole d'enquête. Leurs travaux ouvrent de nouvelles perspectives aux travaux antérieurs. Les historiens et muséologues ont également développé des outils spécifiques : « *des revues d'abord, telles Apparence(s) ou Modes pratiques; des bases numérisées ensuite permettant l'échange scientifique, telles Vêtements et Ressources; des*

structures de recherche enfin, telles le Groupement d'Intérêt Scientifique Apparences, corps et sociétés. Il n'est pas sans signification que ces initiatives, qui abordent concepts, méthodes ou contenus, aient souvent une large ouverture internationale » (Lethuiller, 2016 : 29).

Après m'être imprégnée de ces différents axes de recherche explorés par les penseurs et théoriciens du vêtement, je propose ici une analyse globale du vêtement karen en m'appuyant sur les avancées récentes des différents axes d'études précédemment présentés, et en exploitant les apports des différentes disciplines. Je me suis appuyée sur ces travaux afin d'élaborer ma démarche de recherche en prenant en compte les différents états du vêtement : textile, vêtement et élément d'un système vestimentaire. J'ai donc poursuivi plusieurs axes de recherche pour appréhender le vêtement karen et ses enjeux en Thaïlande auprès des populations karen *sgaw* et thaïlandaise.

Perspectives sur le vêtement karen aujourd'hui

Le vêtement karen est au cœur de mon travail. Afin de comprendre sa place, je contextualiserai dans un premier temps la place des Karen en Thaïlande. Dans une perspective descriptive et ethnographique je chercherai dans un premier temps, à indiquer la place de la population karen parmi les minorités montagnardes auxquelles elles sont assimilées, et leur histoire sur le territoire thaïlandais. De nombreux auteurs se sont intéressés à cette question (Goudineau et Vienne, 2011 ; Iijima, 1979 ; Renard, 1980 ; Schliesinger, 2000 ; Moizo, 1996 ; Pesses, 2004). Une bonne connaissance de la population karen, mais aussi des sociétés avec qui elle entretient des relations est en effet indispensable à la bonne compréhension de son fonctionnement, et à l'interprétation de certains constats implicites. Une présentation de ce contexte est donc nécessaire, et primordiale à toute recherche centrée sur le vêtement lui-même.

Dans un second temps, la recherche se tournera plus spécifiquement vers le vêtement. Cette étude s'appuie principalement sur un travail de terrain de six mois, de janvier à juin 2014 dans deux villages karen *sgaw* de Thaïlande, sur mon année de volontariat ainsi que les deux mois et demi de mon terrain de master. C'est grâce à ces précédentes expériences que j'ai choisi les deux villages karen que j'ai étudiés dans le cadre de cette thèse ; le premier, dans la province de Chiang Mai, et le second que je connaissais déjà à la frontière du Myanmar. En 2014, dans la lignée des travaux menés par les historiens à partir des inventaires et des livres de comptes, j'ai réalisé mon propre inventaire des garde-robes karen des villages de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai,

pour les décrire, puis par la suite les « faire parler ». A partir de ce corpus, représentatif des deux villages, je dresserai une typologie visant à les distinguer et à en faire ressortir les spécificités. Pour cela je m'appuierai sur les travaux de Leroi-Gourhan, et ceux plus récents du groupe de travail sur le vêtement issu du colloque « Vêtement et société » dirigé par Delaporte, qui se sont essayés à la description des vêtements (Delaporte, 1981 et 1991 ; Balfet, 1991 ; Cousin, 1991 et 2000 ; Desrosiers, 1991 et 2010 ; Formoso, 2004 et 2013 ; Vallard, 2013). Ces thésaurus pensés dans une vision universelle, ont été une base déterminante pour mon étude du vêtement karen, et seront adaptés à la problématique propre au vêtement karen. En tenant compte des remarques d'Odile Blanc sur le « particularisme » des vêtements décrits dans les inventaires, j'essaierai d'apporter le plus d'informations possible. Il ne s'agira pas uniquement de décrire et nommer les pièces de vêtement présentes dans les garde-robes, mais en quelque sorte d'en retracer le parcours de vie, ce que certains ont nommé leur « biographie » (Kopytoff, 2006). J'appréhenderai chaque étape de la vie du vêtement karen, sa confection, ses usages, son apparition dans la garde-robe jusqu'à sa transmission ou disparition.

Je chercherai à décrire la place du vêtement karen dans les garde-robes des Karen des villages thaïlandais étudiés et l'usage qui en est fait dans les principaux événements de la vie karen : naissance, mariage et décès. Par la compréhension du mode de vie karen, je chercherai à montrer la provenance, l'utilisation et les significations de ces vêtements. Je m'intéresserai aux vêtements du quotidien et aux vêtements de fêtes et de cérémonies, aux spécificités de chaque village, tels que décrits dans la littérature pour les confronter à la réalité du terrain. Je ne tenterai pas ici de préciser des particularismes régionaux, mais plutôt de mettre en évidence ce qui caractérise les Karen, et par extension le vêtement karen. Je regarderai de quelle manière la notion de « signature ethnique » développée par Formoso, peut s'appliquer dans le vêtement karen et quels sont éléments spécifiques au vêtement karen. Je comparerai la situation des Karen à celle des autres populations montagnardes afin de faire ressortir ce qui les distinguent, et la place du vêtement « traditionnel » dans leurs rapports.

En développant l'approche initiée par Barthes je tenterai de définir le système vestimentaire karen. J'étudierai les imbrications entre les significations non verbales du vêtement et les significations verbales des discours sur celui-ci, notamment par une étude de certains termes de la langue karen. Je travaillerai sur les « règles » vestimentaires énoncées par les Karen eux-mêmes, au quotidien comme pour les événements cérémoniels, et j'observerai et questionnerai d'éventuels « écarts » par rapport à celles-ci. Il s'agira en particulier de comparer les différences existant entre les règles énoncées par les personnes et la réalité de l'habillement,

afin de comprendre dans quelles circonstances et sous quelles conditions les Karen portent, ou non, le vêtement karen, et quelles sont leurs motivations. Je tenterai d'explicitier les normes et pratiques qui régissent le port des vêtements karen, seuls ou par combinaison avec des vêtements occidentaux. Je distinguerai ce qui relève d'une « réalité institutionnelle », et s'apparente au « costume », de ce qui aurait trait à une « réalité individuelle » et s'apparente à « l'habillement ». En m'appuyant sur l'idée que le vêtement est aussi un outil de communication, et que sa signification ne peut être comprise que « si le porteur et le groupe partagent le même ensemble axiologique » (Barthes, 1957), je m'interrogerai sur le discours implicite des Karen portant le vêtement karen hors du « monde karen ».

Après avoir défini le vêtement karen et son importance pour la population karen, je m'intéresserai à ses évolutions. Jusqu'à récemment les sociétés karen ont évolué lentement de par leur isolement. Durant les dernières décennies l'ouverture des villages sur l'extérieur a accéléré le rythme des changements. J'étudierai notamment, la transformation de la chaîne opératoire (tel que le tissage des vêtements karen) pour aborder le sujet des organisations sociales, culturelles et économiques qui sous-tendent la société. Je questionnerai le passage d'un processus concernant surtout la sphère familiale à une production semi-industrielle. Je m'interrogerai sur les transformations du textile et du vêtement karen pour s'adapter à la demande de nouveaux clients, jusqu'à me demander si le vêtement karen est soumis au « mécanisme de la mode », comme tout autre vêtement. Je questionnerai les changements de la société, et la manière dont les nouvelles générations s'adaptent afin de concilier la société thaïlandaise moderne et la culture karen, tant dans la fabrication que dans le port du vêtement.

La thématique de l'interaction des vêtements avec son porteur sera évoqué au fil de ma recherche, quand le cas se présentera, notamment dans l'étude de l'évolution récente du vêtement. Je m'interrogerai sur ce que le vêtement « fait » aux relations sociales et culturelles et au-delà, et ce que les relations sociales et culturelles « font » au vêtement. Je mettrai en lumière comment le changement de la société karen a impacté le vêtement « traditionnel », et réciproquement comment l'attachement au vêtement karen influe sur la vie des Karen.

PREMIÈRE PARTIE : LES KAREN, DU « GROUPE MONTAGNARD » AUX VILLAGES

Les vêtements des populations montagnardes d'Asie du Sud-est, sont réputés pour leur beauté et leur diversité. Depuis toujours les vêtements permettent de se faire connaître, et d'être reconnus, notamment dans cette partie du monde. Les costumes des montagnards permettent de distinguer leur appartenance à un groupe ou à un autre, chacun possédant des caractéristiques particulières. Les études menées auprès de ces populations montrent qu'il existe des variations dans ces costumes qui révèlent des distinctions au sein d'un même groupe, et informent sur le genre, l'âge, le statut social ou marital de ceux qui les portent. Cette première partie de ma thèse sera consacrée à la contextualisation du groupe karen en Asie du Sud-Est et plus particulièrement en Thaïlande ; en évoquant leurs rapports avec la société thaïlandaise et les autres groupes montagnards, ainsi que la manière dont ils sont décrits par la littérature scientifique jusqu'à aujourd'hui. Dans la seconde section je parlerai des Karen du point de vue de mon terrain. Je décrirai les deux villages dans lesquels j'ai mené mon enquête, Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.

SECTION 1 : LES KAREN UN « GROUPE MONTAGNARD » : L'APPORT DES RESSOURCES DOCUMENTAIRES

La Thaïlande et les Karen ont d'abord été pour moi des inconnus et ma première approche de cette population lors d'une année de volontariat de 2007 à 2008 dans le pensionnat pour jeunes filles karen de Phop Phra, à la frontière birmane, a esquissé les contours de la société karen. Un travail bibliographique a été indispensable pour replacer les Karen dans le contexte plus vaste de la Thaïlande et des groupes minoritaires. A la lumière de mes expériences de terrain et de ces informations je peux tracer un portrait des Karen, et mieux comprendre ceux que j'ai rencontrés sur mon terrain.

CHAPITRE 1 : LA POSITION INSTITUTIONNELLE DE LA THAÏLANDE VIS A VIS DES « GROUPES MONTAGNARDS » (*CHAO KHAO*)

Dans ce chapitre j'aborderai la question de la place des populations montagnardes, dans le Sud-est asiatique où elles ont un moment été considérées comme un problème, avant d'être intégrées à la population thaïlandaise. Cette question a été traitée d'un point de vue sociologique et politique afin de comprendre la manière dont elles sont perçues par les thaïlandais, et d'expliquer la multiplicité de leurs statuts juridiques.

.I « Les populations montagnardes » ou *Chao Khao* en Thaïlande, une création récente ?

L'Asie du Sud-Est est une mosaïque de peuples dont l'occupation territoriale ne correspond pas aux frontières politiques des États-Nations actuels. Au fil des siècles, elle a été le théâtre de migrations entraînant la dispersion de minorités en marge des groupes majoritaires. La Thaïlande (ancien Siam) et le Myanmar¹² (ancienne Birmanie, Burma en anglais), aux cultures majoritairement thaïes et birmanes, en sont des exemples. Ils accueillent ainsi à leurs périphéries et frontières un grand nombre de « minorités ethniques » : le Myanmar en compte plus de 130, et la Thaïlande 38¹³.

Avant l'utilisation officielle du terme « Hill Tribes » (tribus montagnardes) en 1959, de nombreux termes ont été utilisés pour désigner les habitants des hautes terres du Nord de la Thaïlande, très différents de la population thaïlandaise des plaines. Les termes « *chon chat* » (nationalité) et « *chat* » (nation) sont utilisés pour se référer aux nombreux groupes ethniques incluant les groupes des montagnes (Bunchuai, 1963).

La culture du riz, dont la Thaïlande est le sixième producteur mondial, occupe une place centrale dans une société où le terme « *kin khao* » (manger) se dit « manger du riz ». La culture

12

« En 1989, la junte militaire, dirigée par le général Ne Win, a changé "Burma" – le nom du pays en anglais – en « Myanmar » et rebaptisé une série de lieux comme Rangoon (désormais Yangon), Moulmein (Mawlamyine), Karen (Kayin) et Irrawaddy (Ayeyarwady) ». David Paquette, 2012, Myanmar. Myanmar ou Birmanie ?, Courrier international. Dans la suite de ce texte j'utilise le terme « Birmanie » préférentiellement au terme « Myanmar ». En effet, les Thaïlandais et les Karen de Thaïlande continuent à parler de la Birmanie, « Burma » pour parler de leurs voisins. Un paragraphe sera consacré à la situation des Karen dans ce pays, dans le chapitre 3.

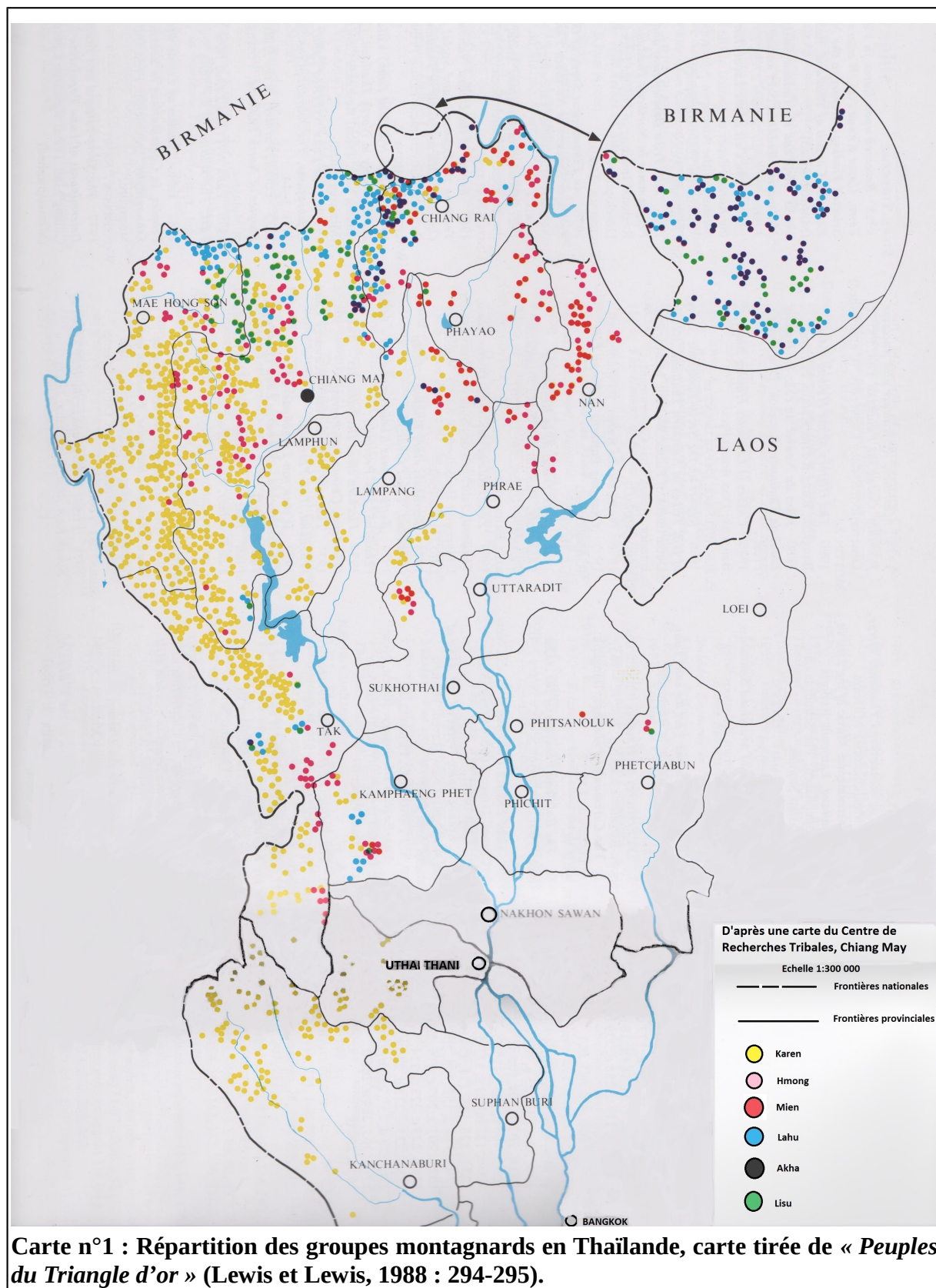
¹³ Je listerai les « minorités ethniques » de Thaïlande, telles que les nomme Schliesinger, dans la suite de ce chapitre.

du riz est une caractéristique discriminante de l'appartenance à une catégorie de la société thaïlandaise. « Elle oppose les "riziculteurs bouddhistes et civilisés de la plaine" aux "essarteurs animistes et primitifs du monde sauvage de la forêt" » (Pesses, 2004 : 7). Elle fait tout d'abord écho à une composante géographique opposant deux techniques de culture. Dans les plaines thaïlandaises le riz est cultivé en rizière humide alors que dans le Nord du pays les tribus montagnardes le cultivent en rizière sèche.

Dans les années 1940-1950, la montée du communisme en Asie préoccupe les USA et son allié le gouvernement thaïlandais. A la frontière du Vietnam et de la Birmanie, la Thaïlande perçoit ses ethnies montagnardes comme un vecteur probable du communisme, et donc comme un « problème ». Afin de justifier la création d'un centre de recherches, le problème politique est élargi aux problèmes sociaux et environnementaux tels que la culture du pavot ou la culture sur brûlis. En effet, les populations montagnardes ont longtemps été associées à différents problèmes d'insécurité, de déforestation et de drogues. Afin de traiter ces problèmes, le gouvernement thaïlandais décida de mener une politique d'intégration et de développement de ces populations. Cette mission fut confiée au département des Affaires sociales, placé sous l'égide du Ministère de l'Intérieur.

Avec le soutien des USA, la Thaïlande met en place des programmes ciblés sur les populations montagnardes. Aidée par la CIA, une police des frontières « The Border Patrol Police » (BPP) est créée afin de collecter des informations sur les populations montagnardes. En effet, celles-ci sont majoritairement localisées au Nord du pays et sur la frontière commune avec la Birmanie, à l'Ouest. Le premier programme dirigé par le ministère de l'Intérieur était un « comité de protection des personnes éloignées des accès aux routes ». En 1959 le programme a été renommé « Comité de protection des montagnards ». C'est à l'occasion de la création de ce programme qu'est apparu officiellement pour la première fois le terme « Hill Tribe ». Ce programme « *Nikhom chao de Khao* » (Zones de peuplement des populations montagnardes), avait pour but de faciliter les projets de développement du gouvernement. Mais devant son inefficacité, le département de la protection sociale ajoute en 1962 une division dédiée aux populations montagnardes, ayant pour but de coordonner les organismes gouvernementaux qui travaillaient avec les ethnies montagnardes (Buadaeng, 2006). Depuis le début des années 1960 l'intérêt pour les ethnies montagnardes s'est accru au niveau international et de nombreuses agences étrangères soutiennent des projets de recherches. La Fondation Ford a financé la création du Centre de recherche de la Siam Society tandis que l'Asia Europ Foundation a soutenu le projet de recherche sur les tribus montagnardes du Nord de la Thaïlande. La National Science

Foundation de Washington-DC, a soutenu un travail sur les Akha. Les missionnaires chrétiens ont également pris part à la recherche sur les montagnards qu'ils côtoyaient.



Le Tribal Research Institute (TRI), un centre d'étude des populations montagnardes sous l'égide du ministère de l'intérieur

La création du Tribal Research Center Institut (TRI), en 1964 à Chiang Mai, répond à deux principaux besoins : des raisons de politique intérieure et de sécurité aux frontières, ainsi que l'étude et l'aide au développement des populations montagnardes. L'histoire des populations montagnardes thaïlandaises est aujourd'hui indissociable des travaux du Tribal Research Institute. Dans un article du Southeast Asian Studies, Kwanchewan Buadaeng (2006) retrace la création puis la déchéance de ce centre de recherche. Celui-ci a été créé afin de coordonner les études socio-économiques sur chaque ethnie montagnarde du pays. Les objectifs du centre d'une portée nationale étaient d'apporter au gouvernement des informations sur les populations montagnardes, utiles à la mise en place de leurs activités de santé et de développement. Les chercheurs y voyaient également un centre de ressources sur les ethnies montagnardes de Thaïlande et des autres pays d'Asie du Sud-est, la possibilité de mieux comprendre et promouvoir ces populations.

En raison du faible nombre d'anthropologues de nationalité thaïlandaise (seulement deux enseignants à Bangkok), l'étude des groupes ethniques; Hmong, Mien, Karen, Lisu, Lahu et Akha s'est faite conjointement par des chercheurs thaïlandais et internationaux, principalement :

- Étude des Hmong, dirigée par William Geddes assisté de Nusit Chindasri,
- Étude des Mien, dirigée par Douglas Miles assisté de Chob Khachanan,
- Étude des Karen, dirigée par Peter Hinton assisté de Somphob Larchrojna,
- Étude des Lisu, dirigée par Paul Durrenburger assisté de Prasert Chaiphikusit,
- Étude des Lahu, dirigée par Anthony Walker assisté de Sanit Wongprasert,
- Étude des Akha, menée par David Dellinger, Robert.W.Kickert et Friedhelm Scholz.

Certains de ces chercheurs sont devenus des références dans leur domaine, et leurs recherches une aide précieuse pour la connaissance des populations montagnardes qu'ils ont étudiées. La recherche a très vite été complétée par un musée de la culture matérielle. L'évolution de la politique du gouvernement a influencé les recherches du TRI qui se sont ajustées aux besoins, au fil des années, comme en témoignent les trois phases de travail présentées par

Kwanchewan Buadaeng dans son article « The rise and the fall of the Tribal Research Institute », (2006). Je vais maintenant vous les présenter.

Phase 1 : (de 1965 à 1971)

Cette phase comprenait l'étude de chaque groupe montagnard selon des axes socio-économiques et anthropologiques, afin d'avoir une bonne connaissance des moyens de subsistance, de la culture de ces populations et de leur rapport aux mesures gouvernementales. Des acteurs étrangers ont coopéré avec le TRI. Mais le travail des conseillers étrangers dans cette phase a été interrompu par un événement important appelé « La controverse Thaïlandaise », qui a eu lieu en 1970 aux États-Unis. Certains anthropologues américains recevaient le soutien financier du ministère américain de la Défense, or l'Association d'Anthropologie Américaine (AAA)¹⁴ accusait le TRI de fournir des informations à l'armée thaïlandaise pour réprimer les populations montagnardes. L'utilisation floue des données a également pesé sur la poursuite de la collecte d'informations.

Phase 2 : (de 1972 à 1983)

Dans la phase 2, qui correspond en grande partie à la fin de la guerre du Vietnam, les chercheurs se sont penchés sur l'étude de l'agriculture et l'utilisation des terres. Le gouvernement a insisté sur la politique d'intégration nationale des tribus montagnardes considérées comme « non-Thaïlandais » en raison de leurs différences culturelles et religieuses, principalement par l'ouverture d'écoles dans les montagnes afin que les jeunes puissent apprendre la langue thaïe, la culture et l'histoire de la nation thaïlandaise. D'autres organismes, tel que le Projet Royal, se sont intéressés à l'étude de l'agriculture et à l'utilisation des terres.

Le bulletin du Technical Service club du Tribal Research Institute de 1986, consacré aux populations montagnardes de Thaïlande, présentait la position du gouvernement sur le sujet à l'époque. Dans le pays, les populations montagnardes étaient considérées comme un « problème ». Les axes de recherches du TRI devaient permettre à terme, une meilleure intégration de ces populations dans le pays.

« La politique actuelle du gouvernement thaïlandais envers les tribus montagnardes est fondée sur une déclaration du 6 Juillet 1976, qui présente l'intention d'intégrer ces populations à

¹⁴ L'American Anthropological Association (AAA) est une association rassemblant des archéologues et des anthropologues, fondée en 1902 et ayant pour but de promouvoir l'anthropologie, de stimuler et de coordonner les efforts des anthropologues américains.

l'État Thaï et leur donne le plein droit d'exercice de leurs religions et le maintien de leurs cultures. L'objectif principal de cette politique est clair. Il y est précisé que le gouvernement Thaï souhaite encourager les populations montagnardes à être des citoyens de première classe, auto suffisants.

Il existe de nombreux "problèmes des tribus montagnardes" tels que définis par les autorités officielles. La plupart de ces problèmes sont liés à certains aspects du mode de vie des tribus montagnardes qui sont jugés comme inappropriés à la situation socio-économique et politique actuelle du pays.

Il est largement accepté que le type d'agriculture avec jachère pratiqué par la plupart des tribus montagnardes a causé la déforestation et la dégradation des bassins-versants d'altitude. La production d'opium par certaines tribus et leurs addictions sont aussi un problème. Les tribus montagnardes reçoivent également une éducation moins formelle, souffrent d'une santé plus fragile et ont des revenus plus faibles en comparaison avec d'autres secteurs de la population nationale. En outre, en tant que groupes tribaux vivant dans un relatif isolement culturel, ils ont un plus faible sens de l'identité nationale. Ces différences rendent beaucoup plus facile la propagation des malentendus culturels, et la stigmatisation de l'infiltration politique et de l'insurrection. » (Tribal Research Institute, 1986, ma traduction).

Vers la fin de cette phase, de nombreux gouvernements étrangers et des ONG ont lancé des projets de développement des hautes terres afin d'introduire des cultures alternatives pour remplacer l'opium. Les chercheurs du TRI ont alors axé leurs recherches sur ce sujet.

Phase 3 : (de 1984 à 1995)

En 1984, année qui marque le début de la phase 3, les forces armées gouvernementales ont entamé la suppression des cultures d'opium, et ont forcé les agriculteurs à développer d'autres cultures vivrières. Parallèlement, le TRI s'est intéressé, en réponse à la politique de l'État, à des sujets tels que le VIH / sida, la prostitution et le travail. Entre 1989 et 1992, le TRI a collaboré

avec l'ORSTOM¹⁵ pour développer les ressources humaines et les projets de recherche¹⁶. En 1993, le TRI est passé sous le contrôle du ministère du travail et des affaires sociales. Les sujets de recherche durant cette période incluent l'abus de drogues, les maladies sexuelles et le commerce du sexe, qui étaient de plus en plus répandus parmi les tribus montagnardes. Entre 1995 et 2002 l'activité du TRI est en sommeil, il n'y a plus de projet. Les « problèmes des tribus montagnardes » ayant diminué, et les populations montagnardes étant de mieux en mieux intégrées dans la société thaïlandaise, le gouvernement considéra que le rôle du TRI n'était plus nécessaire et le dissout en 2002.

Le Hill Tribe Museum de Chsiang Mai, une mise en scène de la vie montagnarde

Des travaux du Tribal Research Institute subsiste aujourd'hui un musée consacré à l'information du grand public sur les populations montagnardes. Fondé en 2002 suite à la dissolution du « Tribal Welfare Division », le Hill Tribe Museum de Chiang Mai, sous le contrôle du bureau des affaires « tribales » et du département « of Social Development and Welfare¹⁷ » est présenté comme un centre d'étude des Ethnies du Nord. Il se présente comme garant de la culture des populations « tribales » pour les années futures, à travers quatre missions ;

¹⁵ L'ORSTOM, (Office de la recherche scientifique et technique outre-mer) est un institut de recherches scientifiques français créé en 1943, sous le nom de ORSC (office de la recherche scientifique coloniale) pour coordonner la recherche scientifique dans les colonies françaises. Entre 1943 et 1953 l'office prend le nom de ORSOM (office de recherche scientifique d'outre-mer) puis ORSTOM (office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer). Cet institut a pour mission de constituer un corps de chercheurs spécialisés dans le monde tropical, et de mettre en place un réseau de centre de recherches dans l'outre-mer français. En 1984, des réformes donnent une nouvelle orientation à l'Office ; réaliser des recherches scientifiques et techniques susceptibles de contribuer de façon durable au progrès économique, social et culturel des pays en développement. En 1998 l'Office prend le nom d'IRD (Institut de recherche pour le développement).

¹⁶ La coopération du TRI et de l'ORSTOM a donné lieu à plusieurs publications. L'ouvrage collectif, *Hill Tribe Today*, paru en 1989 sous la direction de John Mckinnon et Bernard Vienne, en est la première production. Bernard Vienne fut le directeur de recherche de l'ORSTOM à Chiang Mai pendant plusieurs années. Il a rassemblé des chercheurs de plusieurs nationalités et de disciplines diverses, complémentaires de l'ethnologie. Il a présenté aussi l'analyse et la critique de ceux qui « dénoncent les préjugés qui fondent l'action gouvernementale et les effets négatifs de cette action tant sur les populations concernées que sur le milieu ». (Formoso, Bernard ; compte rendu de Mckinnon et B. Vienne, eds., *Hill Tribes Today*. In *L'homme*, 1991, tome 31 n°119, pp.155-157).

¹⁷ Le département « of Social and Welfare » travaille sous le contrôle du ministère « of Social Development and Human Security ». Ce ministère assure la protection sociale des populations défavorisées. Il apporte également un soutien aux communautés et autorités locales pour le développement social et le bien-être sur le territoire.

- la conservation des informations et des données sur les minorités ethniques recueillies par le « Social Development Unit » dans vingt provinces.
- la présentation des identités des minorités ethniques au grand public.
- la vente des productions ethniques.
- la coordination et le suivi des communautés ethniques dans 20 provinces.

Ce musée est aujourd'hui le plus important de Thaïlande qui soit entièrement consacré aux populations montagnardes. Il existe d'autres petits musées dédiés aux groupes montagnards à Chiang Rai et dans les grandes villes du Nord du pays, mais de moindre envergure. Ils n'ont qu'un but informatif, principalement auprès des touristes. L'éloignement du musée de Chiang Mai du centre ville et le peu de publicité faite par les offices de tourisme en font un musée peu connu des touristes étrangers.

Le Hill Tribe Museum de Chiang Mai se veut être un lieu de transmission du sens de la vie, traditionnelle et moderne, dans les villages montagnards. Le musée possède dans ses collections, recueillies durant les quarante dernières années par les chercheurs du Tribal Research Institute, plus de 1.000 objets d'artisanat : vannerie, tissage, des instruments de musique, des bijoux, des vêtements et des objets rituels dont la plupart sont exposés. Malgré la richesse des collections, la compréhension de la vie des groupes montagnards présentés reste superficielle. Les panneaux de présentations et les cartels sont presque exclusivement rédigés en thaï, très peu ont été traduits en anglais¹⁸. A chacun de ces groupes est consacrée une partie de l'exposition. Un texte court¹⁹, en thaï, présente chaque groupe et ses caractéristiques principales. Des vêtements et des objets traditionnels, ainsi que des photos anciennes sont sommairement présentés. Des reconstitutions de scènes de la vie quotidienne viennent expliciter les objets peu documentés. Les textiles sont particulièrement mis en avant, par la profusion des pièces présentées, et les textes explicatifs en anglais sur ce sujet. A l'origine, un espace extérieur était consacré à la reconstitution grandeur nature d'unités d'habitations de ces groupes. Il a été laissé à l'abandon, bien que des manifestations y soient organisées, ponctuellement, à destination des visiteurs.

¹⁸ En 2014, au Hill Tribe Museum de Chiang Mai, deux étudiantes en langue travaillaient à la traduction des textes en anglais. J'ai moi même proposé une traduction en français des textes de présentation de populations montagnardes. Lors de mon dernier passage en 2018, la muséographie a évolué et les pièces de la collection sont désormais présentées sous vitrine, ce qui constitue une singulière avancée dans la conservation des pièces fragiles. Mais peu de changements ont été apportés aux textes de l'exposition permanente.

¹⁹ Malheureusement, ces textes ne s'appuient pas sur les travaux menés par le TRI. Les années de recherches du TRI sur les populations montagnardes sont inexploitées.

Les groupes minoritaires et les « Hill Tribes » : définitions

Entre 1970 et 1983, le Tribal Research Institute répertoriait les populations montagnardes dans 19 provinces et 76 districts et recensait 406.706 personnes. Durant cette période la population totale de la Thaïlande passait de plus de 34 millions en 1970, à plus de 49 millions en 1983.

A la fin des années 1990, Schliesinger (2000) recensait la population des groupes minoritaires en Thaïlande et leurs effectifs. D'après les données collectées en 1995 par le département de la santé publique, et présentées dans le tableau n°3²⁰, les groupes minoritaires représentaient une part importante de la population. Alors qu'en 2000 la population thaïlandaise comptait plus de 61 millions de personnes²¹, Schliesinger estime qu'environ 1,1 million de personnes, soit 2 % de la population vivant en Thaïlande, seraient des « non-tai ».

Comme on peut le constater dans le tableau n°3, les groupes minoritaires sont présents de manière plus ou moins importante sur le territoire thaïlandais. Les Karen, *sgaw* et *pwo* confondus, représentent le groupe le plus important présent en Thaïlande. « Parmi ces groupes, certains – les *H'tin*, *Karen*, *Khmu*, *Lawa* – sont d'implantation ancienne, tandis que d'autres – les *Akha*, *Hmong*, *Lahu*, *Lisu*, *Yao* – ont immigré récemment, aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles. » (Pesses, 2004 : 7). Les ethnies immigrées de Birmanie plus récemment, comme les Palaung, les Kachin et les Padong, ainsi que les Malbri, qui pourtant vivent depuis plus d'une centaine d'années dans les montagnes du Nord de la Thaïlande, ne sont pas reconnues en tant que « Hill Tribes ». Plusieurs autres groupes minoritaires, particulièrement le long de la frontière avec le Laos et le Cambodge et dans quelques provinces du Sud, ne sont pas non plus reconnus officiellement (Schliesinger, 2000).

²⁰ Sources : 1. Department of Public Welfare, Census of Hill Tribe Peoples in Thailand 1995, Bangkok 1995. 2. Tribal Research Institute, Service and Publicity Section, Chiang Mai 1995. 3. Estimated figures.

²¹ Source « ST » : « Statistical yearbook Thailand », n°47 (2000) has been used for the census figures for the years 1911 on wards ; and for the yearly figures since 1975.

**Tableau n°3 : Présentation des groupes minoritaires en Thaïlande, d'après Schliesinger
(2000).**

Groupe ethnique	Source	Population
Karen sgaw	3	245.000
Kui	3	180.000
Mon	3	120.000
Hmong	1	111.677
Karen pwo	1	105.000
Lahu	1	82.158
Akha	1	49.903
Htin	1	48.025
Mien	1	41.697
Lisu	1	31.463
So	3	30.000
Haw	1	19.773
Lawa	1	17.346
Seak	3	11.000
Khamu	1	10.198
Kaleung	3	8.000
Sea Gypsies	3	7.200
Cham	3	4.000
Chaobon	3	3.000
Kayah	3	2.500
Chong	3	2.000
Palaung	1	1.937
Mpi	3	1.500
Blang	3	1.200
Bisu	3	1.000
Pa-O	3	900
Bru	3	800
Lamet	3	600
Semang	3	600
Padong	2	500
Kha Hor	3	500
Thavung	3	500
Kachin	3	370
Gong	3	200
Mlabri	2	182
Parauk	3	105
Samtao	3	100
Kayaw	3	30
Total approximatif		1,1 million

Le terme « Hill Tribes » reste mal défini dans les usages officiels. En s'appuyant sur la définition donnée par le département de la santé publique en 1959, neuf groupes ont été regroupés sous ce terme : les Hmong, les Mien / Yao, les Lahu, les Lisu, les Akha, les Karen, les Lua, les H'tin et les Khamu. Le terme « Hill Tribes » désigne donc les « montagnards », les « Hill », que l'on peut traduire par collines et montagnes, étant situés à une altitude entre 500 et 2500 mètres. Ce terme reprend la distinction entre les habitants des plaines et ceux des montagnes faites par les thaïlandais eux mêmes. « *"Le terme «Hill Tribes" est une interprétation de la formule thaï "chao khao"²² ", habitants de la colline, ou "chao rai", les cultivateurs de clairières de riz sèches. L'autre moitié du diptyque est "chao na", les cultivateurs de champs irrigués des plaines. Ces contrastes se retrouvent dans "khon pa", les gens de la jungle, et "khon muang", les gens de la ville, avec la connotation de "sauvages" non "civilisés", "bruts" pas "raffinés".* » (Hanks, Hanks, et Tannenbaum, 2001 : 50, ma traduction). Dans le terme « *Chao Khao* » utilisé par les *Tai*, on retrouve une distinction liée au contexte géographique, et plus largement au mode de culture utilisé. La présence majoritaire de populations non-*tai* dans ces régions a conduit à reprendre ce terme « *Chao Khao* » pour désigner l'ensemble des ethnies montagnardes non-*tai*, cette distinction étant renforcée par la traduction anglaise *Hill Tribes*, qui n'était pas si clivante dans le terme « *Chao Khao* ».

De par son territoire et son histoire, le royaume²³ thaïlandais est hétérogène. C'est une société « multiethnique intégrée » (Goudineau et Vienne, 2011) qui s'est construite autour d'un mode de culture, d'une religion commune et de valeurs nationales. « *Celles-ci se traduisent notamment par la reconnaissance d'un pouvoir politique centralisé, par l'affichage d'une identité thaïe, par le respect de normes éthiques bouddhiques et par l'allégeance à la royauté qui symbolise cette unité* » (Goudineau et Vienne, 2011 : 443). Dans un article coécrit par les géographes Michel Bruneau, Alain Durand-Lasserre et l'économiste Marie Molinie (1977), l'espace national thaïlandais et la formation de la société sont analysés. Cette étude permet de comprendre l'organisation sociale et la place des montagnards en Thaïlande. Les chercheurs appuient la formation de la société thaïlandaise sur l'existence ancienne des classes. A l'origine, deux classes aristocratiques, les *Chao* et les *Nai*, sous l'autorité du roi, encadraient la population « *pour constituer une armée en temps de guerre et organiser les corvées auxquelles sont soumis*

²² Le terme *chao*, en thaï, signifie « les gens » ; et *khao* se traduit par « la colline ».

²³ La Thaïlande, aussi connue sous le nom de Siam, est une monarchie constitutionnelle depuis 1932. Le Roi est officiellement le chef de l'État. Dans la suite du texte j'évoquerai différents royaumes *Tais*, que les thaïlandais nomment : Prathet Thaï. Les royaumes de Sukhothaï, Lanna et Ayutthaya, recouvrent des périodes et des territoires distincts.

tous les paysans. » (Bruneau, Durand-Lasserve et Molinie, 1977 : 181). Les paysans sont divisés en deux groupes, les *Phrai*, hommes libres soumis au servage, et les *That*, les esclaves. « *Les moines bouddhistes constituent un ordre à part, non soumis aux corvées, mais confiné dans des fonctions uniquement religieuses, tout homme pouvant devenir bonze puis retrouver, quand il le désire, sa condition antérieure* » (Bruneau, Durand-Lasserve et Molinie, 1977 : 181). Les royaumes de Thaïlande obéissent à ce système, mais les communautés rurales villageoises conservent « *des survivances (lien de parenté, entraide collective) du mode de production tribal antérieur* » (Bruneau, Durand-Lasserve et Molinie, 1977 : 182).

L'organisation sociale thaïlandaise repose sur une hiérarchie sociale et religieuse. Au niveau national et régional, l'organisation des villages se construit sur ce principe. « *Au système d'autorité par emboîtement (le roi, les Chao, les Nai et leurs clientèles de Phrai et de That) correspond un système religieux prébouddhiste qui s'est conservé dans le bouddhisme Théravada, religion officielle de ces royaumes. Des génies, Phi, ont une assise territoriale et répondent à l'ordre social, caractérisé par une pyramide de clientèles. A la capitale (Muang²⁴ principal) et au roi ou prince correspondent le Phi Muang, génie du Muang, et le Lak Muang, poteau de bois symbolisant le pouvoir dynastique. Chaque province ou district (Muang) a son Lak Muang en parallèle avec l'autorité locale (Nai ou Chao). Chaque village (Ban) a son esprit (Phi Ban) symbolisant la communauté dirigée par son chef (Puyaiban). L'ensemble des maisonnées d'un Muang doit participer chaque année aux offrandes du Lak Muang, concrétisant ainsi l'unité territoriale sous l'autorité du Chao Muang résidant dans la capitale (Muang). Le culte de Phi est repris en compte par le bouddhisme et les pagodes les plus importantes sont dans la ville principale à proximité du Lak Muang.* » (Bruneau, Durand-Lasserve et Molinie, 1977 : 182). Régionalement, des adaptations ont été opérées afin d'intégrer les spécificités culturelles des populations locales, dont les minorités ethniques. « *Les ethnies montagnardes (Karen, Lawa) reversent au Chao Muang un tribut annuel en nature* » (Bruneau, Durand-Lasserve et Molinie, 1977 : 182).

Les populations montagnardes relèvent d'une notion ancienne qui prend en compte : « *les contingences du processus historique de formation de la nation thaïlandaise et de son identité. Il apparaît alors que ce que nous désignons comme minorités ethniques est une composante ancienne de l'organisation sociopolitique des populations de langues tai* »

²⁴ « *Muang signifie à la fois la ville et le territoire qu'elle contrôle, ainsi que principautés ou royaumes et provinces à l'intérieur de celui-ci (dans un rayon de deux journées de marche en principe).* » (Bruneau, Durand-Lasserve et Molinie, 1977).

(Goudineau et Vienne, 2011 : 444). Ce mouvement d'intégration-assimilation des populations « *a abouti à l'organisation politique des seigneuries comme des royaumes tai (Lan Na, Lan Xang, Sukhothai, etc.) et enfin à l'intégration de plusieurs d'entre elles dans ce qui deviendra le Siam puis la Thaïlande. C'est cette dernière phase du processus de formation d'une nation moderne et de son appareil d'État qui générera, au cours du XXe siècle et plus particulièrement après la Deuxième Guerre mondiale, pour certains groupes de montagnards en particulier, une situation objective de mise à l'écart des « minorités ethniques »* » (Goudineau et Vienne, 2011 : 445).

La mixité linguistique est un autre marqueur de la diversité du peuplement de la Thaïlande. « *90 % de la population parle aujourd'hui une langue "tai", avec des différences régionales marquées qui font distinguer dans cet ensemble les Thais du Centre (environ 35 %, qui parlent le thai dit "standard", enseigné dans les écoles), ceux du Nord-Est (environ 27 %, qui parlent le thai-isan, proche du lao), ceux du Nord (environ 10 %, souvent désignés comme khon muang mais aussi yuan ou lanna) et ceux du Sud (environ 8 %, désignés comme khon pak tai). Il faut aussi y inclure les quelques 7 % de citoyens chinois thaïlandais et sino-thais (issus de mariages mixtes), généralement bilingues, résidant pour l'essentiel dans les villes. Le reste de la population comprend à la fois les "groupes minoritaires", dont la condition d'immigrés reste évidente aux yeux et aux oreilles de la "majorité" thaïe, et les "montagnards", surtout présents dans le Nord.* » (Goudineau et Vienne 2011 : 445).

Après avoir été longtemps méconnus ou tout au moins laissés de côté, les montagnards sont devenus l'objet de toutes les attentions. Aujourd'hui, le gouvernement et les chercheurs connaissent bien les populations montagnardes, et les villageois anciennement implantés sont bien intégrés à la population locale. Néanmoins, pour beaucoup les *Chao Khao* sont encore vus comme des étrangers dans leur propre pays, ils ont d'ailleurs une place particulière en Thaïlande. Les neuf groupes montagnards reconnus par le gouvernement thaïlandais ont un statut légal différent de celui du reste de la société. Leur statut n'a cessé d'évoluer et nécessite d'être bien défini pour en comprendre la complexité. L'intégration de ces groupes à la nation thaïlandaise s'est faite par l'atténuation des différences existantes entre les *Tai* et les non-*tai*.

.II Intégration des Chao Khao en Thaïlande : citoyens ou immigrants illégaux ?

Jusqu'à récemment la Thaïlande ne reconnaissait pas officiellement de « minorités ethniques ». La légitimation des groupes minoritaires en tant que citoyens thaïlandais est une position récente du gouvernement. Lors de l'adhésion de la Thaïlande à la Convention internationale pour l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale²⁵, en 2003, l'État a fait un premier pas en reconnaissant une grande partie des groupes minoritaires thaïlandais. Bien que la Thaïlande connaisse et étudie depuis longtemps des différences linguistiques entre les habitants de son territoire, ce n'est qu'en 2011 qu'elle a présenté aux Nations Unies un rapport reconnaissant la diversité ethnolinguistique du pays. Dans ce rapport, l'Institut de recherche sur les langues et les cultures d'Asie de l'Université Mahidol identifiait 62 communautés ethniques présentes en Thaïlande depuis plus de cent ans mais qui n'avaient pas d'existence officielle dans ses cartes ethnolinguistiques. Pendant longtemps, les groupes minoritaires en Thaïlande ne possédaient pas de statut spécifique, à l'exception des *Chao Khao*. Jusqu'en 2017 l'État évitait de mentionner officiellement les groupes ethniques minoritaires présents sur son territoire. Ce n'est que dans le douzième plan quadriennal national de développement économique et social pour les années 2017-2021, présenté par le Bureau du Conseil national de développement économique et social²⁶ thaïlandais, qu'apparaît officiellement le terme « *Chattiphon* », qui signifie « race » ou « ethnie ». Pour la première fois, un texte officiel insiste sur les droits des ethnies, le respect de leur mode de vie, de leur culture et de leur sagesse locale. Ce plan de développement économique et social évoque également des projets de « tourisme ethnique », notamment auprès des populations montagnardes, qui représentent un grand potentiel économique pour la région Nord du pays.

L'opacité qui entoure la situation des *Chao Khao* rend leur statut légal complexe à comprendre. Selon la date de leur arrivée sur le territoire, et leur enregistrement auprès des autorités, tous les *Chao Khao* n'ont pas le même statut légal. Il existe plusieurs documents d'identité délivrés par le gouvernement thaïlandais. C'est pourquoi il faut revenir sur les processus d'implantation des *Chao Khao*.

25

La Convention internationale pour l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale est une convention des Nations Unies, adoptée le 21 décembre 1965 et entrée en vigueur le 4 janvier 1969. La Thaïlande a signé cette convention le 28 janvier 2003.

²⁶ Le Bureau du Conseil national de développement économique et social a été créé en 1950 pour faire au gouvernement des recommandations économiques au niveau national. Le premier plan de développement économique et social date de 1961.

Implantation des *Chao Khao* en Thaïlande : migration ancienne ou récente ?

L'histoire de la Thaïlande ne permet pas d'identifier des groupes homogènes sur le territoire thaïlandais. Chaque village s'est construit sa propre identité, reposant sur des différences régionales, linguistiques et socio-économiques. « *Pourtant l'évidence de différentes identités culturelles en présence, rapportée à une multitude de micro-histoires, reflète aussi une diversité liée à la complexité des processus ayant abouti à la dispersion actuelle dans l'espace des peuples et des cultures. Devant l'existence de ces différences, difficilement contestables, les autorités ont identifié comme relevant des Chao Khao d'abord neuf groupes ethniques, puis dix avec les chasseurs-cueilleurs Mlabri, partagés en deux sous-ensembles selon leur mode d'adaptation à l'environnement et selon leur système de culture. Cela non sans arbitraire, là encore, puisque ces populations sont souvent désignées officiellement par une dénomination exonyme, c'est-à-dire différente de celle qu'elles utilisent elles-mêmes, et que certaines, bien qu'apparentées de fait culturellement et linguistiquement, ne se perçoivent pas forcément comme relevant d'un même ensemble* » (Goudineau et Vienne, 2011 : 454). Les regroupements de populations montagnardes initiés par les chercheurs du Tribal Research Institute ne correspondent pas toujours à l'idée que ces groupes ont sur les liens qui les unissent. Les études ne prennent pas en compte les spécificités de ces populations comme éléments « identitaires », mais plutôt en ce qui les distinguent des *Tai*. Les thaïlandais ne leur reconnaissent pas toujours un nom, et préfèrent utiliser une dénomination exonyme. Notons que les Karen se désignent par le terme *Pwa Ka Nyaw*, auquel peut être ajoutée une distinction en fonction du sous-groupe auquel ils appartiennent ; *Sgaw* ou *Pwo*. La recherche scientifique essaye d'utiliser le plus souvent des ethnonymes, qui sont des endonymes²⁷, pour désigner les populations dont elle parle, comme c'est le cas pour les Akha, les Lahu, les Lisu et les Hmong. Mais il reste des exceptions, comme les Karen.

L'utilisation actuelle du terme « *Chao Khao* » repose sur des données linguistiques ou historiques. L'ethnolinguistique classe les langues parlées par les *Chao Khao* en trois grandes familles distinctes de celle parlée par les *Tai*, « *austroasiatiques de la branche mène-khmère (Lawa, Htin, Khmu, Mlabri), tibéto-birmanes (Akha, Lahu, Lisu et Karen) et miao-yao (Mien).* » (Goudineau et Vienne, 2011 : 455). Le second point évoqué par Goudineau et Vienne concerne les phases de migrations des *Chao Khao*. L'histoire tend à légitimer certains groupes plus anciens que d'autres, perçus comme « autochtones », tels les Lawa, les Htin, les Khmi. Des groupes

²⁷ L'endonymie est le fait, pour un nom, d'être employé régulièrement et couramment par une population pour se désigner elle-même ou l'endroit où elle vit dans sa propre langue, ce nom est l'endonyme.

« dont la migration dans le Nord de la Thaïlande ne remonte pas en deçà du XIXe siècle. [...] Ils formaient avec les Karen, arrivés sans doute peu avant le VIIIe siècle, le substrat du système montagnard à l'époque des princes de Chiang Mai. » (Goudineau et Vienne, 2011 : 454). Les groupes issus de migrations plus récentes, à savoir les Lahu, les Akha, les Lisu, les Yao et les Hmong, seraient venus de Chine, suivant différents itinéraires. Les périodes de migrations des populations montagnardes sont des marqueurs forts de l'appartenance à la population thaïlandaise. « On signalera aussi que, bien qu'appartenant aux mêmes entités ethniques, les populations d'immigration récentes (après 1975) ne sont pas reconnues comme Chao Khao mais comme occupants illégaux, ressortissants étrangers (quand bien même ils ne relèveraient d'aucune nationalité) dont la vocation est d'être reconduits aux frontières manu militari. » (Goudineau et Vienne, 2011 : 454).

La nationalité thaïlandaise pour les *Chao Khao* : une démarche complexe

L'acquisition de la nationalité thaïlandaise par les populations « non-tai » est une question complexe car elle englobe plusieurs groupes minoritaires dont les *Chao Khao* forment l'essentiel. Malgré une volonté d'uniformisation de la société, la nationalité thaïlandaise n'est pas accordée de la même manière à toutes les personnes nées et vivant en Thaïlande. D'après Goudineau et Vienne, il n'existe qu'une seule carte d'identité *bad badchamtoua pachachon*, mais d'autres documents d'identification *bad samlouad* ou *bad sathana* coexistent (Goudineau et Vienne, 2011 : 444, note 2). Les institutions de recherche, dont le TRI, admettent généralement trente-huit groupes ethnolinguistiques non-tai présents en Thaïlande. Ces groupes sont le fruit d'immigrations anciennes ou récentes. Ils ont le même statut que les *Chao Khao*, mais sont beaucoup moins représentés. Nous parlerons ici préférentiellement des populations montagnardes, mais le processus de nationalisation de ces minorités est le même pour tous. Pinkaew Laungaramsri évoque la complexité des cartes d'identités thaïlandaises. « Depuis 1967, il y a eu au moins 17 types différents de cartes d'identité imposés aux différents groupes d'immigrants qui sont entrés en Thaïlande à des périodes différentes et pour des raisons différentes. Le système de désignation d'identité par carte est plutôt chaotique, incohérent et arbitraire. Bien que différentes dates limites d'entrée en Thaïlande aient été définies pour différencier les citoyens thaïlandais et non thaïlandais, les types d'immigrants ont été classés de façons inégales, en utilisant des critères aléatoires d'appartenance ethnique, d'idéologie politique ou d'altitude. » (Laungaramsri, 2014 : 20, ma traduction).

Aujourd'hui on trouve deux sortes de documents d'identité en Thaïlande, une carte bleue et l'autre rose. La carte d'identité thaïlandaise officielle, de couleur bleue, existe depuis 1982²⁸, elle reconnaît à son porteur le statut de citoyen, et toutes les prérogatives qui lui sont associées. La nationalité thaïlandaise offre de nombreux avantages à ses possesseurs : « *La nationalité thaïe donne à son possesseur la possibilité de quitter son village ou le camp de réfugiés en toute liberté et de pouvoir travailler en Thaïlande en toute légalité.* » (Spiewak, 2006 : 96).

La carte d'identité nationale bleue est un document bilingue (thaï et anglais). On y trouve les principales informations d'identification concernant son porteur : nom de famille, prénom, date de naissance, adresse et photo. Un numéro à 13 chiffres vient compléter la carte. Ce numéro, attribué à la naissance, permet d'identifier la personne, et est nécessaire à la plupart des démarches administratives²⁹. Ce numéro d'identification distingue les différents modes d'enregistrements, en s'appuyant sur le premier chiffre de ce numéro. Le tableau n°4 récapitule les différents modes d'enregistrements.

Tableau n°4 : Conditions d'attribution du numéro d'identification de la carte d'identité thaïlandaise, d'après le site d'avocats thaïlandais http://www.isaanlawyers.com	
1	Ressortissants thaïlandais, nés depuis le 1 ^{er} janvier 1984, dont les parents ont enregistré leur naissance dans les 15 jours.
2	Ressortissants thaïlandais, nés depuis le 1 ^{er} janvier 1984, dont les parents ont enregistré leur naissance en retard.
3	Ressortissants thaïlandais et étrangers, avec des cartes d'identité dont les noms apparaissent dans le recensement avant le 31 mai 1984.
4	Ressortissants thaïlandais et étrangers, avec des cartes d'identité dont les noms apparaissent dans le recensement avant le 31 mai 1984, mais qui n'avaient pas auparavant de numéro d'identification.
5	Ressortissants thaïlandais dont le nom a été ajouté au recensement plus tard en raison d'une erreur.
6	Personnes entrées illégalement dans le pays, ou entrées légalement dans le pays mais avec l'intention de rester temporairement dans le pays.
7	Enfants de personnes entrées illégalement dans le pays, ou entrés légalement dans le pays mais avec l'intention de rester temporairement dans le pays.
8	Personnes de nationalité étrangère ayant acquis la nationalité thaïlandaise après le 1 ^{er} mai 1984.

²⁸ Un historique et une description des documents d'identités officiels est disponible sur le site d'avocats thaïlandais <http://www.isaanlawyers.com>.

²⁹ Un second document, le *Ta Bian Baan*, complète la carte d'identité et certifie son adresse officielle. Il est de couleur bleue pour les personnes de nationalité thaïlandaise, et jaune pour les étrangers.

La reconnaissance d'un statut est fixée en fonction de la date d'entrée de la personne sur le territoire thaïlandais, ou tout du moins de son enregistrement par les autorités thaïes. Il existe trois statuts, déterminés par la date de recensement des personnes. Il peut donc exister de grandes différences entre les *Chao Khao*, même au sein d'un seul groupe³⁰. Un premier recensement datant de 1974 donnait aux minorités ethniques la nationalité thaïlandaise. Dans les années 1980, un recensement a enregistré tous les montagnards qui n'avaient pas été enregistrés auparavant. Ils ont obtenu un certificat d'habitation temporaire et une carte d'identité bleue les identifiant comme montagnards, et ils figurent sur le registre de la population nationale. Les personnes concernées ont donc un statut intermédiaire entre la nationalité thaïlandaise et l'illégalité.

Les *Chao Khao*, arrivés en Thaïlande en tant que réfugiés politiques, entrés illégalement avant 1985 ont le statut d'étranger et détenaient une carte d'identification de couleur verte. « *Ils ont un droit de séjour permanent dans le pays et le droit d'engager des procédures pour obtenir la nationalité thaïe.* » (Spiewak, 2006 : 96). Elle a été remplacée en 2007 par un document de couleur rose, destiné aux étrangers résidant sur le territoire thaïlandais. Il s'agit d'une carte d'identification plus restrictive que la bleue. Ce type de documents porte des mentions particulières, comme « montagnard », et limite les déplacements sur le territoire. Elle définit quatre sortes d'étrangers : ceux ayant une résidence permanente en Thaïlande, les enfants pouvant vivre en Thaïlande, les étrangers vivant en Thaïlande pour le travail et ceux qui sont entrés illégalement en Thaïlande. Certains sans-papiers ne pouvant justifier de leur statut sont considérés comme apatrides et peuvent prétendre à cette carte en attendant la régularisation de leur situation et l'obtention d'une carte nationale d'identité.

En 2016, l'UNHCR ou HCR (Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés) dénombrait 438.821 personnes enregistrées comme apatrides en Thaïlande. « *En Thaïlande, de nombreux apatrides et autres personnes qui risquent d'être confrontées à ce problème proviennent de régions où les frontières nationales ont été modifiées, laissant sans réponse la question de leur nationalité. Certaines de ces personnes appartiennent à des « tribus montagnardes » vivant dans des régions isolées avec un accès limité aux informations concernant les procédures liées à la nationalité et qui, dans le passé, ont vécu sans être enregistrées ou sans documents d'identité.* » (Jedsadachaiyut et Al-jasem, 2016). Devant ce

³⁰ Aujourd'hui sur mon terrain, la majeure partie des habitants des villages karen possèdent une carte d'identité thaïlandaise, bleue. Cependant, dans les villages frontaliers de la Birmanie, plusieurs familles n'ont pas la nationalité thaïlandaise. Elles ont immigré depuis la Birmanie, et ne sont reconnues par aucun des deux états. Apatrides, elles ne possèdent, en Thaïlande, qu'une carte d'identification, rose, leur permettant de se déplacer dans la région.

constat fait par les ONG et le HCR, le gouvernement thaïlandais a changé ses lois sur le sujet. En 2015, le porte parole du HCR, William Spindler déclarait : « *Reconnaissant l'existence du problème, les autorités thaïlandaises ont créé un cadre juridique régissant l'accès à la nationalité dans la Stratégie nationale de 2005 sur l'administration du statut légal et des droits des personnes, et ont également modifié la législation du pays en 2008 pour améliorer l'accès à la nationalité pour certains groupes ethniques résidant de longue date en Thaïlande.* ».

La Thaïlande a mis du temps à recenser l'ensemble de la population pouvant prétendre à la nationalité thaïlandaise, et n'a pas fini de régler ce problème. Pour les *Chao Khao* vivant en marge de la société, dans les zones frontalières, et éloignés des structures administratives, il est encore difficile de posséder un document officiel. Les *Chao Khao* qui ne peuvent pas justifier de leur nationalité ne peuvent avoir accès ni à l'éducation, ni aux soins, ni aux prestations sociales, ni au droit de vote. La possession de ces documents n'est donc pas simplement un enjeu politique, mais permet de mener une existence légale et de jouir de tous ses droits. La difficulté à obtenir des documents d'identité légaux est très présente chez les *Chao Khao*, notamment chez les Karen. Un père des MEP me racontait comment de jeunes Karen de son église qui en étaient dépourvus en avaient acheté illégalement. Sans ces papiers, les jeunes gens ne pouvaient ni poursuivre des études supérieures ni chercher un travail légal. Ces jeunes Karen nés en Birmanie, ou en Thaïlande de parents birmans ou n'ayant simplement jamais été recensés, n'avaient aucune existence légale. Il s'agissait donc de s'en procurer une. Les jeunes reprenaient l'identité d'un enfant thaïlandais, né la même année qu'eux, dont le décès n'avait pas été déclaré. Grâce à un investissement de plusieurs milliers de bahts, et avec la complicité de la famille du défunt, les jeunes se rendaient à l'administration pour faire établir les documents d'identité. La distance des villages avec les bureaux administratifs et la complexité des démarches rendaient cette situation possible. Selon le père missionnaire, beaucoup de personnes avaient obtenu leur carte d'identité grâce à ce processus. Pour les *Chao Khao*, l'acquisition de la nationalité thaïlandaise comporte un enjeu économique, afin de pouvoir se déplacer et travailler en Thaïlande, c'est la première étape de l'intégration des groupes minoritaires à la société thaïlandaise.

En 2015, la Thaïlande annonçait que plus de 18.000 personnes s'étaient vu accorder la nationalité thaïlandaise, au cours des trois dernières années. Elle s'inscrit en cela dans la campagne mondiale pour mettre fin à l'apatridie d'ici 2024, menée par le HCR. Le nombre d'apatrides sur le sol thaïlandais reste néanmoins important, plus de 400.000 personnes en 2015.

Intégration-Assimilation des *Chao Khao* : un processus de « thaïsation »

Si l'acquisition de la nationalité thaïlandaise est importante dans l'intégration des groupes non-*tai* à la société, elle n'est pas suffisante. L'État mène depuis plusieurs années une campagne de développement sur l'ensemble de son territoire, en facilitant l'accès à l'éducation des jeunes générations, en favorisant le désenclavement des villages montagnards, et en impliquant tous les villageois dans un processus démocratique local. Le pouvoir politique soumet ces groupes à « *un processus d'intégration-assimilation nationale, soit à une « thaïsation » progressive* » (Goudineau et Vienne, 2011 : 444).

Jusqu'à récemment, certains villages *Chao Khao* ne possédaient pas d'école, et, de fait, une grande partie des générations précédentes n'a pas été scolarisée. D'ailleurs, les écoles des villages de montagnes sont de construction récente, datant des dix dernières années, et les fonds nécessaires à la construction proviennent souvent d'associations caritatives. Même si encore aujourd'hui l'enseignement dispensé dans les écoles de montagnes n'est pas comparable à celui des grandes agglomérations, presque tous les enfants peuvent se rendre à l'école. L'école publique inculque aux élèves une bonne maîtrise de la langue et des coutumes thaïlandaises, leur fournissant une langue véhiculaire et la connaissance des us et coutumes thaïlandais. Ces atouts leur offrent une possibilité d'avenir en dehors du village.

Depuis plusieurs années l'État entreprend de grands travaux urbains sur l'ensemble du territoire. Des routes goudronnées sont construites, et les habitations sont raccordées à l'eau courante et à l'électricité. Ces dix dernières années l'accès à internet s'est généralisé du fait de la couverture réalisée par les opérateurs téléphoniques. L'ensemble de ces avancées technologiques contribue à l'ouverture des villages isolés. Les *Chao Khao* ne restent plus entre eux, mais commercent plus facilement avec les *Tai*, et s'installent de plus en plus dans les villages des plaines. Le Projet Royal agricole mis en place par le Roi Bhumibol en 1969 est né de la préoccupation de la famille royale de reconvertir les cultures d'opium en cultures vivrières, et a largement contribué à cette intégration économique. Ce projet encourage les habitants de la région, et plus particulièrement les minorités ethniques, à obtenir « *des revenus réguliers et de les empêcher de détruire les ressources naturelles et de cultiver l'opium mais aussi les intégrer tous à participer à l'économie du pays* ». (Feuilles Missionnaires, 1997 : 4). En plus de la formation dispensée, le projet propose de nouveaux circuits de distribution aux montagnards, et la certitude de vendre une partie de leur récolte.

L'intégration des *Chao Khao* passe également par le processus politique. La plupart des villages de montagne sont aujourd'hui reconnus par le gouvernement, et intégrés dans un processus démocratique à l'échelle locale et régionale. Un chef de village est élu localement pour faire le lien avec les autorités régionales. Il organise les activités officielles du village, et en réfère par écrit aux autorités régionales. Les villageois participent également à l'élection des représentants du district.

L'ensemble de ces initiatives mises en place par le gouvernement vise à intégrer les populations minoritaires au reste de la société. Quelquefois ces mesures ont été perçues comme une tentative d'assimilation visant à faire disparaître les particularités de chaque groupe. Cependant, le fonctionnement local, particulièrement dans les villages, intègre les particularismes de chaque groupe. Dans les écoles, des cours de culture locales sont dispensés. Le vendredi, les élèves et leurs professeurs sont libres de porter une tenue représentative de leur région ou de leur groupe. Cette mesure vestimentaire est appliquée par les fonctionnaires dans l'ensemble du pays. Le fonctionnement des villages est une bonne image de la cohabitation du système thaïlandais et de celui propre à chaque groupe. Les décisions relatives à la vie de la communauté sont prises au sein d'un conseil qui rassemble le chef, les anciens et les sages du village.

Goudineau et Vienne faisaient ce constat : les Karen, comme le reste des *Chao Khao*, situent sur le même plan l'identité nationale et l'identification à leur culture d'origine ; pour eux il n'y a pas là de contradiction. De ce fait, « *les montagnards cherchent à échapper à ce dilemme politique en refusant de se laisser enfermer dans une catégorie sociale de minorité ethnique, d'en subir les contraintes économiques et sociales et d'en supporter les contradictions.* » (Goudineau et Vienne, 2011 : 472). Les *Chao Khao* sont tiraillés entre l'affirmation de leur appartenance à un groupe et la volonté d'être citoyen thaïlandais. Leur degré d'attachement à l'un ou l'autre varie selon leur histoire familiale et personnelle.

Les minorités ethniques réfugiées en Thaïlande

La relative stabilité politique et la prospérité économique de la Thaïlande, par rapport à ses voisins, ont généré, ces dernières décennies, un afflux relativement important de réfugiés politiques ou de migrants économiques. La Thaïlande a accueilli ses premiers réfugiés en 1975 lors des guerres indochinoises. Des centaines de milliers de personnes ont alors fui le Cambodge, le Laos et le Vietnam. Jusqu'en 1992, à la frontière khméro-thaï, plusieurs camps ont accueilli les

réfugiés cambodgiens. Au Nord, à la frontière laotienne, des camps abritaient des réfugiés jusqu'en 2009 où la Thaïlande a lancé un processus de rapatriement des Hmong vers le Laos.

Les camps de réfugiés présents actuellement en Thaïlande³¹, sont établis pour la plupart depuis 1984 sur la frontière birmano-thaï. Les minorités ethniques fuient la junte birmane qui les discrimine en raison de leur appartenance à un groupe minoritaire, à un parti politique d'opposition ou de leurs croyances religieuses. Elle refuse également l'indépendance à ceux qui la demandent, comme les Karen ou les Shan. En 2011, un rapport de l'Assemblée Nationale Française estimait la population de ces camps aux environs de 150.000 réfugiés³² « *principalement issus de l'ethnie Karen, vivent aujourd'hui dans les neuf camps situés à la frontière thaïlandaise. [...] Depuis quelques années, les nouveaux arrivants sont aussi des personnes fuyant la répression birmane sans considération ethnique.* » (Blum et Gorce, 2011 : 16).

³¹ En juin 2018, huit camps de réfugiés subsistent en Thaïlande, tous situés le long de la frontière birmane, contre dix il y a encore deux ans.

³² En 2013 un tiers des réfugiés avait quitté les camps, par rapport à 2011.



Carte n°2 : Camps de réfugiés en Thaïlande à la frontière birmane

Au début de l'année 2011, le gouvernement thaïlandais lançait le projet d'un plan de fermeture des camps de réfugiés, certains installés depuis plus de 20 ans, projet qui a été mis à exécution dans les années qui ont suivi. La vie dans les camps de réfugiés est placée sous le contrôle de l'UNHCR, ces camps fonctionnent grâce au soutien des ONG étrangères. Un rapport du HRW (Human Rights Watch)³³, disponible sur internet, exposait la situation des camps de réfugiés, « *La plupart des camps se trouvent dans des régions montagneuses isolées, accessibles uniquement par des chemins de terre. Certains sont surpeuplés et les moyens de subsistance de base, tels la nourriture et les tentes, ont été réduits du fait que les bailleurs de fonds internationaux ont reporté leur attention sur des programmes d'aide à l'intérieur de la Birmanie* » (2012).

Bien que la Thaïlande ait une longue tradition d'accueil des réfugiés, leur statut légal n'est pas clair. La Thaïlande n'étant pas signataire de la Convention de 1951 des Nations Unies concernant le statut des réfugiés, leurs droits sont presque inexistants. Dans son rapport, HRW fait le constat de la précarité des réfugiés, « *la politique suivie par la Thaïlande vis-à-vis des réfugiés n'a pas de fondement juridique et met les réfugiés de toutes nationalités en situation d'être exploités ou arbitrairement arrêtés et expulsés.* » (Human Rights Watch, 2012). On distingue trois types de réfugiés : ceux qui bénéficient d'un statut reconnu par l'UNHCR, qui sont une minorité, les demandeurs d'asile et les travailleurs migrants. En 2015, 127 000 personnes vivaient dans ces camps le long de la frontière birmane, 88 000 d'entre elles étaient enregistrées et 8000 étant des demandeurs d'asile³⁴. Toutefois, la politique thaïlandaise considère que le statut de réfugié ne peut s'appliquer aux ressortissants birmans se trouvant hors des camps. « *Les autorités traitent les réfugiés qui quittent les camps comme des immigrants illégaux, passibles d'arrestation. La police thaïe, les soldats ou les membres des groupes paramilitaires qui appréhendent des résidents des camps hors des limites de ces camps choisissent soit de les y renvoyer, souvent après avoir exigé d'eux l'accomplissement d'un travail ou des pots-de-vin, soit de les conduire dans l'un des Centres de détention pour immigrants illégaux de Thaïlande, d'où ils sont renvoyés en Birmanie.* » (Human Rights Watch, 2012). Sans le statut de réfugiés, ils sont donc en situation illégale, à moins qu'ils ne se présentent comme des travailleurs migrants. Cependant, pour obtenir ce statut, ils doivent se soumettre « *à des procédures coûteuses, difficiles et souvent entachées de corruption* » (Human Rights Watch, 2012).

³³ « *Le traitement par la Thaïlande des réfugiés et des demandeurs d'asile est improvisé et inadéquat* », Human Rights Watch, septembre 2012.

³⁴ Source : <https://info.arte.tv/fr/limmigration-birmanic-en-thaïlande>, Laure Siegel, 8 décembre 2016.

Des réfugiés sans perspectives locales

Les camps de réfugiés étaient, à leurs débuts, considérés comme des dispositifs temporaires, ils ont peu évolués depuis presque trente ans. Les réfugiés vivent dans des conditions précaires, sans accès à l'eau courante et avec un accès minimal aux soins. Les ONG internationales leur procurent de la nourriture que la culture de petits potagers et l'élevage de petits animaux leur permet d'agrémenter. L'accès à l'éducation est très restreint et dépend uniquement des actions des ONG. Certains cours sont dispensés dans la langue maternelle des réfugiés, et d'autres dispensés en anglais par des bénévoles des ONG. Bien que de nombreux enfants soient nés et aient grandi dans ces camps, ils n'ont aucune perspective d'évolution et d'intégration à la société thaïlandaise. Les réfugiés qui ont choisi de se débrouiller en dehors des circuits légaux et caritatifs sont installés le long de la frontière, mais vivent dans des situations précaires. Ils n'ont pas de droits, trouvent difficilement du travail et risquent d'être renvoyés en Birmanie. Leurs enfants, sans pièces d'identité, sont dans la même situation et ne peuvent, eux non plus, avoir accès à l'éducation.

Une des alternatives à la vie des camps était la réinstallation dans un pays tiers. Selon un Rapport de l'Assemblée Nationale Française daté de 2011, on estime à environ 50 000 le nombre de réfugiés ayant migré vers l'Australie, le Canada, ou les États-Unis. Mais cette opportunité n'étant offerte qu'aux jeunes en bonne santé, des familles ont été confrontées à la question de la séparation. De plus, si une migration entre la Birmanie et la Thaïlande, aux traditions et au contexte social proches, n'entraîne que peu de changements, une migration lointaine, vers un autre continent, peut provoquer un véritable bouleversement.

Le changement de régime en Birmanie en 2011, et la mise en place d'un gouvernement civil ont entraîné plusieurs accords de cessez-le-feu. La Thaïlande et les ONG estiment donc que la situation en Birmanie est stable et ont entamé un plan de retour des réfugiés dans leur pays. Cependant, en quittant leur pays, les réfugiés ont aussi abandonné leur terres, seul moyen de subsistance, lesquelles leur ont été confisquées. Les plus jeunes n'ont jamais connu ce pays. Il est donc difficile pour eux de s'y projeter et d'y envisager un avenir.

La position de la Thaïlande vis à vis des réfugiés est de leur apporter une aide d'urgence pour les mettre hors de portée du danger. Mais elle n'a jamais eu vocation à accueillir et intégrer ces populations sur son sol. Elle a toujours encouragé l'installation dans des pays tiers, ou le retour dans le pays d'origine. L'attribution de la nationalité thaïlandaise pour les *Chao Khao* a toujours été faite pour régulariser la situation des personnes considérées comme thaïlandaises,

car implantées depuis longtemps dans le pays. Il reste cependant une large frange de la population qui ne bénéficie ni du statut de réfugié, vivant dans les camps, ni de celui de citoyen thaïlandais. Ce sont des sans-papiers, immigrants illégaux ou non pris en compte par le recensement.

Être ou ne pas être thaïlandais, la place des populations montagnardes en Thaïlande

Les populations montagnardes, les *Chao Khao*, comme les appellent les *Tai*, sont un sujet politique. Là où la géographie n'avait dressé qu'une montagne, ou fait couler une rivière, la politique de la Thaïlande et des États voisins divise les groupes installés dans des zones frontalières. Le gouvernement cherche à contrôler les flux migratoires et à intégrer les populations installées de longue date.

Le gouvernement thaïlandais encourage habituellement les réfugiés à un retour dans le pays d'origine ou l'installation dans un pays tiers. Les *Chao Khao* réfugiés n'ont pas vocation à devenir des citoyens thaïlandais. Les *Chao Khao* d'implantation ancienne bénéficient d'une politique d'intégration à travers la scolarisation et les programmes de développement. Cependant une frange de la population ne correspond à aucune des deux catégories. Du point de vue légal ces populations sont apatrides, mais sont tolérées dans les zones de peuplement des *Chao Khao*.

Le gouvernement thaïlandais cherche à créer une société homogène, partageant une histoire, une langue et des valeurs communes. Les mesures mises en place par le gouvernement ont pour but de faire des *Chao Khao* des citoyens thaïlandais, par une « thaïsation » allant parfois jusqu'à nier les particularismes de chaque groupe. Toutefois, ces particularismes sont exploités dans une démarche touristique à visée économique. Les *Chao Khao* évoluent entre l'affirmation de leur appartenance à un groupe minoritaire, et la volonté de devenir citoyens thaïlandais.

CHAPITRE 2 : LES *CHAO KHAO* EN THAÏLANDE, UN ENSEMBLE HÉTÉROGÈNE

Afin de comprendre le contexte dans lequel évoluent les Karen, il est nécessaire de présenter la situation des *Chao Khao*, dont l'environnement et le parcours historique et migratoire en Thaïlande est proche de la leur. Les Karen (*sgaw* et *pwo* confondus) forment le groupe le plus important, suivis des Hmong, des Lahu, des Akha, des Mien et des Lisu. Chaque groupe parle sa propre langue, incompréhensible pour ses voisins, et possède sa propre culture. Les thaïlandais eux-mêmes sont peu au fait de la situation des *Chao Khao*, au contraire des scientifiques qui ont étudié ces sociétés et leurs modes de vie. En m'appuyant sur leurs travaux, je retracerai ici, succinctement, l'origine, l'implantation en Thaïlande, le calendrier, le mode de vie et les croyances de ces groupes.

I Origines et migrations des *Chao Khao*

Les groupes montagnards ont en commun un long parcours migratoire. Ces peuples ont commencé leurs périples dans les régions du Tibet, de la Mongolie et de la Chine. Ils sont entrés en Asie du Sud-est par le Sud de la Chine, puis en Birmanie, au Laos, au Vietnam et en Thaïlande. Chaque groupe a une histoire et des périodes de migrations différentes. Les Karen ont quitté depuis longtemps leur pays d'origine de manière irréversible, alors que d'autres comme les Lahu, les Hmong, les Akha et les Mien sont encore très présents dans le leur. Au sein d'un même groupe montagnard, il existe plusieurs périodes de migrations. Certaines familles sont implantées en Thaïlande depuis plusieurs générations, alors que d'autres sont arrivées plus récemment.

Les Karen, venus de régions proches de la Mongolie et du Tibet, sont issus d'immigrations anciennes. Selon les traditions, les Karen viendraient d'une région nommée *Thibi Kawbi* proche de la Mongolie, en transitant par les rives du « fleuve Jaune » et la province du Yunnan en Chine³⁵. Les Karen sont présents depuis longtemps en Thaïlande, Ronald Renard (2014) situe l'arrivée des premiers locuteurs de langue karen dans la vallée de Chiang Mai, entre le XIII^{ème} et le XVIII^{ème} siècle. L'origine du groupe lahu est plus floue. Goudineau et Vienne situent leur première migration depuis le Tibet vers le Sud du Yunnan au début de l'ère chrétienne. Walker (1975) estime que « *la province chinoise du Yunnan [...] reste leur centre de*

³⁵ L'origine géographique des Karen sera traitée plus amplement dans le chapitre 3. Pour plus d'informations voir Bourdery (2007).

population ». Par la suite, une partie des Lahu émigrèrent de Chine vers d'autres pays d'Asie du Sud-est : « pendant le dix-neuvième siècle [ils] ont commencé à se déplacer vers le Sud dans les territoires qui font maintenant partie de la Birmanie et du Laos et, par la suite, dans ce qui est aujourd'hui la région Nord du Royaume de Thaïlande. Il y avait deux principaux motifs d'expansion sur les frontières de l'empire du Milieu : un désir d'échapper à des mesures impériales de « pacification » les désignant comme « barbares » des régions frontalières, et la nécessité de trouver de nouvelles terres agricoles alors que les sols du Sud du Yunnan étaient épuisés. » (Walker, 1975 : 221, ma traduction). L'étude de ces migrations a évolué. Actuellement on considère que la seconde vague de migration vers les pays frontaliers du Sud du Yunnan se situerait plutôt au dix-septième siècle : « Au cours du XVIIe siècle, [...] certains groupes auraient migré vers le Laos (Luang Namtha), tandis que d'autres seraient venus s'implanter en Birmanie (Kentung) puis dans le Nord de la Thaïlande, dans les provinces de Chiang Rai et Chiang Mai vers 1875. [...] En Thaïlande, les Lahu sont installés dans six provinces du Nord, mais essentiellement dans celles de Chiang Mai et Chiang Rai. » (Goudineau et Vienne, 2011 : 461).

Plusieurs vagues de migrations ont permis aux Lisu et aux Hmong de s'implanter en Thaïlande. Les premières migrations datent du XIX^{ème} siècle et ont repris après la seconde guerre mondiale. Les Lisu pensent être originaires du Tibet, où la rivière Salouen prend sa source. La date de l'immigration des Lisu en Thaïlande est difficile à déterminer. Edward Hope (1974) indique avoir rencontré des Lisu âgés affirmant qu'en 1905 ils vivaient déjà dans la région de Fang (Nord de la Thaïlande, à la frontière Birmane). Il a établi que les quatre premières familles lisu sont arrivées dans la région de Doi Chang en 1921 et que quinze autres familles les ont rejointes l'année suivante (Hope, 1974). La principale vague de migration date de la fin de la deuxième guerre mondiale. On recense aujourd'hui environ 150 villages lisu dispersés sur neuf provinces, la majorité se trouvant dans la province de Chiang Mai. En 2011, la population lisu en Thaïlande était estimée à environ 38.000 personnes (Goudineau et Vienne, 2011 : 459). En s'appuyant sur les légendes hmong, Lewis et Lewis estiment que ceux-ci sont arrivés en Chine par les hautes steppes du Tibet, de Sibérie et de Mongolie. Les annales chinoises indiquent que les ancêtres des Hmong pourraient avoir vécu sur les bords du Fleuve Jaune il y a quelques 3.000 ans. On distingue trois périodes de migration, du XVIII^{ème} au XIX^{ème} siècle, pendant lesquelles ils étaient en conflit armé avec les Chinois, et qui culminent vers 1870 avec la disparition des « Hmong indépendants » en tant qu'entité combattante. A la fin du XIX^{ème} siècle, selon leurs propres dires, plusieurs villages hmong étaient installés en Thaïlande (Lewis et Lewis, 1988 :

102). Pendant la seconde guerre mondiale, le gouvernement chinois a essayé de leur interdire de parler leur langue et de porter leurs vêtements « traditionnels ». Cette politique a exacerbé leur détermination à rester indépendants, et entraîné une large dispersion dans les provinces chinoises. En 1983, plus de quatre millions de Hmong vivaient toujours en Chine. Aujourd'hui, les Hmong installés en Thaïlande sont présents dans 250 villages, répartis sur treize provinces. En 2011, la population hmong en Thaïlande était estimée à 155.000 personnes (Goudineau et Vienne, 2011 : 463).

Les Akha et les Mien, venus de Chine, sont d'immigration plus récente et sont aujourd'hui présents dans le Nord de la Thaïlande. Les recherches menées par le TRI situent l'origine géographique des Akha dans un territoire autonome du Tibet, dans le bassin de Tai Huay Suay³⁶ (Munintorn, Mongkhon et Sarapee, 2000). En Chine, où ils sont appelés Hani, ils vivent entre le Yuanjiang et Lancang. Ils y sont plus d'un million. Aujourd'hui plus de 200.000 Akha vivent en Birmanie (dans les États Kentung et Shan). Ils sont aussi présents sur le territoire vietnamien (dans les régions de Lai Chau et Lao Cai) et laotien (Phongsaly, Muang Sing et Houei Xai) (Goodman, 1996, 1997). En Thaïlande, les Akha sont d'immigration récente. Selon Schliesinger, le premier village akha en Thaïlande a été fondé autour de 1903 dans la province de Chiang Rai. A la fin de la seconde guerre mondiale, il n'y avait pas plus de 2.500 Akha en Thaïlande ; depuis, ils ont émigré dans d'autres provinces. En plus de 50 ans la population akha a augmenté de manière exponentielle, et en 1999 la population akha représentait 56.162 personnes (Schliesinger, 2000). En 2011, les Akha de Thaïlande représentaient 70.000 personnes, immigrés et enfants d'immigrés. Ils résident principalement dans les provinces de Chiang Rai, Chiang Mai, Mae Hong Son et Tak.

Les Mien sont originaires du Sud de la Chine, où ils vécurent dans la province du Yunnan durant au moins 2.000 ans. Suite à des services rendus à l'empereur de Chine, ce dernier leur accorda, par édit impérial, à « ceux qui voyagent de montagne en montagne », la libre circulation dans ses provinces³⁷, ainsi que l'exemption de taxe. Au cours des siècles, ils migrèrent graduellement vers le Sud. Vers le XI^{ème} siècle ils atteignirent le Vietnam, puis vers le XX^{ème}, le Laos et finalement la Thaïlande (Walker, 1978). En Thaïlande, au début du XXI^{ème} siècle on recense plus de 45.000 Mien répartis sur 178 villages, dans les provinces de Chiang Rai, Chiang

³⁶ Le nom Tai Huay Suay est traduit par « *la rivière des fleurs de pêches* » par Munintorn, Mongkhon et Sarapee (2000).

³⁷ De ce droit subsiste un passeport mien.

Mai, Phayao, Nam, Lampang, Pitsanulok et Khamphaeng Phet. (Perve, 2007). En 2011, environ 45.000 Mien étaient recensés sur le territoire thaïlandais (Goudineau et Vienne, 2011 : 462).

***Chao Khao* : unité ou particularismes ?**

Chaque groupe montagnard se reconnaît une unité, ne serait-ce que par l'ethnonyme par lequel il se désigne. Comme souvent en Asie du Sud-Est, un terme différent est utilisé au niveau national pour désigner un groupe minoritaire, niant de ce fait son identité. Les thaïlandais utilisent le terme « Ekaw » pour parler des Akha, mais ces derniers n'apprécient pas cette appellation car ils y voient une désignation péjorative (Lewis et Lewis, 1988 : 204). De la même manière, ils nomment « Mussur » le groupe lahu³⁸, il s'agit d'un mot, qui provient du birman par l'intermédiaire du shan, signifiant « chasseur ». Les Lisu³⁹ sont appelés « Lisaw ». Le mot Lisu est composé d'un premier terme « *li* » ou « *ili* » qui signifie coutume et culture, et d'un second, « *su* », qui signifie être humain (Munintorn, Mongkhon et Sarapee, 2000). Les Hmong prononcent leur ethnonyme « Hmob », mais ils sont connus des thaïlandais sous les appellations « Meo », « Miao » ou « Méau » (Sclesinger, 2000). Le terme complet par lequel les Mien se désignent eux-mêmes est « Lu Mien⁴⁰ », mais ils sont appelés « Yao » par les autres groupes. La situation n'est pas très différente pour le groupe karen, qui se nomme lui-même « Pwa Ka Nyaw ». C'est la littérature scientifique qui leur a donné le nom de « Karen », à partir des termes « Yang » et « Kariang » utilisés par les thaïlandais.

Les *Chao Khao* sont des groupes complexes. Au sein des six groupes principaux, on constate plusieurs distinctions tenant aussi bien à la langue qu'au plan vestimentaire. Ces deux critères ont très souvent été utilisés, aussi bien par les thaïlandais que par les scientifiques pour distinguer des sous-groupes. En linguistique on distingue deux groupes : la famille tibéto-birmane, à laquelle appartiennent les Akha, les Lahu et les Lisu et les Karen, et la famille sino-tibétaine à laquelle appartiennent les Hmong et les Mien⁴¹.

³⁸ Dans le mot Lahu la première syllabe est aiguë et la seconde grave.

³⁹ Les mot lisu doit être prononcé sur un ton moyen.

⁴⁰ La première partie du mot « Lu Mien » s'écrit soit « Lu » soit « Yu », mais se prononce « î-yu ». Certains pensent que le terme « Yao » pourrait être une contraction de ce terme.

⁴¹ La langue mien est influencée par les langues chinoise, thaï et lao. La plupart des mots empruntés proviennent du chinois. (Lewis et Lewis, 1988 : 136). Les Mien sont les seuls, parmi les *Chao Khao*, à avoir une tradition d'écriture qui date de plusieurs siècles. On trouvait, jusqu'à récemment, dans chaque village des hommes capables de lire et d'écrire des idéogrammes chinois, langue dans laquelle sont notés les textes rituels, les généalogies et les légendes. (Walker, 1978).

A l'intérieur du groupe akha, les chercheurs du TRI distinguent trois sous-groupes : les « Akha Ulo », les « Akha Lomi » et les « Akha Law Bu ». Le premier groupe, considéré comme « Akha thaïlandais », est le plus nombreux en Thaïlande. Les deux autres groupes, d'immigration récente, sont perçus comme des « Akha birman » et des « Akha chinois », derniers pays de leur parcours migratoire.

Le groupe lahu est divisé par les spécialistes en deux groupes linguistiques : « *Les cinq dialectes parlés en Thaïlande se partagent en deux sous-groupes principaux : Lahu Na (Lahu noir) et Lahu Shi (Lahu jaune). Le Lahu Na est considéré comme le dialecte classique parlé par les gens qui connaissent le Lahu : au Yunnan, en Birmanie, au Laos et en Thaïlande. Dans les régions de ces pays où vivent les Lahus, le Lahu Na est devenu une importante lingua franca pour les gens du montagnes, y compris les Yunnanais.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 172).

Les tenues vestimentaires des femmes ont également été un critère utilisé par les chercheurs du TRI pour distinguer les sous-groupes des populations lisu et hmong. En Thaïlande, le sous-groupe majoritaire lisu est appelé « Lisu rayés » ou « Lisu fleuris » en référence aux tissus utilisés dans la confection des tuniques de femmes. Un second groupe, principalement localisé en Inde, en Birmanie et faiblement représenté en Thaïlande, est caractérisé par la couleur dominante du vêtement féminin, le noir.

Chez les Hmong la distinction entre les sous-groupes repose également sur les caractéristiques du vêtement féminin. Les chercheurs définissent trois groupes, les « Hmong verts », les « Hmong blanc » et les « Hmong rayés », termes qui font références à la couleur des jupes des femmes. Le dernier groupe est peu représenté en Thaïlande.

Linguistes et ethnologues s'opposent sur la détermination des sous-groupes karen. Les premiers considèrent trois groupes : les *sgaw*, les *pwo* et les *bwe*. Les ethnologues distinguent quatre groupes assignés en fonction de la couleur dominante du vêtement féminin : les Karen *sgaw* « blanc », les Karen *pwo* (les photographies des femmes *pwo* montrent que le bleu est la couleur qui les caractérisent), les Karen *pa-O* « noir » et les *kayah* ou *bwe* « rouge ». Les deux premiers groupes sont les plus représentés en Thaïlande. A la différence des autres groupes montagnards les chercheurs ne distinguent pas de sous-groupes dans la population mien.

Les *Chao Khao* : des agriculteurs d'altitude

En Thaïlande, les *Chao Khao* partagent de nombreuses caractéristiques, la plus évidente étant celle qui les définit littéralement : l'altitude à laquelle sont implantés leurs villages. Les *Chao Khao* se sont installés principalement dans des zones en altitude, les *Tai* occupant largement les plaines irriguées pour leurs rizières. Les conditions agricoles, moins favorables en altitude - régions moins irriguées avec des températures plus froides en hiver - ont contraint les populations montagnardes à adopter d'autres modes de culture, comme la riziculture sèche. Les villages karen, certainement les plus anciennement implantés, sont situés entre 600 et 1.000 mètres d'altitude. Les autres peuples montagnards se sont installés à des altitudes plus élevées, imposées par la disponibilité des terrains et leurs types de cultures.

Les villages akha sont généralement situés à flanc de montagne, aux alentours de 800 mètres. Ils peuvent regrouper jusqu'à 200 maisons. Cependant, un village typique comprend habituellement entre 20 et 100 maisons sur pilotis. Les principales denrées cultivées sont le riz de culture sèche ainsi que le maïs, le millet, la canne à sucre, le sarrasin et le thé. S'y ajoute également la culture du coton, du tabac, et plus récemment du café.

Les villages mien sont généralement implantés en montagne, entre 900 et 1.200 mètres d'altitude. On les trouve traditionnellement à proximité d'un cours d'eau qui alimente leurs habitations construites à même le sol. Un village compte en moyenne 15 à 30 familles.

L'interdiction de la culture du pavot par le gouvernement thaïlandais dans les années 1980 a entraîné un changement d'altitude des villages lahu, lisu et hmong. Autrefois installés à des altitudes plus élevées, environ 1.600 mètres, ils se sont depuis installés à des altitudes inférieures, aux alentours de 1.000 mètres, altitude plus propice à la culture du riz. Les villages lahu sont traditionnellement situés à au moins 1.200 mètres, et peuvent rassembler de 6 à 80 maisons sur pilotis. Les villages hmong sont implantés préférentiellement sur la pente des montagnes afin d'être abrités durant la saison des pluies. Ces dernières années les villages des *Chao Khao* se sont rapprochés des centres économiques, les marchés, facilitant les échanges avec les autres groupes montagnards et les *Tai*.

Le quotidien des *Chao Khao*, une vie rythmée par les travaux agraires

Les populations akha, lahu, lisu, hmong, mien et karen obéissent aux impératifs agricoles, autour desquels tournent les moments importants de la société : fêtes, cérémonies, mariages, activités corollaires telles que le tissage ou la vannerie. Je présente dans le tableau n°5 les principales tâches mensuelles traditionnelles, pour chacun des groupes montagnards.

L'activité agricole, et plus particulièrement la culture du riz, est au cœur des préoccupations de tous, des villages *Chao Khao* comme des villages *Tai*. Elle rythme le quotidien des hommes et des femmes. Les hommes vont planter et soigner les plants jusqu'à la récolte, aidés de leurs épouses et de leur famille. Les femmes veillent à l'approvisionnement, et à la cuisson quotidienne de la céréale. Leurs efforts conjugués nourrissent la famille. En effet, le riz est l'aliment de base des thaïlandais. Comme déjà signalé, en thaï « manger » se dit *kin khao*, « manger du riz »⁴². Les légumes, la viande, le poisson et les épices avec lesquels il est consommé sont des *kap khao*, « avec le riz », qui constituent des accompagnements. Les *Chao Khao*, comme les *Tai*, sont non seulement consommateurs, mais aussi producteurs. On voit dans le tableau n°5 de quelle manière une grande partie de leur vie est orientée en fonction de leur rapport au riz, à travers l'enchaînement des périodes qui sont consacrées, pour moitié à la culture du riz, et pour l'autre aux fêtes et à l'entretien de la maisonnée.

La plantation du riz, en mai, est concomitante du début de la saison des pluies, élément indispensable à la culture du riz. Cette période est précédée, de mars à avril, d'une préparation des champs, qui prend la forme d'un nettoyage et quelquefois de brûlis. Des cérémonies en faveur des esprits du riz ou des champs sont pratiquées pour favoriser les cultures. « *Les premiers rituels avant la campagne rizicole rendent hommage aux dieux et aux ancêtres afin de protéger les vies et les biens de la famille des différents dangers. Ces rituels comprennent le premier labour (liang phi ta hag), le premier repiquage (tok kla) et la cérémonie « pak khao ta hag ». Les rituels pratiqués avant la récolte sont nombreux et visent à en garantir l'abondance en protégeant la culture des ravageurs, maladies et autres calamités*⁴³. » (Trébuil et Hossain, 2005 : 1).

⁴² On retrouve la même construction dans la langue karen, « manger » se dit *auf meiz*, ce qui signifie littéralement « manger du riz ». Dans les villages Karen, demander si on a mangé est une forme de salutation et de politesse.

⁴³ Les termes entre parenthèse et entre guillemets dans cette citation de Trébuil et Hossain, 2005, sont en thaï.

Tableau n°5 : Calendrier traditionnel de la vie socio-agricole des populations montagnardes							
Saisons et fêtes thaïlandaises		Akha	Lahu	Lisu	Hmong	Mien	Karen
Janvier	Saison froide	Entretien du foyer, tissage	Marquage des pousses de pavot	Marquage des pousses de pavot	Nouvel An hmong	Entretien du foyer, broderie	Cérémonies du village
Février	Saison froide	Nettoyage des champs	Nouvel An lahu		Marquage des pousses de pavot	Cérémonie du chef	Choix des sites de plantation
	Nouvel An chinois						
Mars	Saison sèche		Brûlis des champs	Brûlis des champs	Nettoyage des champs	Nettoyage des champs	Nettoyage des champs
Avril	Saison sèche	Cérémonies d'invocation de l'esprit du riz	Création d'une maison pour l'esprit des champs	Création d'une maison pour l'esprit des champs	Brûlis des champs	Brûlis des champs	Brûlis des champs
	<i>Songkran</i> , Nouvel An bouddhiste						
Mai	Saison des pluies	Plantation du riz	Plantation du riz	Plantation du riz	Plantation du riz	Plantation du riz	Plantation du riz
	Cérémonie du Labour Royal						
Juin	Saison des pluies	Saison des mariages	Saison des mariages	Saison des mariages	Saison des mariages	Saison des mariages	Offrandes aux esprits des champs
Juillet	Saison des pluies						Offrandes aux esprits des champs de riz
Août	Saison des pluies	Fêtes des moissons = fêtes de la balançoire ; récolte du maïs		Cérémonies des esprits			Saison des mariages
Septembre	Saison des pluies		Cérémonies aux esprits de la maison	Récolte du maïs	Semences du pavot	Semences du pavot	Piégeage des rats
Octobre	Saison des pluies	Récolte du riz	Cérémonies aux esprits des champs d'opium	Semences du pavot	Essartage des champs d'opium	Récolte du riz	Récolte du riz
Novembre	Saison froide		Récolte du riz	Récolte du riz	Récolte du riz		
	Loy Krathong						
Décembre	Saison froide	Nouvel An akha	Offrandes à l'esprit du village		Nouvel An hmong	Battage du riz	

Le travail des champs occupe la famille près de la moitié de l'année. Ces périodes de travaux agraires s'appuient sur l'entraide entre familles. Elles permettent de mettre en relation les jeunes gens en favorisant les rencontres. A cette période, succède de juin à mi-octobre un temps d'attente de la récolte. Au rythme du riz qui pousse, ces quelques mois sont l'occasion de préparer l'avenir, c'est la saison des mariages. Durant ce temps, la famille, comme le riz, grandit et fructifie. La terre doit montrer sa fertilité par la récolte, comme la famille par les mariages et les naissances. Pendant les périodes durant lesquelles le riz ne demande pas de soins particuliers, l'attention des membres de la famille se fixe sur l'entretien du foyer. Le temps du repos agraire est également le temps de la transmission. On accorde une attention particulière aux enfants pour leur apprendre les gestes traditionnels. Les jeunes filles karen tissent leurs premiers sacs, les jeunes filles hmong teignent et brodent leurs jupes. Les jeunes garçons s'initient à la vannerie. Les pères de familles profitent de ce temps pour réparer les édifices (maison ou grenier à grains) ou les agrandir. L'année voit se remplir le grenier à grains ainsi que les paniers où sont rangés les vêtements de la famille.

D'octobre à novembre, la récolte du riz marque, pour un temps, la fin des réjouissances. Toute la famille repart aux champs pour récolter le fruit des efforts familiaux. Une part de la récolte sera conservée par la famille pour sa consommation annuelle. Les bénéfices de la vente du reste de la récolte seront destinés à subvenir aux besoins du foyer. La récolte du riz est également l'occasion de célébrer le Nouvel An. Chez les Akha et les Hmong, le Nouvel An arrive dès le mois de décembre. Les Lisu calquent la date de leur sur celui des chinois. Pour les Karen, deux dates sont évoquées, au début du mois de février, sous la forme de cérémonies familiales, mais plus généralement il est associé à *Songkran*, le Nouvel An Bouddhique en Thaïlande.

L'intérêt des *Chao Khao* pour les saisons, la nature et l'agriculture transparaît dans leur manière de désigner leur environnement, et plus particulièrement pour les Karen dans la manière d'exprimer les mois de l'année. Les mois de juin, juillet et août font référence à la culture du riz. En juin, *la noui*, les Karen constatent que « *les pousses de riz sont belles* ». En juillet, *la rhô*, « *les grains de riz ont presque tous germé* ». En août, *la khou*, « *le riz est prêt et la plante "pho la khou" a poussé* ». L'intérêt des Karen pour les saisons, la nature et les tâches agricoles transparaît également dans le reste des mois de l'année (Spiewak, 2006 : 130-132).

Par rapport aux indications ci-dessus, aujourd'hui, le calendrier agraire a évolué et le riz, toujours très présent dans la culture thaïlandaise, n'est plus l'unique culture des *Chao Khao*. Beaucoup d'agriculteurs ont diversifié leurs plantations. Ils ont abandonné, pour ceux qui la

pratiquaient, la culture du pavot, rémunératrice mais illégale. Dans les champs, le maïs remplace de plus en plus fréquemment le riz. La culture des fruits et légumes reste annexe mais perdure tout au long de l'année. L'élevage de chevaux, bovins, buffles, porcs, chiens et poulets complète les ressources alimentaires. Une partie du cheptel est destinée à être sacrifié et consommé lors des fêtes. Le calendrier scolaire vient également impacter les temps non-agricoles, obligeant à s'adapter et à créer un nouveau mode de vie. Les *Chao Khao* se créent une culture nouvelle, entre tradition et modernité.

.II Panorama des *Chao Khao* non-karen

Dans les représentations thaïlandaises les Akha, les Lahu, les Lisu, les Hmong, les Mien et les Karen sont assimilés à un même groupe désigné comme *Chao Khao*. En effet, ils partagent des caractéristiques communes, mais les scientifiques qui ont travaillé auprès de ces groupes ont montré qu'ils avaient leur propre histoire et spécificités. En m'appuyant sur leurs travaux je montrerai les particularités principales de chaque groupe non-karen.

La manière akha

Les croyances des Akha se traduisent dans la vie courante par un mode de vie définissant ce qu'est être Akha. « *Les Akha affirment une très forte identité culturelle, assise sur l'akha zang (la "manière akha"), une organisation lignagère très structurée et une tradition orale ritualisée qui relate les leçons tirées des événements passés. Même si leur histoire n'est qu'une longue adaptation à des conjonctures changeantes, les Akha ont un sens particulièrement aigu de leur identité ethnique, conçue comme exclusive. Ainsi, ils sont en majorité recensés en Thaïlande comme « animistes », bien plus que les autres chao khao, les villages chrétiens étant obligatoirement maintenus à distance.* » (Goudineau et Vienne, 2011 : 461). Les règles énoncées par l'*Akha zang* sont transmises oralement de génération en génération. « *Ces traditions sont contenues dans plus de dix mille vers de poésie transmis intégralement de bouche de maître à oreille de disciples appelés "pimas". [...] cette somme de poèmes renferme toute la sagesse de leur peuple.* » (Feuilles Missionnaires, 1988 : np). La « voie akha » constitue à la fois la mémoire des légendes de leur peuple, ainsi qu'un code de conduite auquel les Akha doivent se conformer. S'ils enfreignent ces règles ils seront sanctionnés par le village.

Une légende akha explique la création du monde et la naissance de leur peuple. La terre *M Ma* et le ciel *M G'ah* furent amenés à exister par la « force » toute puissante *Apoe Miyeh* parfois traduite par « Dieu ». De *M G'ah* provient une succession de neuf « esprits puissants » : « *G'ah Ne, Ne Zaw, Zaw Zeu, Zeu To, To Ma, Ma Yaw, Yaw Neh, Neh Beh et Beh Sm* ». Ces légendes rendent également compte du système clanique de la société akha : « *le premier être humain était le descendant de Beh Sm et [...] il se nommait Sm Mi O; c'est de lui que tous les peuples du monde descendent. Les Akha récitent les noms des descendants de Sm Mi O qui sont leurs ancêtres directs, évoquant treize générations jusqu'à Dzoe Tah Pah. Cet homme est considéré comme le grand-père de tous les Akha. Lorsqu'un Akha répète toute sa généalogie, le nom du chef de son clan est généralement parmi les noms qu'il récite* » (Lewis et Lewis, 1988 : 204). Cette tradition d'énumération de la généalogie du chef de clan se perpétue jusqu'à aujourd'hui. Les Akha sont capables de réciter la liste de leurs ancêtres en ligne masculine, ainsi que les routes de migration qu'ils empruntaient. « *C'est un fait surprenant pour des populations qui n'ont pas de langage écrit et se trouvent réparties dans une zone aussi étendue.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 204).

Les traditions régissent la vie dans les villages. Les membres d'une communauté akha sont sous l'autorité conjointe de deux chefs de village. Le premier est appelé *dzoema*, il est à la fois l'administrateur du village, le chaman et le gardien des traditions. Il est aidé dans sa tâche par les anciens du lignage. En raison de son rôle important, il doit être protégé contre les dangers du monde extérieur. Le second, le *buseh*, officiellement reconnu par le gouvernement thaïlandais, s'occupe de toutes les affaires administratives extérieures au village. Le *dzoema* et les anciens organisent la vie courante du village, les cérémonies et les fêtes. « *Les fêtes les plus importantes pour les Akha sont les cérémonies du Nouvel-An, les périodes de plantation et de récolte du riz, et la cérémonie de la balançoire* » (Lewis et Lewis, 1988 : 203). La cérémonie de la balançoire, qui a lieu une fois par an, se tient en automne et consiste à remercier l'esprit du village, qui procure l'abondance de la nature aux Akha.

En tant que gardien des traditions, le *dzoema* rappelle les règles de mariage et de succession, et s'en porte garant. Les Akha sont majoritairement monogames même si la polygamie est tolérée. Cependant, les règles matrimoniales sont très strictes. Ils doivent prouver, par l'énumération de leurs ancêtres mâles, être d'un lignage différent de leur conjoint au moins jusqu'à la septième génération. La nomination des enfants est également expliquée par la tradition. Traditionnellement, la deuxième partie du nom parental devient la première partie du nom de l'enfant, et c'est ainsi que les Akha nomment encore aujourd'hui leurs enfants (Lewis et

Lewis, 1988 : 226). Les Akha ont un système de filiation patrilinéaire qui se manifeste par une viri-localité après le mariage et par des règles de succession favorables aux hommes. A la mort du chef de famille, le fils aîné devient le principal héritier. Celui-ci a droit aux biens immeubles, la maison et les terres, alors que les autres biens, l'argent, les animaux domestiques, le mobilier, les outils et les fournitures, sont partagés entre les autres fils. S'il n'y a pas de fils, tous les biens vont au frère du défunt.

La « manière akha » englobe tous les aspects de la vie sociale et religieuse des clans et des villages. Elle s'inscrit dans la continuité des générations qui forment une longue chaîne qui doit être maintenue à travers le temps. Les nouvelles générations doivent connaître le nom de leurs ancêtres, sur plusieurs générations, et les honorer par des offrandes.

Les Lahu et l'importance de la famille nucléaire

Selon Walker, les Lahu n'ont ni clan, ni lignage, ni autre groupe social fondé sur les principes de filiation. La famille nucléaire est le groupe social de base, et se compose en moyenne d'un peu plus de six personnes. Les villages lahu sont dirigés par un chef de village *hk'a' sheh hpav*, et les chefs de famille âgés *yehv sheh hpav*. Traditionnellement les maisons sont groupées autour de celle du chef du village, ou de celle du chef religieux *Paw Khu*. Chaque village possède une piste de danse, lieu de rencontre durant les jours de fête et les célébrations rituelles (Schliesinger 2000 : 169). Ces communautés villageoises restent ensemble pour diverses raisons, y compris les relations bilatérales de parenté, de mariage, d'amitié et de simple commodité économique. Mais ces liens sont fragiles et les communautés lahu partent souvent rejoindre d'autres communautés pour établir de nouveaux villages (Walker, 1975).

Traditionnellement les Lahu ne portent pas de noms de famille, ce qui leur a permis de s'intégrer plus facilement dans la société thaïlandaise⁴⁴. Plus largement, les termes de parenté lahu révèlent l'égalité entre l'ascendance maternelle et paternelle. C'est seulement à l'occasion des mariages qu'il est important de connaître la généalogie de la famille afin de respecter l'interdit. « *Il n'est pas admis d'avoir un ancêtre commun pendant trois générations.* » (Lewis et Lewis 1988 : 190).

Le Nouvel An, *mo le we*, est pour les Lahu l'un des moments charnière de l'année. La date du Nouvel An est choisie chaque année en fonction du cycle agraire et des auspices qui décident d'un jour faste permettant aux esprits de venir assister à la fête. Certains Lahu calquent cette date

⁴⁴ Ils adoptent souvent des noms de famille thaïlandais.

sur celle du Nouvel An chinois. Le Nouvel An est placé sous le signe du renouveau : nouveaux vêtements, mais également renouvellement des ressources. Le début de l'année marque le début de la croissance des cultures et l'arrivée d'une nouvelle eau à la source. C'est aussi l'occasion de rapprocher les familles du village par différentes marques d'estime que les familles se portent les unes aux autres.

Cette fête, préparée des mois à l'avance, notamment par la conception de nouveaux vêtements « traditionnels », est un moment d'unité de la communauté. « *Les femmes doivent réaliser de nouveaux vêtements pour chaque membre de la famille. Les enfants et les jeunes en portent de particulièrement élégants* » (Lewis et Lewis, 1988 : 199). C'est une période propice à courtiser, où chacun montre ses richesses, vêtements et bijoux, et ses talents, cuisine, danses, musique. « *ceux en âge de se marier entrent en compétition les uns avec les autres. Ce sont eux surtout qui portent à cette occasion les ornements en argent qui ont été enterrés pour plus de sécurité depuis le Nouvel-An précédent. Comme c'est la période la plus favorable pour courtiser, chaque famille désire impressionner ses voisins par ses richesses.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 199). Le Nouvel An est une période qui consolide l'esprit de communauté. Si les jeunes en âge de se marier se courtisent au cours de jeux d'adresse et s'échangent des bracelets, tous les membres du villages se réunissent sur la piste de danse pour des danses communes. Un « arbre du Nouvel An » est érigé à l'endroit où ont lieu les danses. « *Les Lahu croient que cet arbre abrite l'esprit du village qui les protège des dangers.* » (Schliesinger, 2000 : 170, ma traduction). L'unité du village lahu s'étend aux villages voisins avec lesquels ils sont en relation. « *Tous ces rites correspondent à une représentation de l'interdépendance des habitants d'un village. De même, les villages d'une région se manifestent leur assistance mutuelle en se rendant visite pendant toute cette période.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 199).

Les festivités du Nouvel An se déroulent sur plusieurs jours et débutent par « *le jour commençant l'année, Hkaw tan nyi. [...] Les fêtes du Nouvel-An consistent en deux moments principaux : l'année des Femmes et l'année des Hommes (appelés également "grande année" et "petite année"). Tout au long des festivités, les thèmes masculins et féminins reviennent : ils soulignent l'importance de cette relation dans la culture Lahu.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 199). Au matin de la première journée de l'année, chaque maison prépare du riz gluant non cuit qu'elle échange avec ses voisins. Ainsi, le mélange des grains de riz dans des gâteaux de riz, symbolise les relations d'interdépendance et d'unité entre les membres du village. A l'intérieur des maisons on construit un autel sur lequel seront posés les gâteaux de riz. « *Plus tard dans la journée, chaque maisonnée offre deux bougies torsadées ensemble et deux gâteaux de riz à chacune des*

maisonnées. Présentés en même temps et par paires, ces cadeaux sont l'image du mari et de la femme qui les donnent. » (Lewis et Lewis, 1988 : 199).

Le sens religieux des Lisu

Un système clanique organise la vie de la famille et du village lisu. Il rythme la vie personnelle et sociale du village. Le peuple lisu est divisé en douze clans patrilinéaires exogames. Il existe six clans dont les noms sont tirés de la faune et de la flore locale : « *"Miel" (Bya), "Bois" (Suh), "poisson" (Ngwa), "Ours" (Wu), "Sarasin" (Gwa) et "Chanvre" (Dzuh)* » (Lewis et Lewis, 1988 : 258). Les autres noms de clans sont apparus à la suite de mariages avec des Yunnanais.

Il n'existe pas de chef officiel du clan, mais l'homme le plus âgé occupe une place particulière au sein du village. On fait appel à lui pour régler les différends entre les villageois. Le mariage entre membres d'un même clan est interdit et toute relation sexuelle entre eux est considérée comme un inceste. La peine pour cet inceste est souvent l'expulsion de la famille et du clan, et la privation du droit d'utiliser le nom de famille (Schliesinger, 2000 : 174).

Les Lisu sont animistes et mettent l'accent sur le culte des ancêtres et l'exorcisme, en y ajoutant des éléments bouddhistes. Pour les Lisu « *il y a quatre catégories d'esprits, (ne) : les esprits ancestraux, les esprits des forêts, les esprits propriétaires et les esprits de mauvaise mort. Les Lisu croient que les esprits mènent une vie similaire à la leur et qu'elle reflète la culture Lisu. Si on leur fait du tort, ils s'attendent à recevoir des excuses et compensations de celui qui en a été responsable. [...] Les ancêtres sont des esprits puissants qui jouent un rôle important dans la vie quotidienne de la famille. [...] Les Lisu sont entourés par d'autres esprits encore, qui tous peuvent les attaquer, qu'ils soient provoqués ou non. Ce sont, par exemple, l'esprit de l'arbre, l'esprit du soleil, l'esprit de la lune, l'esprit du fusil, l'esprit de l'arbalète et l'esprit des soufflets. Les Lisu sont particulièrement effrayés par les esprits de "mauvaise mort" (cha), car ce sont les âmes des morts qui continuent à errer sur terre puisqu'ils ne se sont pas encore rendus dans le monde de l'au-delà. » (Lewis et Lewis, 1988 : 260). Deux fonctions religieuses, au statut élevé, coexistent au sein du village, un prêtre et un chamane (Howard, 1999). Le prêtre agit en qualité d'intermédiaire entre les Lisu et les esprits gardiens du village. Le chamane fait le lien entre le monde des humains et le monde des esprits. « *Il passe alors un test d'initiation avec les autres chamanes de la région. Un chamane est choisi par les esprits de son clan. [...] La fonction principale du chamane est de découvrir les causes des maladies ou de la malchance**

grâce à des actes de divination, et d'écarter alors par son chant l'esprit responsable. » (Lewis et Lewis, 1988 : 262).

La vie religieuse et les fêtes rythment la vie des Lisu. La fête du Nouvel An, *Kin Wor*, est souvent assimilée au Nouvel An chinois. La date exacte est déterminée par le prêtre du village, par l'annonce de la préparation, pour le lendemain, de gâteaux de riz. « *La maisonnée du prêtre est la première à préparer les gâteaux ; puis un coup de feu est tiré pour signaler aux autres villageois qu'ils peuvent commencer à préparer les leurs. Chaque famille se réunit autour de son pilon à riz et prépare les gâteaux, ceux destinés aux offrandes du Nouvel-An et ceux qui seront mangés par la famille.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 262). Le Nouvel An est l'occasion de faire table rase de l'année passée et de prendre un nouveau départ, qui débute par le nettoyage de la maison. « *Plus tard dans la soirée, le doyen des chamanes entre en transe à l'intention de sa famille et de tout le village. Dans cet état, il souffle des étincelles de graisse de lard et crache de l'eau, aspergeant toute la maison afin d'écarter le "mal" de la Vieille Année pour que tout soit propre et bon pour l'An Nouveau.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 263). A cette occasion, les jeunes lisu portent des vêtements neufs. Les Lisu recherchent l'unité du village par les offrandes, les incantations, les danses et les chants, qui constituent une part importante des fêtes. Le facteur religieux est également présent dans des grandes fêtes de mariage. Celles-ci reflètent la grande importance pour les Lisu de l'organisation du mariage et des transactions économiques qu'elles impliquent. Les hommes lisu doivent payer une somme équivalente à plusieurs années de travail à leur beau-père, en guise de compensation. L'organisation sociale des Lisu est fondée sur un système de règles matrilocales (Larsen, 1984).

Les Hmong, proches du monde chinois

Les Hmong présents en Thaïlande représentent une infime part des « Méos » dont la majorité continue à vivre en Chine. Ils sont très attachés aux traditions ancestrales chinoises qui transparaissent dans les vêtements, les rituels et la langue qu'ils pratiquent encore au quotidien, préférentiellement au thaï.

La famille, *tsev*, et le clan sont les unités sociales fondamentales de la société hmong. La plupart des familles hmong comprennent plusieurs générations. La famille nucléaire, composée du mari, de sa ou ses épouses et de leurs enfants non mariés, est complétée par des oncles et tantes veufs, ou des sœurs divorcées. Au mariage, la fiancée, rencontrée généralement au moment de la fête du Nouvel An, vient s'installer dans la famille de son époux. Une veuve peut

également se remarier avec le jeune frère de son défunt mari (lévirat) et venir habiter avec ses enfants dans la maison de son nouveau mari (Cooper, 2008). L'organisation clanique, régissant la vie du village est fondée sur le respect des plus jeunes envers les plus âgés et les ancêtres. « *Le lien père-fils est particulièrement important. Le bien-être du père dans le monde de l'au-delà dépend largement de la somptuosité de la cérémonie funéraire que ses fils organisent, et le bien-être de ses fils est censé dépendre du respect qu'ils ont témoigné à l'égard de leurs parents et du traitement qu'ils reçoivent de leurs ancêtres décédés.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 124).

Même si certains se sont convertis au bouddhisme, les Hmong restent très attachés à la religion traditionnelle. Ils croient en divers esprits naturels, ancestraux et surnaturels, qui vivent à l'intérieur des choses et les animent. La religion hmong est fortement influencée par la culture chinoise. L'au-delà hmong, *yeeb ceeb*, est étroitement calqué sur l'au-delà chinois des esprits sombres, *yin*, auxquels s'opposent le monde hmong, *yaj ceeb*, et le monde lumineux chinois des hommes et des femmes, *yang*. Les Hmong disent que, dans les temps antérieurs, hommes et esprits pouvaient se rencontrer et parler d'un monde à l'autre. Aujourd'hui, ces deux mondes sont divisés et seul le chaman peut, en toute impunité, s'aventurer dans l'au-delà et en revenir en toute sécurité (Cooper, 2008). Si les chefs de famille accomplissent les rites usuels, certains cas nécessitent l'aide d'un chamane. « *Les chamanes peuvent être aussi bien des hommes que des femmes et il faut que chaque village en ait au moins un. [...] Pour devenir chamane, une personne doit être "choisie" par les esprits ; elle entend en général cet appel au cours d'une longue maladie dont elle ne guérit qu'en acceptant de devenir chamane. Chaque chamane a un "esprit professeur" qui l'initie* » (Lewis et Lewis, 1988 : 132). La fête du Nouvel An est l'événement le plus important du calendrier hmong. Elle se situe toujours de décembre à janvier, à la fin de la récolte de riz, et favorise les rencontres. Les jeunes gens revêtent leurs vêtements « traditionnels » et se parent de bijoux en argent. Les rencontres amoureuses s'engagent, en dehors du village, par le jeu *Luk Chuang* qui réunit des jeunes gens des deux sexes. Ce jeu, qui consiste à se renvoyer une petite boule de tissu noir, est surtout un prétexte pour faire connaissance, engager la rencontre et entamer une démarche de cour. « *Chaque fille jette sa balle au garçon de son choix. [...] Si la jeune fille lui plaît, il accepte cette invitation.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 126).

Les Mien et l'importance de la famille

Si environ un tiers des Mien disent avoir adopté le bouddhisme, tous restent profondément attachés au culte des ancêtres et à un système religieux dont les influences chinoises taoïstes sont avérées. « *Très influencés par la culture chinoise, ils lui ont particulièrement emprunté l'usage des idéogrammes (à fonction avant tout rituelle, dans le cadre de cérémonies de tradition taoïste) et sont ainsi les seuls Chao Khao à posséder un patrimoine écrit.* » (Goudineau et Vienne, 2011 : 462).

Le village mien est dirigé par un conseil, élu par les anciens et les hommes adultes, composé d'un chef de village et secondé par les sages de la communauté. Cependant, la société mien repose avant tout sur l'appartenance d'une personne à une famille et à un clan. Les cérémonies de mariage font partie des événements mien les plus importants et les plus fastueux. « *L'appartenance à un clan est un héritage paternel et qui dure pour la vie. Les femmes ne deviennent pas membres du clan de leur mari.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 152). Le statut des hommes et des femmes n'est pas égal. Les hommes chargés de fonctions religieuses chez les Mien sont garants de l'harmonie entre le monde des vivants et le monde de l'au-delà. Ils sont capables de déchiffrer les textes rituels anciens, en caractère chinois. Selon les Mien, les dieux n'ont jamais appris le langage mien, les chefs religieux doivent donc, encore aujourd'hui, s'adresser à eux en chinois (Walker, 1978). « *Un statut spécial est accordé aux hommes dans une maisonnée Mien. La nourriture est servie d'abord aux hommes, les femmes et les enfants mangent ensuite. Une épouse est soumise à son mari et on attend d'elle qu'elle accepte ses opinions. Les femmes se lèvent plus tôt et travaillent très durement. Hommes et femmes partagent le travail des champs : les hommes quant à eux accomplissent les tâches les plus lourdes, comme couper des arbres et construire les clôtures.* » (Lewis et Lewis, 1988 : 151). Les maisons mien peuvent abriter plusieurs noyaux familiaux, les parents et leurs enfants mariés. Chacun cultive ses terres pour son propre bénéfice, tout en contribuant à nourrir l'ensemble du foyer. Les revenus procurés par la vente des animaux reviennent entièrement au chef de famille.

Les *Chao Khao*, un ensemble disparate

Comme nous venons de le voir, des termes exogènes, *Chao Khao* pour les thaïlandais et *Hill Tribes* pour les étrangers de langue anglaise, englobent une multitude de populations : les Akha, les Lahu, les Lisu, les Hmong, les Mien et les Karen. La population *tai*, majoritaire en Thaïlande, les a longtemps considérés comme des « sauvages », par opposition aux populations des villes. Aujourd'hui encore, même si la question des *chao khao* est régulièrement abordée au sein du gouvernement, dans les régions et jusque dans les salles de cours des universités thaïlandaises, les *chao khao* restent encore des étrangers pour une grande partie des thaïlandais.

Bien qu'ils partagent effectivement un certain nombre de traits communs ; une origine du Nord du Sud-est asiatique, une localisation commune dans les montagnes du Nord-ouest de la Thaïlande, une culture agricole, un rapport particulier à la nature et aux esprits et une très grande importance donnée aux festivités et cérémonies marquant chaque nouvelle année, il existe néanmoins d'importantes différences entre ces populations. Chacun de ces groupes possède une histoire, une langue, une religion qui lui est propre. Ces spécificités transparaissent notamment dans l'habillement et la réalisation des vêtements « traditionnels », mais on les retrouve également dans une multitude d'aspects de la vie courante, comme la cuisine, la construction des habitations ou le travail des champs. En s'installant en Thaïlande, chaque groupe a apporté ses propres traditions et manières de faire, mais a aussi dû s'adapter à son nouvel environnement, différent de ce qu'il avait connu jusqu'alors.

De même que les populations désignées sous le terme de « *Chao Khao* » ne forment pas un groupe uniforme, il existe aussi des disparités au sein d'un même « groupe ethnique ». La situation frontalière des *Chao Khao* a permis de nombreuses vagues de migrations, à des époques diverses. Tous n'ont donc pas le même rapport, ni le même attachement à leur région d'origine. Si certains sont complètement intégrés à la société thaïlandaise, d'autres ne parlent que leur langue maternelle et ignorent tout du pays dans lequel ils vivent. Un même groupe peut donc regrouper des villages et des personnes aux horizons divers. Une disparité historique, régionale, religieuse et culturelle existe au sein de chaque groupe montagnard.

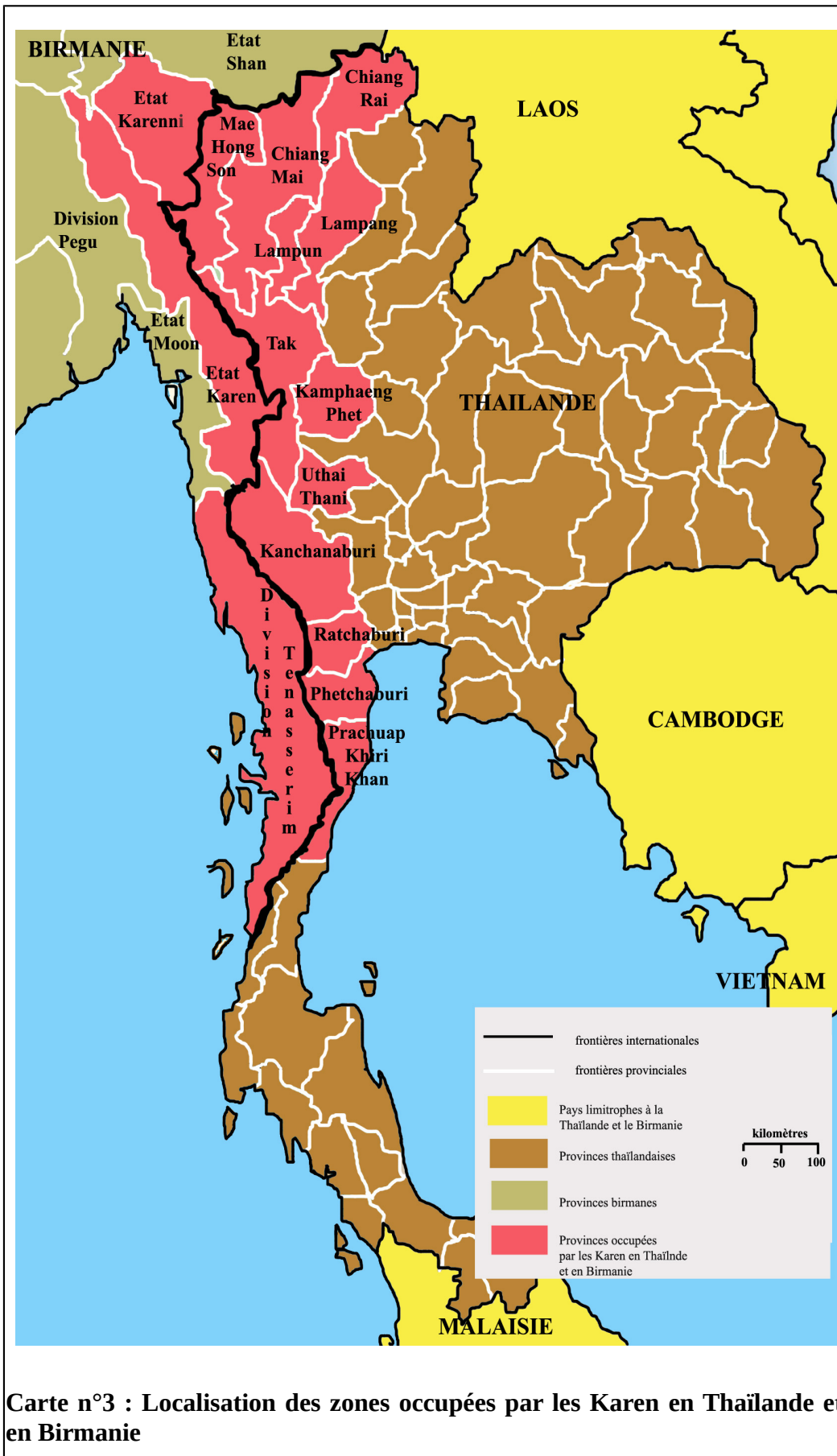
Le costume « traditionnel » des *Chao Khao* est une curiosité folklorique exploitée par les musées thaïlandais qui enseignent à distinguer les caractéristiques de chaque population. Cet « exotisme », dont jouent parfois les *Chao Khao*, renforce l'attrait touristique de la Thaïlande. Nous allons voir dans quelle mesure les Karen appartiennent au groupe des *Chao Khao*.

CHAPITRE 3 : INTRODUCTION AU MONDE KAREN

Les Karen en Asie du Sud-est forment un groupe complexe. Il n'existe pas une seule population karen, ni une seule histoire, mais de multiples réalités qui s'entrecroisent. Plus de 90 % de la population mondiale karen est présente en Birmanie. En Thaïlande ils font partie des *Chao Khao*, où ils représentent le groupe le plus important. La situation politique en Birmanie, ou économique en Thaïlande, a conduit à l'expatriation de certains vers l'Europe et l'Amérique. La carte suivante présentera l'aire de répartition des Karen dans cette région.

Les Karen les plus étudiés sont ceux installés en Thaïlande, la Birmanie ayant été fermée au monde extérieur pendant plusieurs décennies, et les territoires karen totalement inaccessibles. Les seuls Karen birmans pouvant être approchés étaient ceux hébergés dans les camps de réfugiés, en Thaïlande. La situation actuelle présente donc des hommes et des femmes aux parcours divers et aux situations multiples. Cette présentation des Karen ne prétend donc pas établir une vérité transposable à l'ensemble de la population, mais plutôt, un éventail de situations parmi lesquelles les Karen que j'ai rencontrés se reconnaîtront à certains moments.

Comme le montre la carte n°3, les Karen sont installés en Thaïlande et en Birmanie, de part et d'autre de la frontière. On les localise principalement dans les provinces frontalières de Tak, Mae Hong Son et Chiang Mai, du Nord de la Thaïlande, et dans les États karen et karenni en Birmanie. La carte fait également apparaître les zones limitrophes comme la division Tenasserim en Birmanie, et quelques provinces thaïlandaises attenantes, où les Karen sont présents, mais moins nombreux. On les trouvent également dans le delta de l'Irrawaddy, au sud-ouest et dans le centre.



Les sous-groupes karen

Le nom de « Karen », que l'on trouve dans les publications scientifiques, vient des anglais qui ont longtemps colonisé la Birmanie. Les Karen préfèrent le terme « *Pwa ka Nyaw* », qui signifie *les Hommes* ou *peuple*. On trouve aussi les graphies « *Pwakanyaw* », « *P'ga Kanyaw* » et « *Pgaz Nyau* », résultant de différentes transcriptions phonétiques.

Au sein du groupe karen, les linguistes considèrent trois groupes de langues : les *sgaw*, les *pwo* et les *bwe*. Les Karen semblent accepter cette classification, qu'ils reprennent dans un poème sur l'État karen : « *Dans le monde, il y a un peuple Karen, il y a les Sgaw, Pwo et les Bwe, tous sont Karen et viennent de Mongolie* » (Spiewak, 2006 : 143). Au plan vestimentaire quatre groupes se distinguent, définis en fonction de la couleur dominante du vêtement féminin : les *Sgaw* (les Karen blancs), les *Pwo* (il n'y a pas de couleur de référence pour ce groupe, mais le bleu est la couleur la plus présente dans les vêtements féminins), les *Pa-O* (les Karen noirs) et les *Kayah* ou *Bwe* (les Karen rouges).

La langue *sgaw* est la plus répandue et elle est utilisée par l'ensemble des Karen. Il existe une différence d'appellation des deux principaux sous-groupes karen « *Les Sgaw (parfois écrit S'kaw) Karen se nomment eux-mêmes "Pg'a Kanyaw Sg'aw", ce qui signifie le "peuple Sgaw". Ils appellent les Pwo "Pg'a Kanyaw Pg'o". Les Pwo, cependant, se nomment eux-mêmes "Plong" ou "Phlong Shu"* » (Lewis et Lewis, 1988 : 70). Mais le terme « *Pwa Ka nyaw* » a été adopté par les autres sous-groupes karen. En 2010 j'ai rencontré un couple de Karen qui donnait du crédit à cette affirmation, la femme était *Sgaw*, et son mari *Pwo*, entre eux, et au sein du village, ils parlaient le *sgaw*. Selon eux, la langue karen *sgaw* comporte de légères différences, et si les *Pwo* peuvent très bien comprendre le *sgaw*, l'inverse n'est pas vrai.

En 2000, les *Sgaw* représentaient 245.000 personnes en Thaïlande, et vivaient principalement dans les régions de Chiang Mai, Mae Hong Son, Nakon Sawan, Lampang et Lampung. Une forte population *sgaw* se concentre dans des villages de chaque côté de la frontière birmano-thaïe et dans des camps de réfugiés en Thaïlande. En Birmanie, ils vivent en majeure partie dans l'état karen à l'est du pays.

Les *Pwo* représentaient 105.000 personnes, en Thaïlande, en 2000, et résidaient dans les provinces de Chiang Mai, Mae Hong Son, Nakon Sawan, Lampang, Kanchanaburi, Ratchaburi, Petchaburi et Prachuap Khiri Khan.

Étant donné leur faible représentation en Thaïlande, moins de 1 % de la population karen, on évoque moins les deux autres groupes. Les *Kayah* représentaient 2.500 personnes en

Thaïlande mais ils sont beaucoup plus nombreux en Birmanie, dans l'État *Kayah*. Les *Pa-O* ne représentaient que 900 personnes en Thaïlande.

.I Origines, et migrations des Karen

D'après leurs traditions, les Karen viendraient d'une région nommée *Thibi Kawbi* près de la Mongolie en transitant par les rives du « fleuve Jaune » et la province du Yunnan en Chine. « Une longue migration les a fait venir du Tibet fuyant famines et désordres il y a plus de 300 ans. Ils se sont fixés dans les montagnes des vallées profondes de deux grandes rivières : la *Moei* et la *Salawinn*. Mais un jour de 1948, les deux rivières ont été décrétées frontières. Les *karens* ont alors été divisés : les uns, 6 millions, se sont retrouvés birmans, les autres thaïs » (Bourdery, 2007 : 35).

Dans cette thèse, mon propos est plus particulièrement tourné vers les *Karen sgaw* auprès desquels j'ai mené ma recherche, dans deux villages. Dans le reste de ce texte chaque fois que j'utiliserai le terme « Karen », il s'appliquera aux *Karen sgaw*, hors mentions contraires. Nous verrons de quelle manière l'identité karen se définit, non seulement par une catégorie ethnolinguistique et une culture commune, mais se distingue aussi par une histoire régionale. Il existe plusieurs « mondes karen », résultant de leur histoire et de leur situation géographique particulière.

J'aborderai dans un premier temps la situation des Karen en Birmanie, afin de comprendre d'où viennent les migrants karen installés dans les zones frontalières en Thaïlande, puis je m'attarderai à décrire la diversité des situations présentes chez les Karen en Thaïlande.

Les Karen en Birmanie

L'histoire récente des Karen de Birmanie concerne essentiellement le conflit armé avec la junte birmane, et la revendication d'indépendance de l'État karen. La Birmanie, pays de 51 millions d'habitants en 2011 et plus de 53 millions en 2018⁴⁵, comprend l'ethnie principale les *bamar*, qui représentent près de 70 % de la population et les minorités ethniques dont les 30 % restant concernent 135 ethnies. La constitution reconnaît sept groupes : les Chin, les Arakan, les Môn, les Kachin, les Shan, les Karenni et les Karen.

⁴⁵ D'après les chiffres de l'Atlas des populations et pays du monde, PopulationData.net, la population de la République de l'Union de Myanmar était de 53,343,778 habitants en 2018.

Deux faits majeurs ont transformé la vie des Karen en Birmanie, l'arrivée des missionnaires chrétiens, puis l'occupation britannique. Le mythe karen, du livre d'or de la connaissance⁴⁶, justifiera l'évangélisation et le mouvement d'indépendance karen. Les Karen reconnaissent dans les missionnaires européens le « frère blanc » qui leur rapporte le livre d'or. Les premiers missionnaires chrétiens, un couple d'américains baptistes, s'installèrent en 1813 en Birmanie pour convertir les minorités chin, kachin et karen. Ils furent suivis par de nombreux missionnaires, adventistes, presbytériens, anglicans et catholiques, qui ont converti les villages dans lesquels ils s'installaient et les régions alentours. Aujourd'hui, une grande partie des Karen pratiquent la religion chrétienne ou le bouddhisme et ne pratiquent plus les cultes ancestraux.

Pendant la période coloniale, dès 1826, les Karen intervinrent en Birmanie aux côtés des troupes britanniques. « *L'arrivée des anglais en Birmanie sera pour les Karen l'occasion de se venger de la domination birmane qu'ils subissaient depuis de nombreuses années* » (Spiewak, 2006 : 87). A la fin de l'ère coloniale britannique les Karen revendiquèrent un droit d'autodétermination, et fondèrent en 1954 l'État *Kawthoolei*⁴⁷, sur le territoire birman à la frontière thaïlandaise, plus connu sous le nom d'État karen. A la même époque se constitua l'Union Nationale Karen (Karen National Union, KNU). Selon Spiewak (2006 : 87), depuis le milieu des années 1970 l'armée birmane repousse continuellement les groupes minoritaires le long de la frontière birmano-thaïe. Ce n'est qu'en 1984 que les Karen vinrent se réfugier durablement en Thaïlande, suite à une offensive massive de l'armée birmane. En 1988, soutenus par les pays voisins, les minorités karen, karenni, kachin et Shan s'investirent plus intensément dans la rébellion face à l'armée birmane, soutenue par la Chine. D'autres minorités signèrent des accords de cessez-le-feu, et acquirent « *une large autonomie politique et commerciale assortie de l'impunité aux groupes rebelles en échange de leur renoncement à l'opposition armée au pouvoir central et de leur non-ingérence dans les affaires nationales.* » (Blum et Gorce, 2011 : 12). Les accords signés par la suite sont moins favorables aux minorités. Depuis le début des conflits, on compte plusieurs milliers de morts et près de deux millions de déplacés, des Karen, des Karenni et des Rohingya, et des dizaines de milliers de réfugiés. La situation politique de la Birmanie prend un tournant en 1990⁴⁸ avec l'élection organisée par le conseil d'État pour la Restauration de la Loi et de l'ordre (State Law Order Restoration Council, SLORC) « *qui fut*

⁴⁶ Le mythe du livre d'or de la connaissance. Voir Les religions chez les Karen, p 99 .

⁴⁷ Aussi appelé le « pays des Lys » (Rajah, 2008 : 248).

⁴⁸ C'est à cette même date que la Birmanie prit le nom de « *Union of Myanmar* ». (Spiewak, 2006 : 89).

remportée de manière écrasante par la Ligue Nationale pour la Démocratie (National League for Democracy, NLD) de Aung San Suu Kyi. Mais le NLD ne fut jamais autorisé à prendre le pouvoir. Certains membres du parti s'enfuirent dans les régions frontalières pour former un gouvernement en exil » (Spiewak, 2006 : 89).

La situation de l'État karen, vis à vis du Myanmar, en rend difficile la cartographie par les institutions internationales. De plus, l'État karen souffre d'un manque de lisibilité cartographique, il est parfois désigné sur les cartes sous le terme d' « État Kayin », alors que d'autres fois les deux états sont dissociés.



L'État karen est parfois considéré comme une subdivision administrative de la Birmanie, dont la capitale est Hpa-An, mais il s'agit avant tout d'une population qui revendique son indépendance. Cette population s'est auto-proclamée État, et en a adopté les codes. L'État karen fonctionne avec une administration et une armée nationale (KNLA, Karen National Liberation Army), sur le modèle britannique.

Par le biais d'un concours, l'État karen se dota d'un drapeau et d'un hymne national. Les propositions présentées à KNA (Karen National Association), organisatrice du concours, furent nombreuses. Le drapeau actuel est un mélange de trois propositions. Le tambour placé sur le drapeau est un instrument traditionnel symbole de solidarité. Le soleil figure le rayonnement que les Karen, à l'instar du soleil, doivent avoir. Les couleurs du drapeau ont elles aussi une symbolique : « le rouge représente la bravoure, le blanc la pureté, le bleu la justice. » (Spiewak, 2006 : 146). Hors de l'État karen, ce drapeau est peu connu des Karen eux-mêmes.

Personnellement, je ne l'ai vu que dans les camps de réfugiés, et dans certains villages karen frontaliers. Ce drapeau est clairement associé à une frange de la population karen, vivant ou ayant vécu en Birmanie (dans ou hors de l'État karen) et souhaitant y retourner, ainsi qu'à des associations militant pour le retour en Birmanie des Karen des camps de réfugiés. Dans son ouvrage, Spiewak (2006) donne la traduction d'un poème patriotique écrit par un Karen vivant dans l'État karen, afin que les Karen gardent en mémoire l'histoire de leur état et de son drapeau (voir annexe n°2). Le poème met en relief certains éléments symboliques de la culture, que l'on retrouve sur le drapeau karen, et l'importance donnée aux ancêtres et à la transmission de la culture aux générations futures. Le poème insiste également sur l'aspect révolutionnaire de la conception du drapeau, et l'idéologie de solidarité, d'indépendance et de liberté souhaitée par les fondateurs de ce nouvel état.

Les Karen en Thaïlande

Les frontières de la Thaïlande actuelle regroupent les anciens royaumes Lanna⁴⁹ et *Tai*. L'étude de la région de Chiang Mai donne des indications pour la datation de la présence karen en Thaïlande. Ronald Renard situe l'arrivée des premiers locuteurs de langue karen dans la région de Chiang Mai, entre le XIII^{ème} et le XVIII^{ème} siècle. L'approximation de la datation exacte de la première présence karen dans la région de Chiang Mai provient de la confusion des termes référant à la population karen⁵⁰. Renard évoque des sources mentionnant les *Yang* (population de langue karen), en 1296, avant la fondation de la ville de Chiang Mai. Il rétablit donc l'antériorité des Karen dans cette région, à la différence des chercheurs qui considéraient que les Karen n'étaient arrivés en Thaïlande que depuis deux cents ans. Il attribue plusieurs causes à cette erreur : l'absence de références claires aux Karen dans la région de Chiang Mai avant la fin du XVIII^{ème} siècle ; l'impossibilité pour les Karen eux-même de donner des détails sur leur présence dans la province de Chiang Mai au-delà du XIX^{ème} siècle ; la forte migration karen qui a eu lieu à la suite des guerres impliquant les royaumes birmans, Lanna et *Tai* ; la forte migration des autres

⁴⁹ Le royaume Lanna est fondé par le roi Mengrai en 1262. Sa capitale est Chiang Rai jusqu'à son transfert à Chiang Mai en 1292. Le royaume de Siam sera définitivement annexée par le royaume Lanna en 1884.

⁵⁰ « *The word, Karen, is derived from the Burmese Kayin, which is then derived from the Mon Kariang – source of the Thai word for these people, Kariang. All these came from Kha Yang. Yang as a term is apparently related to Riang. All these are close in form to Pakanyaw (other Romanizations exist such as Pganyaw), which means Pa (people), Ka (Kha) Nyaw (Yang). This term, used mainly in the past to denote the Sgaw (the major Karen subgroup) is now being used more by the other large Karen, group, the Pwo.* » (Renard, 2014 : 1).

groupes montagnards, Hmong, Mien, Lisu, Lahu et Akha durant la même période ; et la confusion autour du terme « *Yang* », qui peut désigner une sorte d'arbre.

Ronald Renard prend la linguistique comme point de départ pour proposer l'antériorité des locuteurs de langue karen, avant les Birmans et les *Tai* dans la province de Chiang Mai⁵¹. A la suite de guerres entre les royaumes birmans, Lanna et *Tai*, la région de Chiang Mai a été en grande partie repeuplée. De nombreuses traces de ces migrations se retrouvent dans l'histoire de la Thaïlande, depuis la « Ping River Valley », aujourd'hui frontière birmano-thaïe. Des communautés karen étaient installées dans les régions voisines ; de Mae Chaem, Mae Sariang et Chom Thong dans la province de Chiang Mai. Par la suite, plusieurs vagues de migrations karen, depuis la Birmanie, continuèrent à peupler le Nord de la Thaïlande. La région Nord-ouest de la province de Kanchanaburi, a été d'une grande importance dans les relations birmano-thaïes depuis le XVI^{ème} siècle. C'est par le col des trois Pagodes⁵², « *qu'ont transité les armées thaïe et birmane lors des multiples guerres qui opposèrent les deux royaumes, c'est aussi une route commerciale utilisée depuis plus de mille ans. [La Thaïlande] a souvent utilisé les minorités montagnardes pour le contrôle de ces zones. [...] Dans le secteur qui nous intéresse, les Karen ont assumé cette fonction en occupant une zone tampon particulièrement perméable où leurs antagonismes ancestraux vis à vis des Birmans en firent de précieux alliés du Royaume de Siam [contre les birmans].* » (Moizo, 1997 : 3). Aux alentours de 1750, le roi de Bangkok facilita leur installation dans la province de Kanchanaburi, par l'attribution d'un territoire karen dans l'actuel district de Sangklaburi. Ils bénéficiaient d'un statut spécial, exempt de taxes, d'impôts et de conscription et produisaient de nombreuses richesses. Les *Tai* considéraient ces nouveaux migrants ; beaucoup plus « civilisés » que ceux du Nord de la Thaïlande (les nouveaux migrants étaient bouddhistes et écrivaient le birman, contrairement aux Karen du Nord, animistes). Au fil des années plusieurs rois de Bangkok furent très proches des Karen⁵³, mais ils n'étaient pas toujours soutenus par le gouvernement. « *Il semble que vers la fin du XIX^{ème} siècle, plusieurs facteurs poussèrent l'entourage de Rama V à le mettre en garde contre les Karen. A la même*

⁵¹ « *According to linguists, the area where a language displays its greatest dialectical diversity is where that language originated. For the Karen language family, the area of today's Kayah State, located mainly east of the Salween and Thailand's Mae Hong Son Province, is home today to diverse peoples speaking a range of dialects belonging to the Karennic family. Bryant notes that ten of a total of thirteen Karen dialects are found there. [Bryant, et al., p.2 ; Luce 1959, p.3] By this measure, the Karennic language family originated here.* » (Renard, 2014 : 2).

⁵² Le col des trois pagodes relie la Birmanie à l'Ouest de la Thaïlande en passant par les monts Bilauktaung, à 282 mètres d'altitude. Il relie la ville birmane de Payathonsu, dans l'État karen, à la ville thaïlandaise de Sangklaburi.

⁵³ Rama I et Rama III semblaient même éprouver une réelle fascination pour les Karen, au point d'écrire des poèmes et de se proclamer « ami » des Karen. (Renard, 1980 et 2010).

époque, une succession d'épidémies de variole décimèrent les Karen montagnards de Sangklaburi, et la plupart des villages situés en forêt furent abandonnés. Certains Karen retournèrent alors en Birmanie, d'autres trouvèrent refuge dans les villes et un troisième groupe descendit s'installer dans la vallée de Sangklaburi. » (Moizo, 1997 : 4).

En 1976, le roi Bhumiphol de Thaïlande inaugura le parc national de Thung Yay Naresuan, qui englobe la totalité des peuplements karen de la région, à cheval sur les provinces de Kanchanaburi et Tak. Moins de dix ans plus tard, tous les villages karen de la vallée de Sangklaburi furent noyés par la mise en eaux du barrage de Khao Laem Dam réalisé en 1984. De nouvelles migrations firent suite à ces événements. *« Les habitants de ces villages, qui pratiquaient la riziculture irriguée depuis des décennies, furent contraints de se replier en zone forestière dans des villages karen de moyenne altitude. Cet afflux soudain et massif de nouveaux arrivants au sein de villages établis depuis une centaine d'années ne se fit pas sans heurts. Les parcelles villageoises se révélèrent exigües pour satisfaire les besoins accrus en terre cultivable ; des oppositions, surtout entre deux styles de vie⁵⁴ éclatèrent. Comme c'est souvent le cas chez les Karen, on préféra le repli en forêt au conflit ouvert au sein des villages, dont souvent les territoires furent laissés aux nouveaux arrivants. Les autres choisirent de renouer avec les territoires de leurs ancêtres en s'installant à proximité des vestiges des premiers villages karen » (Moizo, 1997 : 5).* En moins de 200 ans, les Karen perdirent une situation privilégiée auprès des rois de Thaïlande pour vivre en reclus dans les petits villages. Les Karen qui avaient côtoyé les *Tai* restèrent dans les villages proches des villages *tai*, alors que les autres Karen s'isolèrent en forêt. On retrouve aujourd'hui encore cette distinction entre les différents villages karen. Certains Karen sont bien intégrés à la population thaïlandaise, alors que d'autres sont considérés comme des étrangers, des *Chao Khao*.

Les premières migrations massives de réfugiés, issues du conflit birman, en Thaïlande datent de 1984. *« L'armée birmane lança une offensive massive qui envoya près de 10.000 réfugiés en Thaïlande. Pour la première fois les réfugiés restèrent définitivement en Thaïlande. [...] De 1984 à 1994, l'armée birmane lança annuellement des offensives durant la saison sèche, prit le contrôle de nouveaux territoires, construisit des routes d'accès et établit de nouvelles bases. Au fur et à mesure de la perte de leurs territoires, de nouveaux réfugiés Karen s'enfuyaient vers la Thaïlande » (Spiewak, 2006 : 87-89).* Les offensives suivantes, entre 1997 et 2000, repoussèrent les frontières des territoires occupés par les Karen. *« Après que l'armée birmane eut*

⁵⁴ Les Karen installés dans les vallées avaient côtoyé les *Tai* et les Mons en permanence alors que ceux des forêts vivaient en autarcie.

pris le contrôle de la plupart des territoires des ethnies, elle lança des plans de transferts, plaçant la population sous contrôle militaire. Depuis, les camps de réfugiés en Thaïlande n'ont pas cessé de se développer. » (Spiewak, 2006 : 93). La plupart vivent dans des camps de réfugiés, alors que d'autres se sont installés dans les villages frontaliers. L'apaisement des tensions politiques en Birmanie ces dix dernières années a entraîné la mise en place d'un programme progressif de fermeture des camps.

.II Au rythme des villages karen

Comme nous l'avons vu précédemment, les villages de montagne karen sont situés à des altitudes moins élevées que ceux des autres populations montagnardes, soit entre 600 et 1.000 mètres. Pour Bernard Moizo (1999), les villages karen situés sur les hauts plateaux thaïlandais ont un lien très fort avec la forêt. Il donne une description détaillée de l'implantation de ces villages : *« Des forêts primaires, ou secondaires denses, couronnent les plus hauts sommets, les villages, entourés de hautes futaies et d'arbres fruitiers, sont nichés au creux de vallées d'altitude moyenne, à proximité d'un cours d'eau et à l'abri des vents dominants. Les essarts de l'année se distinguent de ceux en jachère où la végétation a repris le dessus jusqu'à effacer toutes traces du travail de l'homme sur les parcelles les plus anciennes. les Karen ne veulent pas "tuer" ou "manger la forêt", mais souhaitent la domestiquer à long terme en l'utilisant pour un temps seulement. Dans l'Ouest de la Thaïlande où les Karen ont colonisé des espaces vierges, la forêt primaire a certes diminué, mais il en reste plus que partout ailleurs en Thaïlande. La forêt secondaire, qui résulte de l'activité karen est très dense et diversifiée, et elle leur offre une chaîne nutritionnelle complète. Les Karen font partie intégrante de l'ensemble forestier car à leurs yeux une forêt sans homme ou plutôt sans Karen n'est pas une vraie forêt, il lui manque un élément majeur qui contribue à son harmonie et à son équilibre. Ces Karen ne mettent en culture qu'une portion des espaces qu'ils ont domestiqué, essentiellement les zones alluviales des rivières, et les plateaux de moyenne altitude; la plus grande partie de la forêt secondaire reste une zone d'activité de cueillette intense: tubercules, fruits, feuilles, pousses de bambou, et autres produits. Dans cette région, [Chiang Mai] les villages karen sont situés au sein de territoires qui ont été utilisés depuis plus de deux cents ans, chacun entouré d'une zone de forêt primaire intacte qui peut atteindre quatre kilomètres de large (Jorgensen, 1976 : 276). »* (Moizo, 1997 : 6). Pour les Karen, la possession du sol est d'origine divine, le sol appartient au dieu de la terre et de l'eau. *« Les croyances et les cultes liés à Thi kho chae kang kho chae ("dieu de la terre et de*

l'eau") sont étroitement rattachés aux notions *pwo karen* de village, de territoire villageois et de clan fondateur. [...] Pour les Karen, ce dieu est le seul vrai propriétaire du territoire » (Moizo, 1996 : 69). Il existe pour chaque territoire un dieu du sol et de l'eau, qui réside sur le plus haut sommet, dans une grotte, une zone de forêt primaire à proximité d'une source ou des vestiges de villages karen abandonnés.

Le choix de l'emplacement du village, et celui de chaque maison dépend du *Hiko*, le chef cérémoniel. « L'harmonie du village dépend de la justesse du choix, et cette notion d'harmonie est fondamentale pour les Karen à différents niveaux (hommes / nature, village / nature, village / maisonnée). Le territoire représente une unité sociale au sens où les différents villages qui s'y inscrivent ont des liens historiques avec un village fondateur. La famille fondatrice, à l'origine du premier village, reste dominante dans la plupart des cas. Le chef cérémoniel en fait partie, il est le seul représentant "officiel" du village, pas au niveau politique, mais plutôt en tant qu'intermédiaire avec les esprits du territoire. » (Mischung, 1986 : 20 d'après Moizo, 1997 : 6-7). L'utilisation du sol relève d'une gestion communautaire de la terre, en relation avec un aspect cérémoniel de la vie rituelle karen. « Le territoire appartient au village, mais l'utilisation du sol est individuelle, ou plus exactement s'opère au niveau de chaque maisonnée ; les droits fonciers coutumiers sont du type "droit de hache" [Dans le droit d'usage des terres, celui qui brûle ou coupe la végétation naturelle, a le droit de culture], mais ne sont pas reconnus par les autorités thaïlandaises » (Kunstadter, 1983, ma traduction). Au niveau politique, les autorités thaïlandaises reconnaissent un seul chef, le *Pho luang*⁵⁵ (*pho* : père, *luang* : grand), élu par les habitants du village, et secondé par le conseil du village.

Traditionnellement, les maisons karen sont des structures simples construites sur pilotis en bois et en bambous ; mais l'adoption de la culture thaïlandaise et l'arrivée des routes dans les villages entraînent la modernisation des maisons. Aujourd'hui, celles-ci sont davantage construites avec des matériaux pérennes et représentent un investissement financier important ; les maisons karen s'occidentalisent et seuls les foyers les plus pauvres conservent les matériaux traditionnels : bambous fendus en deux pour les murs et le sol, chaume et larges feuilles pour le toit. Sous l'habitation, ou dans un enclos proche, un espace est aménagé pour les poules, les cochons et le bétail. La maison se compose d'une grande pièce à vivre ouverte, abritée sous un

⁵⁵ Pesses (2004) distingue le titre de *Pho luang*, employé par les Thaïs du Nord, et celui de *Phu yai ban* qui correspond au langage administratif officiel. Pour ma part, j'utiliserai le terme *Pho luang* pour parler du chef du village élu par les villageois et reconnu par l'administration thaïlandaise.

toit de feuilles, dans le coin de laquelle est aménagée une pièce à coucher. Dans une famille nucléaire traditionnelle, les parents et les enfants dorment dans la moitié arrière de la salle. Quand leurs enfants grandissent, les filles pubères dorment dans la moitié avant de la salle, tandis que les fils pubères dorment, soit sur la véranda intérieure ou dans le grenier à riz, ou dans les granges de riz d'autres familles avec leurs camarades du même âge⁵⁶. Mais cette tradition évolue avec la construction, dans les maisons les plus riches, de chambres individuelles pour les enfants et chacun des couples.

La règle générale de résidence uxorilocale au mariage (le couple allant vivre dans le village de naissance de la femme), génère la formation d'une famille élargie composée des parents, de leurs enfants non mariés, de leur dernière fille mariée, son mari et leurs enfants. Selon la tradition, une maison ne doit pas contenir plus de deux couples mariés sur une base permanente. Ainsi, lors du premier mariage d'une de leur filles, les parents accueillent le nouveau couple dans leur foyer ; la moitié avant de la salle leur est concédée pour dormir. Mais au mariage d'une de ses sœurs, la première sœur mariée doit laisser sa place, et construire une maison distincte de celle de ses parents généralement située à proximité. Toutefois les deux types de résidences, virilocale (le couple va vivre dans le village de l'homme) ou néolocale (le couple s'installe dans un village qui n'est ni celui des parents de l'époux ni celui des parents de l'épouse) peuvent être pratiquées, principalement pour des raisons d'ordre économique. La limitation de la composition des ménages au-delà de la souche familiale, répond à l'adage de ce qui « doit être fait » *Ba' Ma Di' Ne*⁵⁷. Cette limitation s'entend aussi dans la réalisation du rituel *'Au' Ma Xae*, qui garantit le bien-être des individus et implique la présence, dans la mesure du possible, de tous les membres du foyer. Les règles de résidence sont modifiées en cas de décès de la mère. Les Karen disent que « "la maison appartient à la femme" *Phau' Mypgha 'a' Doe'* » (Rajah, 2008 : 97, ma traduction), donc la famille ne peut continuer à vivre dans la maison, qui doit être démontée et brûlée⁵⁸. Le mari veuf doit construire une nouvelle maison pour lui et ses enfants. La maison que construit un veuf lui « appartient » de sorte que quand il meurt, la maison est également détruite. Si un mari meurt avant sa femme, la maison n'est pas détruite, la mère et

⁵⁶ Traditionnellement, des « maisons communes » *blau* servaient, d'une part à accueillir les jeunes hommes qui devaient trouver un endroit où dormir par leurs propres moyens, et d'autre part à des fonctions rituelles. (Marshall, 1922). Aujourd'hui, les jeunes hommes ont réintégré l'habitation familiale pour la nuit, ce qui a progressivement entraîné la disparition des « maisons communes ».

⁵⁷ Les termes en italique dans cette partie du texte consacré à la vie dans les villages karen, à la parenté, au mariage et à la mort sont en langue karen, d'après Rajah (2008).

⁵⁸ Avec le changement des méthodes de construction des maisons karen, cette pratique de destruction de la maison des défunts tombe en désuétude.

ses enfants peuvent continuer à vivre dans la maison. Dans les deux cas, la règle selon laquelle il ne peut pas y avoir plus de deux couples mariés dans la même maison s'applique toujours, avec le parent survivant et le parent défunt considérés comme constituant toujours une « union ».

Représentation du temps chez les Karen

Les villages karen implantés au plus près de la forêt, et obéissant aux impératifs agricoles, règlent traditionnellement leur rythme sur celui de la nature et des cultures. Le travail des adultes est encore aujourd'hui, pour la majorité des villageois, conditionné par le travail des champs⁵⁹, car quand ils ne sont pas propriétaires, ils cherchent à travailler pour le propriétaire d'une rizière ou d'un champ. Le travail agricole est une activité familiale où les femmes et les enfants aident le chef de famille. Les membres de la famille ne touchent pas de salaire propre, contrairement aux employés ; ils dépendent donc du chef de famille qui doit les nourrir, les habiller et les loger.

Le rythme des cultures transparaît dans le paysage, que l'on voit changer au fil des mois, mais aussi dans la manière de nommer les saisons. Les mois, les travaux et les fêtes étaient nommés en fonction des travaux des champs, des plantations et des récoltes, comme le montre le tableau n°6. Spiewak (2006 : 130-132) estime qu'aujourd'hui, peu de Karen les connaissent.

⁵⁹ L'accès à l'éducation a permis aux Karen de se tourner vers de nouvelles professions, comme institutrices, infirmières ou mécaniciens. Mais très peu de Karen exercent ces professions, ou alors l'exercent en parallèle de leur activité agricole.

Tableau n°6 : Mois de l'année, noms karen et significations, d'après Spiewak		
Mois	Nom karen	Signification du nom en karen
janvier	<i>the lé</i>	On cherche le bon emplacement pour les futures plantations
février	<i>hté kou</i>	On coupe les arbres et les bambous
mars	<i>thoé ko</i>	On fait sécher les champs
avril	<i>la khli</i>	Le légume « <i>khli</i> » a poussé. (Le « <i>khli</i> » est une sorte de pomme de terre)
mai	<i>dé gna</i>	Les fleurs de « <i>dé gna</i> » ont poussé
juin	<i>la noui</i>	Les pousses de riz sont belles
juillet	<i>la rhô</i>	Les grains de riz ont presque tous germé
août	<i>la khou</i>	Le riz est prêt et la « <i>pho la khou</i> » a poussé. (La « <i>pho la khou</i> » est une fleur blanche des forêts d'Asie du Sud-est)
septembre	<i>hsi mu</i>	Le visage du soleil n'apparaît qu'un peu à cause de la pluie
octobre	<i>hsi hsa</i>	Le soleil, la lune et les étoiles apparaissent
novembre	<i>la no</i>	L'arbre « <i>thé no</i> » a poussé. (Le « <i>thé no</i> » est un arbre d'Asie du Sud-est)
décembre	<i>la plu</i>	Le soir de la mort d'un homme, les villageois se réunissent pour prier

En mai, tous les membres de la famille, et quelques saisonniers, partent au petit matin dans de grands véhicules pour ne revenir qu'à la nuit tombée. Ils passeront la journée dans les champs à planter le riz. En septembre, après trois mois de mousson, les champs sont verdoyants. Au moment de la récolte du riz ou du maïs, en octobre, les récoltes sont mises à sécher sur les bas-côtés de la route. Peu à peu les champs deviennent plus jaunes et plus secs. A partir de mars, on nettoie les champs, les terres sont brûlées en prévision des nouvelles plantations.

Selon les saisons, les Karen disposent donc de plus ou moins de temps pour des activités annexes comme le tissage, qui est un des thèmes centraux de cette recherche, la vannerie, la cueillette ou le travail du bois. Ces activités connexes doivent donc être effectuées en dehors des périodes agricoles, c'est-à-dire de décembre à avril, et un peu de mai à juin. Pour les nouvelles générations, l'impact du mode de vie thaïlandais, qui rythme leur vie dès l'enfance et l'entrée à l'école, est plus présent que pour leurs aînés.

Les temps de la journée

Aujourd'hui, presque tous les villages karen sont équipés de l'électricité, et les habitants ont adopté le rythme de vie des villes thaïlandaises. Il est rare de voir une habitation karen dans laquelle aucun habitant ne posséderait montre, réveil ou téléphone portable indiquant l'heure et le moment de la journée. Cependant, un vocabulaire de la temporalité tiré du mode de vie traditionnel karen existe toujours. « *Les Karen divisent la journée et la nuit en sept parties. Ce découpage prend en compte le rythme de vie dans les villages karen. Les gens se couchent et se lèvent en fonction du soleil. [...] Dans une conversation, un Karen indiquera l'heure de la journée ou de la nuit en montrant la position du soleil au moment auquel il fait référence, vers le haut ou vers le bas selon le cas.* » (Spiewak, 2006 : 128). Le tableau n°7 reprend les termes karen et la manière de concevoir les moments de la journée rapportés par Spiewak (2006 : 128).

Tableau n°7 : Moments de la journée, noms karen et significations, d'après Spiewak		
Le moment de la journée	Nom karen	Signification karen
l'aurore	<i>mu hou hto</i>	le soleil arrive
le lever du soleil	<i>mu hè hto</i>	le soleil commence à briller
le soleil est haut	<i>mu hto pha pho</i>	le soleil brille
le soleil de midi	<i>mu htou</i>	
le soleil de l'après-midi	<i>mu rhé lo pha pho</i>	le soleil sur le déclin
la soirée	<i>mu ha lo</i>	le soleil de la fin d'après-midi
le coucher du soleil	<i>mu lo nu</i>	
vers 19h	<i>ta khi lo te hsrô mé</i>	le début de la nuit
vers 20h	<i>ta khi lo khi hsrô mé</i>	premier temps de la nuit
vers 22h	<i>ta khi lo the hsrô mé</i>	deuxième temps de la nuit
minuit	<i>pha pho mu</i>	
vers 3h du matin	<i>hso ô ô te blo</i>	le premier chant du coq
vers 4h du matin	<i>hso ô ô khi blo</i>	le deuxième chant du coq
vers 5h du matin	<i>hso ô ô the blo</i>	le troisième chant du coq

Les temps de fête

En Thaïlande le calendrier utilisé est le calendrier bouddhiste, luni-solaire. Sa date de départ est le parinirvâna⁶⁰ du Bouddha, daté de 543 avant notre ère. Mais les Karen utilisent également leur propre calendrier, qui définit leurs cérémonies, notamment le jour du nouvel An. « Dans le calendrier karen le mois se découpe ainsi : quatorze jours de lune croissante, le jour de pleine lune, treize jours ou quatorze jours de lune décroissante et le jour sans lune. Dans le calendrier karen, l'année 2007 correspond à l'année 2746. Cela signifie qu'ils situent la fondation de leur ethnie 739 ans avant notre ère. Le jour du nouvel an change d'année en année, en fonction de la lune. » (Spiewak, 2006 : 130). Tous les Karen ne fêtent pas les mêmes

⁶⁰ Le *parinirvâna* est un mot sanskrit qui désigne « l'extinction complète », ou le « nirvâna » de Bouddha. C'est le moment où le saint, déjà délivré, parvient au terme de sa dernière existence et ne renaît plus nulle part. D'après André Bareau, Encyclopedia Universalis.

événements, selon leur intégration à la société dans laquelle ils vivent (thaïlandaise, birmane ou dans l'État karen). Mais partout, le Nouvel An est un événement important qui rassemble les villageois. Cependant sa date n'est pas définie partout de la même manière. Certains la calculent en fonction du Nouvel An *tai*, en avril à l'occasion de *Songkran*, alors que pour d'autres, elle a lieu en février, selon le calendrier karen. Les mariages, préférentiellement célébrés en août, et les funérailles sont les autres événements cérémoniels majeurs dans la temporalité karen. D'autres célébrations correspondent à leur appartenance religieuse : bouddhiste, chrétienne ou animiste.

.III Des traditions religieuses ouvertes aux apports extérieurs

Une enquête menée par le Tribal Research Center, en 1977, donnait la répartition des mouvements religieux au sein du groupe karen. « 42,9 % des Karen Sgaw enquêtés sont "animistes", 38,4 % sont bouddhistes, 18,3 % sont chrétiens tandis que 0,2 % sont musulmans et 0,2 % autres appartiennent à une religion indéfinie. » (Kunstadter, 1987, ma traduction). Selon Ananda Rajah, le christianisme et le bouddhisme ont été adoptés par les Karen, qui, toutefois, continuent de croire dans les cultes traditionnels notamment le culte des ancêtres et le culte des tatouages. L'adhésion à un mouvement religieux résulte de la rencontre avec les nombreux missionnaires chrétiens présents en Asie du Sud-Est, et à la forte représentation du bouddhisme dans cette région du monde. « *Le christianisme et le bouddhisme (quelles que soient leurs formes, y compris le syncrétisme des cultes Karen millénaires) sont de toute évidence des traditions religieuses que les Karen ont adoptées et qui ont statut de religion parmi les Karen, mais ils posent immédiatement la question de savoir quelle sorte de religion existait avant la conversion Karen. "L'esprit et le culte des ancêtres" et le "culte des tatouages", d'autre part sont des questions problématiques dans l'ethnographie Karen. Bien que "l'esprit et le culte des ancêtres" soient sans aucun doute une partie des traditions religieuses Karen, ce sont des aspects de la vie religieuse Karen qui souffrent d'idées fausses. Comme je l'ai montré ailleurs (1984), le soi-disant "culte des ancêtres" est un phénomène variable et sa signification diffère, selon toute vraisemblance, d'une communauté à l'autre. Il n'est pas conçu comme religion en tant que tel, bien que dans certains cas, il puisse être considéré comme un culte. Comme pour le "culte des tatouages"⁶¹, assez peu connu, et pour lequel il est hâtif et prématuré de le considérer comme une religion.* » (Rajah, 2008 : 5-6, ma traduction).

⁶¹ Le culte des tatouages est une pratique marginale que je n'ai pas rencontrée sur mon terrain. Selon mes informations, bien que relevant d'une pratique corporelle, les tatouages n'entrent pas en interaction avec les vêtements Karen que j'étudie ici.

Interprétation du Mythe fondateur et pluralité religieuse

Deux mythes présentent des variations différentes sur la question du rapport aux religions. Le premier explique qu'à l'origine de la création des groupes ethniques, il y avait plusieurs frères, un Karen aîné, un Birman, un frère blanc, et d'autres qui ne sont pas toujours évoqués selon les versions. Les différentes versions recueillies par les missionnaires évoquent un livre d'or de la connaissance, *Li Htoo Li Htie*, écrit par Dieu, *Zwa*, et destiné à l'aîné des frères : le karen. Mais, occupé au travail des champs, il ne vint pas le prendre. Dieu confia alors le livre au jeune frère blanc (Stern, 1968). Cette version du mythe permettra aux missionnaires chrétiens européens d'être facilement acceptés par les Karen qui attendaient le retour du « frère blanc » porteur du « livre d'or de la connaissance ».

Une autre version du mythe rend compte des pratiques karen. Au moment de son départ, *Zwa*, convoque tous ses fils pour leur transmettre sa sagesse et sa connaissance. Chaque ethnie reçoit un livre. Mais le karen, trop occupé par ses tâches agricoles, oublie son livre sur la souche d'un arbre et le brûle avec son essart. Les poules vinrent picorer les cendres du livre : les Karen maintiennent le lien avec le livre par la divination dans les os de poulet.

Dans la première version du mythe, *Zwa* peut être assimilé aussi bien au Dieu chrétien qu'à Bouddha avec qui la médiation est livresque, alors que dans la seconde version, *Zwa* est un dieu traditionnel avec qui la médiation s'effectue par la divination des os de poulet.

Les rites karen

Charles Keyes rapporte que chaque village a ses propres coutumes : « *Dans chaque vallée, on agit comme les grands-parents qui y ont vécu, ont décidé que les choses devaient être faites [...] on ne peut pas généraliser de village à village. Pour nous il n'y a pas deux villages qui aient les mêmes coutumes.* » (Keyes, 1979 : 30, ma traduction). Cependant, les rites, pratiques et croyances karen se recoupent sur de nombreux points, notamment la conception composite du corps qui se compose de 33 « âmes » qui maintiennent la personne en bonne santé. Les Karen s'accordent également sur le culte rendu au « Seigneur de l'eau / Seigneur de la terre », *Thi kho chae kang kho chae* (Rajah, 2008). Cet esprit a pour charge de veiller sur l'ensemble du village et des champs qui en dépendent. Les cérémonies karen sont menées par le prêtre du village, le *Thipokawkesaw*. Celui-ci est responsable du maintien de la santé spirituelle

de tous à travers des rituels périodiques. Il doit également veiller sur la conduite morale de chaque habitant (Kunstadter, 1983). Les principaux rites karen visent à rétablir l'équilibre entre les « âmes » qui se trouvent dans diverses parties du corps, et à maintenir la personne en bonne santé. L'âme la plus importante, *koela kho thi'*, se trouve dans la tête, et sa perte provoque la mort. Le rituel '*Au' Ma Xae* vise à rétablir la santé et le bien être des individus. Les Karen utilisent la divination pour déterminer quel est le rituel approprié pour rétablir la santé de la personne. On peut également procéder au rituel '*Au' Ma Xae* lors de cérémonies telles que le Nouvel An, un mariage ou une naissance. La ligature des poignets *Ki Cy'* est un élément de rituel repris dans plusieurs autres rituels. En thaïlandais cette action se nomme *mat mu* et vise à obtenir la bénédiction des amis et de la famille, sous l'égide des esprits. Il s'agit d'une variante d'un rite courant dans de nombreuses régions de l'Asie du Sud-est. On le retrouve notamment au Laos.

Les rites Bouddhistes

La fête bouddhiste la plus importante pour les Karen est *Songkran*, souvent assimilée au Nouvel An par une partie d'entre eux. Pour les thaïlandais, la date de *Songkran*, originellement déterminée en fonction du calendrier luni-solaire, a été récemment fixée par les autorités, pour des raisons de facilité d'organisation, entre le 13 et le 15 avril, ce qui correspond à la saison la plus chaude de l'année. Ce sont des jours fériés, chômés par l'administration et dédiés aux réunions de famille, et à la réalisation de mérites⁶². Le début de la nouvelle année est aussi le temps de la purification. Les jeunes thaïlandais versent de l'eau parfumée sur les mains de leurs aînés et sur les représentations de Bouddha, pour leur demander leur bénédiction pour l'année à venir. Chez les Karen, *Songkran* est une des fêtes où les vêtements jouent un rôle important.

Les Karen bouddhistes suivent de près ces pratiques : les maisons sont lavées de fond en comble, les garde-robes sont vidées, les vêtements entièrement lavés et étendus au grand air. Les aînés sont honorés par des offrandes et des ablutions pratiquées par les plus jeunes, comme nous le verront dans le chapitre 14. Ce rite, expressément bouddhiste, est néanmoins entré dans les mœurs de la plupart des Karen qui, sans distinction de religion, y participent. Certains par respect pour les anciens qui ne se sont pas convertis, d'autres essentiellement par esprit d'unité avec le village.

⁶² Selon Marie-Hélène Cardinaud-Steyaert et Yin Yin Myint, le but du Bouddhisme Théravada, pratiqué en Thaïlande, est d'entretenir son *Karma*. Selon cette doctrine, « *tout acte porte un fruit* ». Par conséquent, l'individu peut et doit amasser des bonnes actions, les mérites, pour annuler ses mauvaises actions présentes et améliorer sa renaissance future. Les laïcs peuvent acquérir des mérites en faisant des dons d'argent et de nourriture aux moines (Cardinaud-Steyaert et Myint, 2000).

D'autres fêtes bouddhistes sont également célébrées dans les villages karen comme celles qui marquent le début et la fin du carême Bouddhiste, le tirage au sort des Bonzes, *Loy Krathong* (la fête des lumières), et la fête des nouvelles récoltes.

Les missionnaires chrétiens et les Karen

La présence catholique est bien établie en Thaïlande. Au XVI^{ème} siècle, des missionnaires catholiques français vinrent s'installer au Siam, ils sont considérés comme les premiers missionnaires résidant dans ce royaume⁶³. Le roi Narai leur offrit des terrains dans la ville d'Ayutthaya, sur lesquels ils fondèrent une église, l'actuelle église dominicaine de Saint-Joseph. Des missionnaires franciscains et jésuites s'installèrent par la suite, entre le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècle, venus principalement d'Europe (Italie, France...). Les Missions Étrangères de Paris (MEP) sont implantées au royaume du Siam depuis trois cent cinquante ans. Les premiers missionnaires venaient pour convertir la population thaïlandaise, alors qu'aujourd'hui les missionnaires MEP présents en Thaïlande sont essentiellement engagés auprès des minorités ethniques et des réfugiés. Plus récemment les pères de Bétharam ont entrepris l'évangélisation des Karen dans la région de Chom Thong. Des communautés de religieuses, venues de divers pays du monde, soutiennent les missionnaires dans les actions de l'église locale (les écoles, les orphelinats, les dispensaires, les hôpitaux). De nombreuses conversions augmentent le nombre des membres du clergé en Thaïlande⁶⁴. La présence protestante en Thaïlande est plus récente. A partir du XIX^{ème} siècle l'Église protestante Nord-Américaine envoie des missionnaires en Asie du Sud-Est, notamment au Siam. Aujourd'hui, il y a de nombreux missionnaires protestants (évangélistes, luthériens...) dans toute la Thaïlande. Ces deux églises se sont développées parallèlement et de manière distincte, chacune mettant en place un système distinct d'écriture du karen pour traduire la Bible.

Les chrétiens représentent moins d'un pour cent de la population vivant en Thaïlande. Cependant, l'Église est très impliquée dans la vie du pays. Les écoles et hôpitaux catholiques sont réputés comme étant les plus prestigieux du pays. Certains membres de la famille royale les

⁶³ Une présence portugaise catholique préexistante est évoquée dans plusieurs ouvrages, mais il n'existe aucun document le prouvant.

⁶⁴ Selon le prêtre Jean Dantonel, missionnaire des MEP les chrétiens convertis en Thaïlande sont principalement issus de minorités ethniques (Karen, Lahu, Lisu...), des communautés chinoises, des immigrants venus du Laos. Les Thaïlandais, qui associent leur identité au Bouddhisme, se convertissent très peu, par peur d'abandonner une part de leur culture. (Communication personnelle, 2008).

ont fréquentés. Les chrétiens sont aussi à l'origine de nombreux programmes d'assistance et de développement des populations locales et des réfugiés. Les missionnaires chrétiens, de toutes obédiences, en plus du caractère religieux de leur intervention auprès des Karen leur apportent une aide matérielle par la construction d'écoles et des programmes de développement. Les églises chrétiennes ont une grande influence sur la vie des chrétiens thaïlandais, notamment des montagnards jusque dans la manière de construire leur maison ou de s'habiller comme nous le verrons par la suite.

.IV Un système de parenté cognatique

Dans cette partie consacrée à la parenté, je m'appuierai sur la thèse d'Ananda Rajah, publiée en 1986 et rééditée en 2008, au décès de Rajah, sous le titre : *Remaining Karen*. Le troisième chapitre de cet ouvrage est consacré à l'étude du système de parenté des Karen du village de Palokhi⁶⁵ et son rôle dans la formation, l'existence et les relations entre les groupes domestiques. Comme le montre Rajah, le système de parenté karen est lié à l'agriculture et à la religion. Il est aussi déterminant dans la différenciation des procédés de nomination et à la différenciation des sexes. Selon Rajah, « *l'unité de ces systèmes au niveau symbolique et idéologique peut être trouvée dans un paradigme [qu'il décrit comme] un modèle de société procréatif* » (Rajah, 2008 : 57, ma traduction).

Les systèmes karen, *sgaw* et *pwo*, sont considérés comme cognatiques (bilatéraux). Les termes de parenté inventoriés par les différents auteurs, bien qu'ils aient été effectués dans des lieux et à des époques différentes, sont assez proches et montrent la stabilité du système terminologique karen (Marshall, 1922)⁶⁶. Dans les vocabulaires de parenté de Rajah (2008) et de Marshall (1922), les termes de parenté de descendance sont nombreux alors qu'il existe au maximum une profondeur de trois générations ascendantes. Cet écart marque un profond intérêt pour la descendance, et la continuité des générations.

De nombreux auteurs se sont penchés sur le système de parenté karen, mais souvent de manière superficielle. Le travail de Rajah (2008), mené sous la direction de trois spécialistes de

⁶⁵ Le village Karen de Palokhi se trouve dans les montagnes du Nord de la Thaïlande. Le village compte une vingtaine de maisons. (Rajah, 2008)

⁶⁶ Un système de parenté cognatique passe indifféremment par les hommes et par les femmes. L'étude du système de parenté Karen est ancien, (Wade d'après Rajah, 2008 : 57). Pour les réévaluations successives voir Hinton (1975 : 44 d'après Rajah, 2008 : 58), Marlowe (1979 : 177-78 d'après Rajah, 2008 : 58) et (Mischung (1980 : 97 d'après Rajah, 2008 : 58).

l'espace thaïlandais ; Wijeywardene, Clearly Gehan et Ted Chapman⁶⁷, est le plus récent et à mon sens le plus complet. En effet, il a traité la question de la terminologie de parenté avec une profondeur généalogique plus importante, raison pour laquelle je me suis appuyée sur ses travaux pour traiter de ce sujet. Le travail de Rajah s'articule autour d'une réflexion sur l'organisation domestique et les rituels agricoles. En complément de son analyse des règles de mariage, il s'est intéressé au symbolisme des couleurs des vêtements (Rajah, 2008 : 74). A partir de ces éléments, je questionnerai les changements de vêtements karen au moment du mariage et dans la vie quotidienne. Je montrerai, dans la partie consacrée au vêtement karen, de quelle manière ce dernier informe, conjointement aux termes de parenté, sur la situation maritale et parentale de ceux qu'ils désignent. Les règles de mariage et l'organisation domestique ont également une influence sur les dons et la circulation des vêtements au moment du mariage.

Le tableau n°8 est une version simplifiée de celui de Rajah (2008 : 59, tableau 3.1) qui présente les termes de parenté karen. Ces termes s'appliquent indifféremment à ego masculin et ego féminin. Bien que l'auteur mentionne dans son texte original les termes d'adresses et de référence⁶⁸, je ne traiterai principalement que de ces derniers. En règle générale, les parents et les non-parents des générations ascendantes ne sont jamais mentionnés par leur nom propre. Ce serait une trop grande marque de familiarité, c'est pour cela qu'on utilise la teknonymie.

⁶⁷ Ces trois auteurs se sont plus particulièrement intéressés aux Karen *sgaw* réfugiés en Thaïlande, et non aux Karen thaïlandais.

⁶⁸ Les termes d'adresse sont les noms utilisés pour interpeller directement un individu. Ils s'opposent aux termes de référence qui servent à désigner la personne.

Tableau n°8 : Tableau simplifié des termes de parenté karen, d'après Rajah (2008 : 59, tableau 3.1)

Profondeur de génération	Terme karen	Termes de références
G+2	phy	FF, MF (le grand-père paternel et maternel)
	phi	FM, MM (la grand-mère maternelle et paternelle)
G+1	pa	F (le père)
	mo	M (la mère)
	phati	FB, MB, FZH, MZH (le frère du père, le frère de la mère, le mari de la sœur du père, le mari de la sœur de la mère)
	mygha	FZ, MZ, FBW, MBW (la sœur du père, la sœur de la mère, la femme du frère du père, la femme du frère de la mère)
	mipgha	Spouse's F and M (Les parents de la femme ou du mari)
G 0	waecau'	Elder male sibling (le garçon le plus âgé de la fratrie)
	waenau	Elder female sibling ; Elder male sibling's spouse (la fille la plus âgée de la fratrie, l'épouse de l'homme le plus âgé de la fratrie)
	waeko'	Eldest sibling (l'aîné de la fratrie sans distinction de sexe)
	wae	WeB, HeB, Elder female sibling's spouse (le frère aîné de la femme, le frère aîné du mari , le conjoint de la femme la plus âgée de la fratrie)
	py	Younger sibling (les cadets de sexe indifférencié)
	pypoeda	Youngest sibling (l'enfant le plus jeune de la fratrie)
	pyde	WyB, WyZ, HyB, HyZ (le frère cadet de la femme, la sœur cadette de la femme, le frère cadet du mari, la sœur cadette du mari)
	ca'li	yZH, HyZH, WyZH (le mari de la sœur cadette, le mari de la sœur cadette du mari, le mari de la sœur cadette de la femme)
	demy	yBW, WyBW, HyBW (la femme du frère cadet, la femme du frère cadet de la femme, la femme du frère cadet du mari)
	tappgha	Spouse (conjoint / conjointe, terme générique)
	phau'khwapgha	H (l'époux)
	phau'mypgha	W (l'épouse)
	pghaghane	Spouse (conjoint / conjointe, terme de référence uniquement, entre époux)
	wa	H (l'époux) (terme de référence et d'adresse entre époux)
	ma	W (l'épouse) (terme de référence et d'adresse entre époux)
G-1	phokhwa	S (le fils)
	phomy	D (la fille)
	phoko'	Eldest child (L'enfant aîné, sans distinction de sexe)
	ma'	DH (le mari de la fille : gendre)
	dae'	SW (la femme du fils : bru)
	phodo'	Sibling children (les enfants des frère et sœur, sans distinction de sexe)
G-2	li	Children's children (Les petits-enfants)
G-3	lo	Children's children's children (les arrières petits-enfants)
G-4	la	Children's children's children's children (les arrières arrières petits-enfants)

Présentation des termes de parenté karen

Dans cette première partie, je présenterai les termes de parenté utilisés par les Karen. Ils sont beaucoup plus nombreux pour la génération d'ego que dans les générations ascendantes et descendantes. C'est une caractéristique commune à de nombreux systèmes terminologiques, cognatiques ou non-cognatiques. Ces termes méritent une attention particulière parce que, associés aux termes de parentés génériques désignant des collectifs de parents, ils mettent en avant certaines catégories de parents qui ont un rôle important dans la façon qu'ont les Karen de formuler leurs règles de mariage.

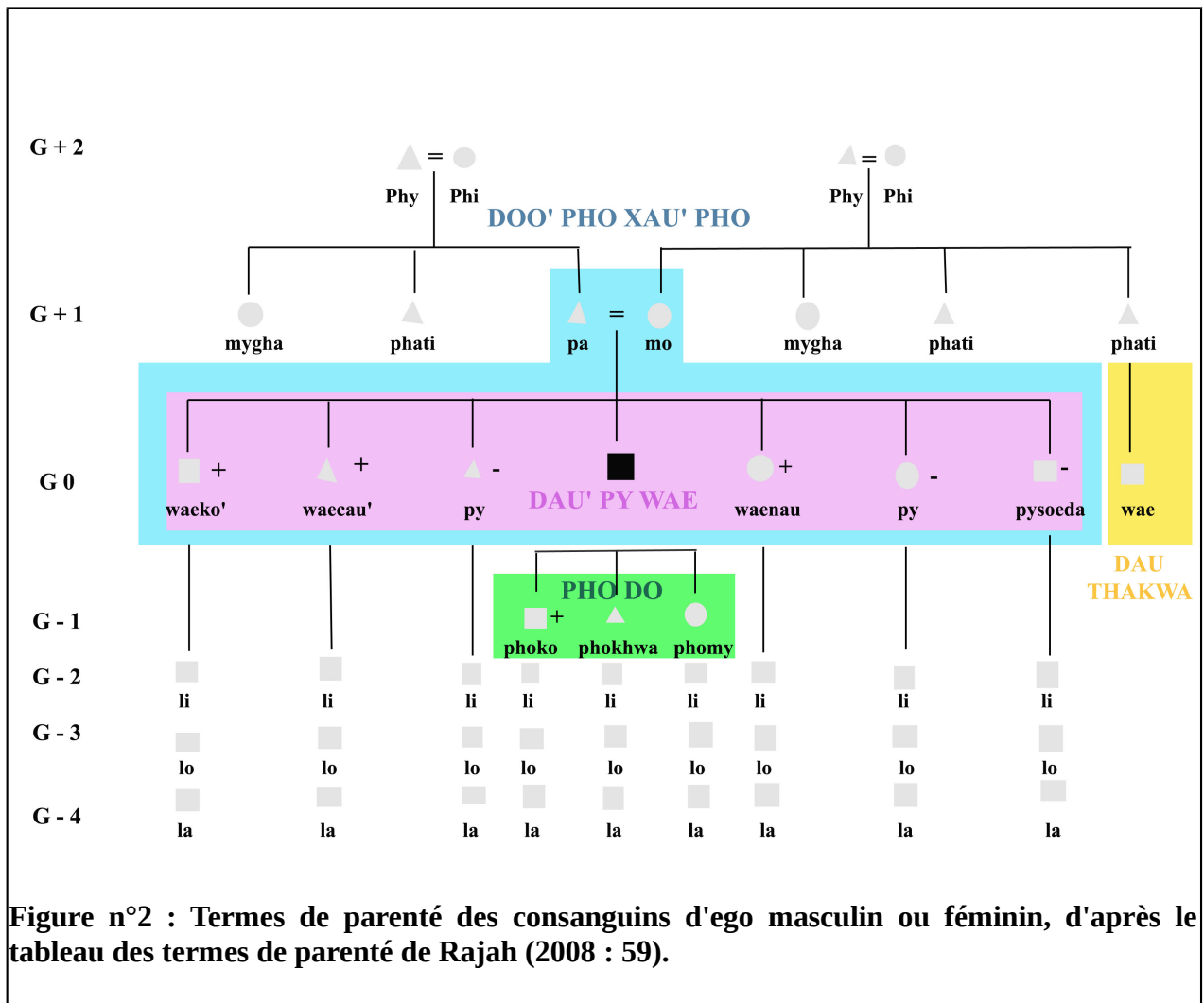


Figure n°2 : Termes de parenté des consanguins d'ego masculin ou féminin, d'après le tableau des termes de parenté de Rajah (2008 : 59).

***Doo' Pho Xau' Pho*, les membres du foyer**

Les membres d'un ménage sont collectivement appelés « *doo' pho, xau'pho* ». Ce terme signifie littéralement « les enfants de la maison, les enfants du ménage », bien qu'il regroupe ego, ses parents et sa fratrie. Dans la figure n°2 le groupe « *Doo' Pho Xau' Pho* » est regroupé dans l'ensemble bleu.

***Dau'pywae*, la fratrie**

Les Karen *sgaw* distinguent les membres d'une fratrie de tous les autres parents par le terme *Dau'pywae*. Dans la figure n°2, la fratrie, ego et l'ensemble de ses frères et sœurs, aînés et cadets, sans distinction de sexe ni d'âge sont regroupés dans l'ensemble rose. *Dau'pywae* est un terme composé, dérivé des termes pour le frère et la sœur aînés, *waecau*, et *waenau*, réduit à *wae*, (qui marque la position d'aîné), est le seul terme pour les plus jeunes frères et sœurs, sans distinction de sexe, *py* (qui marque la condition de cadet). *Dau'* est une conjonction grammaticale qui signifie « ensemble », « avec » lorsqu'il est utilisé avant deux noms, comme ici, il désigne un groupe (Rajah, 2008 :60).

Au sein de la fratrie on trouve deux caractéristiques principales : la distinction d'âge relative et la distinction de sexe portent sur les aînés. Le terme *wae* s'applique aux aînés avec un qualificatif de sexe. En revanche tous les cadets sont appelés *py* indépendamment du sexe ; quand il est nécessaire d'indiquer le sexe, le terme *py* peut être qualifié par le sexe.

***Dau'Takhwa*, les cousins**

Le terme *Dau'takhwa* désigne les groupes de consanguins : cousins parallèles et cousins croisés. Ce terme est appliqué bilatéralement, du côté matrilatéral et patrilatéral. Cependant il est rare d'indiquer les degrés d'éloignement au-delà de cousins au troisième degré (bien qu'en théorie ce système d'indication de degrés pourrait être prolongé indéfiniment). Dans la figure n°2 ce groupe est regroupé dans l'ensemble jaune. Les termes d'adresse d'ego pour ses cousins, quels que soient leurs degrés, sont les mêmes que ceux utilisés pour les membres de la fratrie, à cette importante différence que l'utilisation des termes appropriés *waecau'*, *waenau* pour les aînés ou *py* pour les cadets, ne dépend pas de l'âge relatif des personnes concernées, mais de l'âge relatif de leurs parents ou grands-parents respectifs⁶⁹. En pratique, l'âge relatif l'emporte le plus souvent

⁶⁹ Sur la base des informations fournies par Jonathan Wade, Francis Mason et Henry Van Meter, Morgan (1871) affirme que les cousins sont connus comme *ta khwa* et les cousines comme *ta khwa mu* .

sur ce qui en théorie est la base générationnelle sur laquelle repose la désignation au sein du groupe *Dau'takhwa*. Ainsi, les membres les plus âgés de la *Dau'takhwa* seront souvent appelés par leur nom, ou par le terme *py* s'ils sont plus jeunes qu'ego. Néanmoins, comme les membres d'une *Dau'pywae*, ego est aussi susceptible de se référer à des membres de son *Dau'takhwa* par leurs noms, comme il ou elle est susceptible de le faire en termes de parenté.

***Pho Do*, la descendance d'ego**

Le terme *Phodo* désigne tous les enfants d'ego, filles et garçons. La descendance directe d'ego est regroupée, dans la figure n°2, dans l'ensemble vert. L'accent est mis sur la distinction d'aînesse et de sexe. L'aîné des enfants, sans distinction de sexe, est nommé *Phoko*⁷⁰; les autres enfants sont distingués en fonction du sexe : les garçons sont appelés *Phokhwa*, et les filles *Phomy*. En cas de remariage, les beaux-enfants sont définis sous le terme *Phodo*, utilisé pour les membres de la fratrie. Entre eux, les demi-frères et sœurs utilisent les mêmes termes qu'entre frères et sœurs. En revanche, les Karen préfèrent les termes *Phati* et *Mygha*, qui désignent les oncles et tantes aux termes *Pa* et *Mo*, qui désignent les parents, pour nommer les beaux-parents. (Rajah, 2008 : 100).

La teknonymie et les relations d'affinité

La teknonymie est une forme de nomination qui dépend de la disponibilité des renseignements généalogiques. La plupart des Karen conservent le nom qui leur a été donné dans leur enfance jusqu'à ce qu'ils deviennent parents à leur tour. L'attribution du nom des enfants repose sur un événement fortuit qui se produit à la naissance de l'enfant, dans le cadre familial. Ces noms peuvent être considérés comme des « noms événements ». Les teknonymes mettent en exergue des relations d'affiliation telles que « père de », « mère de », et sont étendues à la seconde génération : « grand-père de », « grand-mère de », ainsi que des distinctions de sexe « enfant de sexe masculin » ou « enfant de sexe féminin ». Le point de référence dans le système de teknonymie est l'enfant aîné vivant dans la dernière génération de descendance. A la naissance d'un enfant, les époux se réfèrent l'un à l'autre d'une nouvelle façon, *Phokhwa Mo*, « mère d'un enfant de sexe masculin » ou *Phomy Mo*, « mère d'un enfant de sexe féminin », selon le sexe de l'enfant. Le terme par lequel la mère désigne son conjoint se fonde sur le même modèle :

⁷⁰ Rajah précise qu'au quotidien les parents restreignent le terme *Phoko* « l'aîné des enfants » à la seule syllabe *Ko* ; de même que le terme *Pysoeda* « l'enfant cadet de la fratrie » est réduit au terme *Soeda* par les parents.

Phokhwa Pa, « père d'un enfant de sexe masculin » et *Phomy Pa*, « père d'un enfant de sexe féminin ». Si un enfant meurt, les parents reviennent au système de teknonymie précédant la naissance. S'il y a plusieurs générations, on remplace le teknonyme de la seconde génération (ex : père de) par celui de la troisième génération (ex : grand-père de) (Rajah, 2008 : 61).

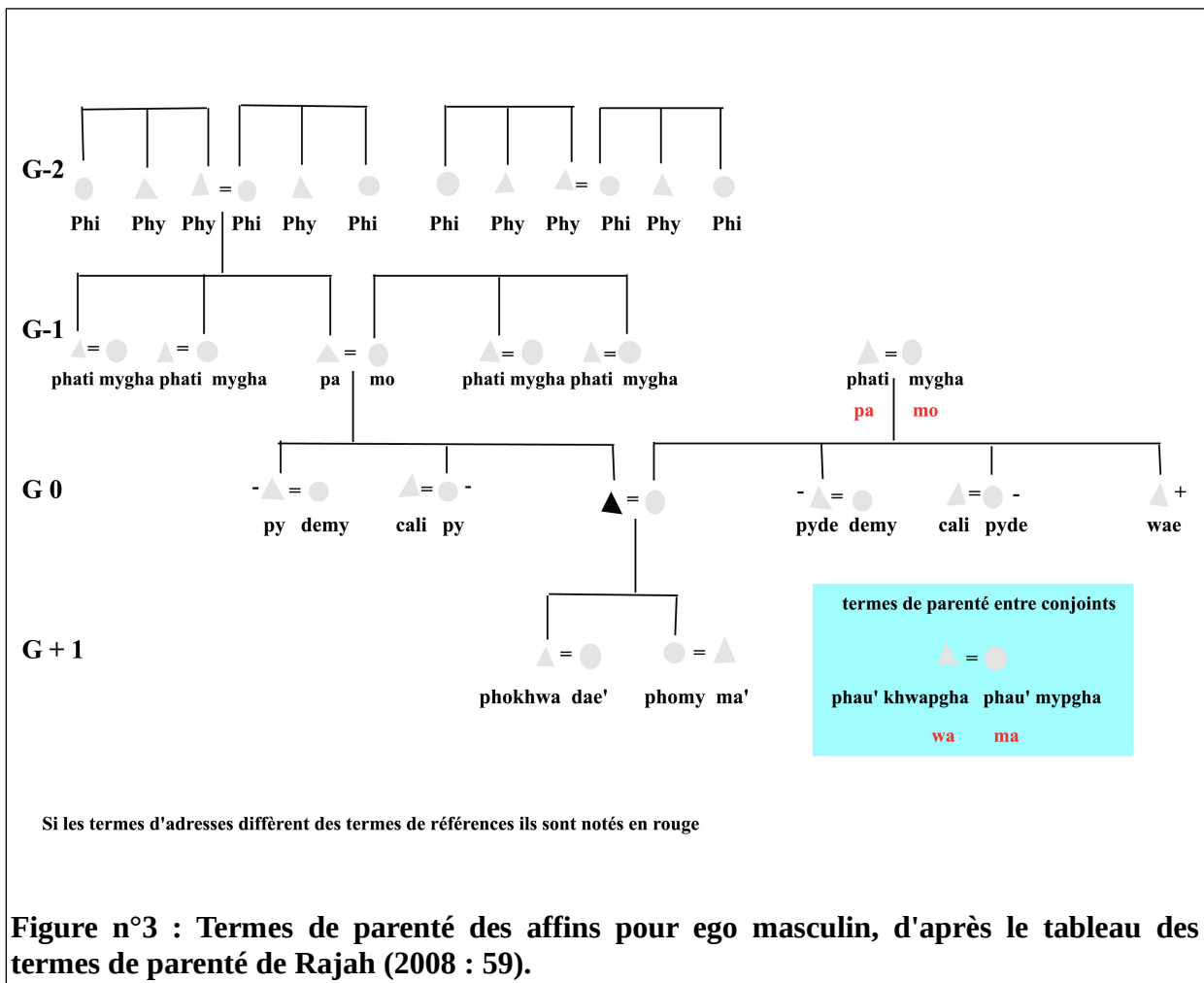
Au moment du mariage, les nouveaux époux abandonnent leurs prénoms pour les remplacer par les termes *Phau' Khwapgha*, époux, et *Phau' Mypgha*, épouse, qui font référence à leur statut matrimonial. Le radical *Pgha*, qui se retrouve dans les deux mots, signifie « mature » ou « ancien » et fait référence au même lexème que le verbe *Pgha Thau*⁷¹ qui signifie « se marier ». Les termes de références des époux ne sont donc pas simplement des termes de parenté mais marquent également l'idée d'un statut d'adulte socialement reconnu. Le terme *Pghaghane* est utilisé entre de jeunes époux, comme une alternative à l'utilisation de leurs prénoms qui semble inappropriée dans le contexte du mariage. C'est une solution linguistique pour marquer la situation de transition de célibataire à personne mariée.

***Daw Do*, les affins**

Les termes de parenté de référence existant entre ego et ses affins (les parents par alliance) sont les mêmes qu'entre ego et les affins de ses consanguins à la même génération (G 0). Les termes d'adresses ne diffèrent des termes de références que dans le cas des beaux-parents d'ego masculin, et sont conditionnés par un arrangement résidentiel uxori-local. Le plus souvent, au mariage, le gendre vient vivre avec son épouse, dans la maison de ses beaux-parents.

On use préférentiellement des termes d'affinités, plutôt que des noms, pour désigner les affins. Au contraire, au sein de la fratrie le choix est plus large : on peut utiliser les noms ou les termes de parenté. Il y a une assimilation des relations du conjoint et d'ego avec sa fratrie et ses affins.

⁷¹ Dans le verbe *Pgha Thau*, le terme *Thau* signifie « monter » ou « s'élever ». Il fait référence à l'idée de « grandir », qui est toujours utilisée dans les textes rituels agricoles pour se référer à la croissance du riz et des autres cultures sur brûlis. Le verbe *Pgha Thau*, et les différents termes utilisés pour désigner les conjoints contenant *Pgha*, veulent dire un peu plus qu'être « mariés ». et ils insistent sur l'idée de croissance, de descendance. Ce sont des termes qui impliquent la réalisation du statut d'adulte au moment du mariage (Rajah, 2008 : 61).



La relation par mariage est très valorisée chez les Karen. Elle est désignée par le terme général de *do* qui est parfois combiné avec le mot *daw*. Ainsi, un *daw do* est une personne liée à une autre par le mariage, un affiné⁷². Cette relation est souvent mentionnée, et on s'en souvient à la deuxième et troisième génération. Les termes de parenté utilisés pour les beaux-pères et les belles-mères sont identiques à ceux utilisés pour désigner les oncles et tantes. Pour désigner spécifiquement les positions de parenté des beaux-parents on utilisera *Pa* et *Mo*, qui signifient père et mère, en tant que suffixe, *Phati pa* et *Mygha mo*. A la naissance d'un enfant, le système teknonymique prend le relais et ego désigne ses beaux-parents par les termes « grand-père de », ou « grand-mère de ».

⁷² Sur ce point Rajah fait référence à un texte de Marshall (1922 : 315).

Cette étude de la parenté permet de comprendre les relations qui s'établissent au moment du mariage et l'importance du foyer pour les Karen. L'uxorilocalité au mariage, qui sera développée dans le chapitre 14, mettra en relief l'importance du foyer évoqué ici, et son rôle dans la production des vêtements et la gestion des garde-robes. On retrouvera dans le vêtement karen des caractéristiques qui révèlent l'importance de la procréation et du statut de parents, voire de grand-parents, qui est valorisé dans la terminologie de parenté karen. Je mettrai en parallèle l'évolution des termes de parenté, qui changent à la naissance du premier enfant, et le passage d'un vêtement de jeune femme célibataire à celui d'épouse et mère.

SECTION 2 : LE CONTEXTE DE L'ÉTUDE : UN TERRAIN, DEUX VILLAGES

Les données présentées dans cette section sont le résultat d'une rencontre, longuement préparée, avec les habitants de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Après une présentation de la méthodologie et des outils que j'ai employés, je dresserai le portrait de ces villages où j'ai été accueillie et dont les habitants Karen sont devenus des intimes, dont je dépeins la vie au fil de ces pages.

CHAPITRE 4 : PRÉPARATION ET MÉTHODOLOGIE DU TERRAIN

L'originalité de cette étude centrée sur les Karen réside dans une approche globale des garde-robes et de leur port. Ce travail a pour objectif de prendre en compte le textile et le vêtement comme élément distinctif d'une population. Sur mon terrain l'étude du textile s'est révélée être indissociable de celle de la société. C'est pourquoi, avant de parler exclusivement des textiles et des vêtements karen, il est indispensable de connaître personnellement leurs propriétaires. Mon travail de terrain n'était donc pas un simple inventaire de vêtements, mais bien une étude de la société karen par le biais du textile et des garde-robes.

Mon intégration au terrain, à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai, s'est faite par l'entremise des familles qui m'ont hébergées. Elles ont été mes interlocutrices privilégiées, mes premiers informatrices, mes guides. Vivre à leurs côtés m'a permis de trouver une place dans le village, et de m'imprégner de leur mode de vie, d'observer de l'intérieur la vie d'une famille et d'un village karen. Je convoquerai à la fois des observations et descriptions de la vie des Karen, mais aussi des données quantitatives afin de comparer les deux villages. J'ai tenu compte de mon expérience précédente chez les Karen dans la conception des supports de recherche. Ainsi, pour une compréhension globale des populations étudiées, j'ai souhaité combiner l'approche qualitative et quantitative dans mon approche du terrain. Mon travail sur le terrain étant orienté à la fois vers les Karen eux-mêmes, leurs textiles et leurs vêtements. J'ai souhaité dresser pour chacun une sorte de « carte d'identité » et un « parcours de vie », dont mes supports d'enquête étaient le fil conducteur.

.I Immersion dans les villages, observation participante

Lors de mes précédents séjours en Thaïlande⁷³, j'ai acquis des connaissances indispensables à l'appréhension du terrain. La pratique de la langue est un atout majeur dans la prise de contact, l'intégration dans les familles et la conduite des entretiens. La plupart des Karen parlent le thaï en plus du karen. De ce point de vue, un long séjour dans les villages karen a été nécessaire pour améliorer ma connaissance du thaï, et pour l'apprentissage des bases de la langue karen. Mon terrain m'a donné accès à un vocabulaire karen très spécifique dans le domaine du textile, impossible à acquérir dans un dictionnaire⁷⁴. Mon parcours auprès des Karen de la région de Mae Sot, et la connaissance préalable des aspects de la culture et du mode de vie karen, m'ont permis de m'installer plus facilement dans les familles, et de concentrer mon attention sur le textile.

J'ai choisi de fractionner mes séjours dans les villages karen pour plusieurs raisons. Une longue immersion semblait, dans un premier temps, gêner les familles. Il était donc nécessaire de leur laisser un temps d'adaptation, et de ne pas imposer des séjours trop longs à ceux qui acceptaient de m'accueillir chez eux. J'ai donc fait le choix de privilégier plusieurs séjours d'une à trois semaines à un unique et long séjour. Cette approche m'a également permis de prendre le temps d'analyser et de comparer les données recueillies entre deux séjours, et les évolutions possibles de mon approche. J'ai évalué les différences entre les deux villages, et adapté mes questionnaires en fonction des premières réponses. De cette manière, les approches des deux villages sont comparables.

J'ai consigné mon expérience de terrain dans des carnets auxquels je me référerai au fil des pages pour illustrer des situations auxquelles j'ai assisté personnellement. Par ce biais je partagerai, entre autres choses, des techniques de tissage et une approche sensorielle du vêtement. Ces observations seront écrites en italique, entre guillemets, sur fond grisé.

⁷³ Pour rappel, mon premier séjour auprès des Karen date de mon année de volontariat en 2007-2008, et le second, de mon terrain de Master en 2010.

⁷⁴ Les travaux de plusieurs religieux chrétiens, en mission auprès des Karen, ont donné le jour à des méthodes grammaticales et à des dictionnaires : Pgaz K'Nyau dictionary : Kariang-Pakoeny (Sako or romanized script) into Thai-English-French de Joseph Seguinotte, 2007 ; The Anglo-Karen dictionary : based on the dictionary compiled by J. Wade and Mrs. J.P. Binney, 1954. Malheureusement, le dictionnaire de Joseph Seguinotte est difficilement utilisable car les entrées ne se font qu'en langue karen, et les termes (en thaï, anglais et français) sont peu clairs.

Étude du port du vêtement

Une partie de la récolte des données s'est faite par le biais de l'observation participante et une immersion dans les villages karen : observer et participer à la vie quotidienne, partager les usages et coutumes, les gestes et événements du quotidien comme ceux des fêtes. Cette part du travail de terrain est l'une des plus importantes, car elle permet de noter les éventuels écarts existants entre le discours recueilli lors des entretiens et des questionnaires et la réalité observée. La prise de photographies dans ces différents contextes m'a permis de voir et surtout de pouvoir revenir sur des situations passées sur lesquelles je ne pouvais pas m'attarder. Les images permettent également de compter et décrire les types de vêtements portés à chaque occasion. C'est un outil que j'ai utilisé dans la mesure du possible, afin de conserver les informations et de les croiser avec les autres données.

L'observation du quotidien d'un village et d'une famille, m'a permis de voir le vêtement porté dans son contexte. Ma présence, jour après jour, à chaque moment de la vie d'une famille, et plus largement de la vie du village, m'a permis d'observer les différents aspects du vêtement. Grâce à mon immersion dans les familles, j'ai observé des scènes de vie courante, y compris ceux, difficilement accessibles, telles que la toilette ou le coucher. J'ai porté mon attention sur la tenue de chaque membre de la famille, en fonction du moment de la journée, de ses occupations et du lieu où elles se déroulaient ; autant de facteurs déterminants dans le choix du vêtement porté.

J'ai élargi mon observation du vêtement à d'autres instants et lieux du village facilement observables et comparables : aux sorties d'écoles, aux vêtements portés à l'intérieur du village, à ceux portés pour le travail et pour sortir du village. J'ai également observé les événements exceptionnels : les fêtes laïques et religieuses, les mariages et les enterrements. Le Nouvel An est considéré par tous les groupes comme un événement important, auquel les familles portent une attention particulière. J'ai eu la chance d'assister à plusieurs de ces festivités, qui se déroulent à des dates différentes en fonction des calendriers. Ces événements, limités dans le temps, demandent une attention constante, mais offrent, notamment par le biais de l'image, l'opportunité de revenir sur les événements avec les participants. La couverture photographique de ces événements représente une part importante de mon travail. Elle m'a permis de documenter les pratiques vestimentaires cérémonielles et quotidiennes, mais elle a également été la base d'une véritable analyse du port du vêtement karen. J'ai réuni près de 2.000 photos sur le port du vêtement pour cette étude.

Mon étude du vêtement se fonde donc sur l'observation participante. Cette expérience m'a permis de mettre au point une méthode permettant de travailler sur des données comparables, j'ai mis en place des fiches d'enquêtes afin d'aborder toutes les thématiques directement et indirectement liées au textile. J'ai dressé plusieurs fiches d'enquêtes, concernant la situation personnelle des individus, leur rapport au vêtement et la provenance de chaque vêtement de leur garde-robe.

.II Construction des fiches d'enquêtes personnelles

Une étude sur le vêtement est une approche qui implique le vêtement lui-même et ceux qui le portent. Afin de m'approcher de ce que vivent ces personnes, j'ai combiné un travail directif et des entretiens semi-directifs. J'ai également construit des fiches d'enquêtes afin de récolter des données comparables et quantifiables couvrant plusieurs domaines : le village, le foyer, les individus, leurs garde-robes et leur usage. Ces fiches d'enquêtes sont reproduites dans l'annexe n°3⁷⁵. Les supports d'enquête étaient traduits en thaï et en anglais, afin de suppléer à tout problème de communication avec les personnes enquêtées. Les entretiens se déroulaient en thaï⁷⁶, et quelquefois un intermédiaire servait d'interprète auprès des personnes ne parlant que le karen. Cette méthode m'a permis de recueillir du vocabulaire karen que j'utilise dans la description des techniques, des textiles et des vêtements, ainsi que pour les différents aspects de la vie sociale des Karen.

Lors des entretiens plusieurs thématiques étaient abordées : les structures des villages et des foyers, l'histoire personnelle des membres de la famille, leur parcours de vie, le niveau d'étude et le contexte socio-économique, les coutumes et croyances familiales, l'étude du contenu de leurs garde-robes, leur discours sur leurs vêtements « traditionnels », leur fabrication et leurs usages. Les données de terrain collectées ont été consignées sur les fiches d'enquêtes. L'inventaire des garde-robes a été complété par une couverture photographique.

⁷⁵ Le traitement des informations recueillies par l'intermédiaire des fiches d'enquêtes a nécessité la création d'une base de données, qui fera l'objet d'une publication spécifique dans un autre contexte.

⁷⁶ Le thaï est ici une langue véhiculaire. Souvent la langue thaï et la langue karen cohabitent dans les discussions du quotidien. La plupart des Karen parlent le thaï et le karen ; les deux langues sont pratiquées depuis la naissance, ou pour le thaï apprise à l'école. Seules certaines personnes âgées ne parlent que Karen.

Structures des villages

Les villages des Chao Khao, comme les villages thaïlandais, sont soumis à un même système administratif. Il est nécessaire de comprendre leur mode de fonctionnement, d'un point de vue administratif et géographique, afin de cibler les interlocuteurs susceptibles de répondre à mes questions.

Géographiquement, la Thaïlande est divisée en six grandes régions ; le Nord, le Nord-Est, le Sud, l'Est, l'Ouest et le Centre (Kermel-Torres, 2006 : 32). Chaque région est subdivisée en provinces, *changwat*, elles-mêmes divisées en districts, *amphoe*, dirigés par des *Amphoe Nai* (chefs de district nommé par le ministre de l'intérieur), puis en *tambon*, sous-districts (ou commune). Au niveau local, la commune rurale est divisée en villages, *muban*. En zone urbaine la commune se subdivise en *chumchon*, communautés (ou quartiers). Dans le cadre de mon étude j'ai enquêté dans des *muban*, souvent abrégés en « *ban* » qui signifie « maison ».

Dans les premiers chapitres de cette thèse, j'ai établi la complexité de la situation des Karen installés en Thaïlande, et j'ai suggéré l'existence de deux « mondes karen ». Le premier concerne les Karen présents en Thaïlande depuis de nombreuses générations et intégrés à la société thaïlandaise. Le second concerne les Karen vivants à la frontière birmane. J'ai cherché à comprendre à travers cette étude si cette dualité sociale trouvait un écho dans le vestiaire karen et dans ses usages. C'est pourquoi j'ai choisi de concentrer mon attention sur deux villages karen *sgaw* situés dans des aires géographiques différentes. Le premier, Ban Khun Pae, se situe dans la région Nord, dans la province de Chiang Mai, district de Chom Thong, sous-district de Ban Pae. Il est au cœur du pays thaïlandais. Le second village, Cho Lo Tai, se trouve dans la région Ouest, dans la province de Tak, district de Phop Phra, sous-district de Chong Khaep. Je les ai choisis pour leurs contrastes qui reflètent deux visages de la population karen en Thaïlande, deux modèles sociaux, culturels et économiques. Mon sujet traitant de la question du vêtement, sa fabrication et son port, j'ai privilégié une période de terrain permettant d'observer ces différentes facettes, entre janvier et mi-juin, quand les femmes ont le temps de tisser. Cette période est aussi celle des fêtes, le Nouvel An karen, comme *Songkran*, sont l'occasion de porter le vêtement karen.

La première partie de mon questionnaire (voir annexe n°3.2.a) vise à recueillir des données factuelles telles que la localisation, les institutions et commerces présents dans le

village. Ces données, facilement observables, permettent de comprendre la physionomie du village. En connaissant le nombre d'habitations, de commerces et les institutions présentes dans les villages (écoles, hôpital, banque ou poste) on peut comprendre le contexte dans lequel évoluent les habitants. Les données complémentaires concernant la compréhension du fonctionnement des villages (intégration au tissu social régional, rôle du chef du village), s'acquièrent au cours des entretiens. Certaines données présentes sur la fiche d'enquête sont purement utilitaires comme les numéros de fiches d'enquêtes qui se rattachent à ce village. Elles trouvent leur utilité dans la base de données créée pour le traitement des données.

Structure des foyers

Cet item du questionnaire (voir annexe n°3.1) est scindé en deux parties. La première concerne le foyer : le type d'habitation, le nombre de personnes présentes résidant dans le foyer, les langues qui y sont parlées, l'équipement reflétant le niveau économique du foyer et les objets liés au textile ; la seconde partie porte sur les membres du foyer : nom, prénom, statut marital.

Les entretiens se déroulaient dans la maison enquêtée. J'étais invitée à m'installer à l'intérieur, dans la pièce de vie, ou à l'extérieur, sous la véranda. L'accès aux autres parties de la maison m'était généralement refusé. La chambre, et plus rarement les chambres⁷⁷, sont considérées comme relevant de l'intime et ne sont donc pas visibles par les étrangers au foyer. Une analyse visuelle de la pièce commune permettait de répondre à plusieurs questions que je me posais sur l'équipement de l'habitation : la présence de télévision, de téléphone, de radio, d'air conditionné, de réfrigérateur, de ventilateur électrique ou de machine à laver. Une discussion permettait de compléter les items manquants ; notamment concernant les objets liés au textile, visibles ou non selon les périodes.

J'ai tenté d'établir l'image la plus réaliste possible de la vie du foyer en m'inspirant et en adaptant les critères de l'Insee. La notion de « foyer » s'entend ici au sens du « ménage »⁷⁸ selon

⁷⁷ Traditionnellement la maison karen possède une seule chambre destinée au couchage des parents. Au mariage de leur fille, quand un nouveau couple s'installe dans le foyer, il dort dans l'avant de la salle commune. Depuis l'arrivée des missionnaires chrétiens le nombre de chambres à coucher a augmenté. Les missionnaires ont exhorté les karen à construire une chambre pour chaque couple, et à faire dormir les enfants dans un espace différent de celui des parents.

⁷⁸ Selon l'Insee (2016), « un ménage, au sens statistique du terme, désigne l'ensemble des occupants d'un même logement sans que ces personnes soient nécessairement unies par des liens de parenté (en cas de cohabitation, par exemple). Un ménage peut être composé d'une seule personne ». <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1879>

la définition de l'Insee, avec quelques différences néanmoins. Mon travail englobant d'une part des données statistiques et de l'autre des données qualitatives, je ne pouvais pas restreindre mon enquête aux seules personnes présentes dans le foyer (apparentées ou non) au moment de celle-ci. J'ai donc recensé les occupants habituels de l'habitation, les personnes que j'ai pu rencontrer, mais également les parents, conjoints ou enfants absents au moment de l'enquête. En effet, le travail, un voyage ou des études peuvent éloigner temporairement un membre de la famille du foyer. Parallèlement à la fiche d'enquête, j'ai donc établi une généalogie de chaque famille permettant de comprendre les liens entre les membres du foyer (parents, enfants, grands-parents, petits-enfants, conjoints etc) et quelques fois les liens existants entre plusieurs foyers (frères et sœurs, cousins et cousines).

Chez les Karen, le « chef de famille » est celui qui subvient aux besoins du foyer. Même si les revenus du foyer sont souvent le fruit du travail du couple (ou de plusieurs membres de la famille), l'homme est toujours considéré comme le chef de famille, c'est lui qui gère les revenus du foyer. Si le foyer ne comporte aucun couple, comme c'est le cas de la famille qui m'a accueillie à Cho Lo Tai, c'est la personne la plus âgée qui est considérée comme la « personne de référence du ménage ». A Cho Lo Tai, j'habitais dans la maison de Nat et de sa grand-mère. Nat travaille à l'école du village comme professeur, sa grand-mère à la retraite reste à la maison. Bien que Nat contribue financièrement aux besoins du foyer, le respect dû aux anciens fait de sa grand-mère la « personne de référence du foyer ». La « personne de référence du foyer » peut s'entendre au sens de « chef de famille ». La liste des occupants de l'habitation a été établie à partir de la « personne de référence du ménage » mais en s'appuyant, cette fois, uniquement sur les personnes habitant le foyer au moment de l'enquête.

Les informations recueillies comportaient le prénom, le nom de famille, et le statut des personnes au sein du foyer. A l'usage, cette partie du questionnaire a évolué pour s'adapter aux réponses de mes interlocuteurs. Il a fallu, notamment, préciser la langue du prénom et celle du nom de famille. En effet, certaines personnes avaient un nom différent en thaï et en karen, voire en birman. Certaines même n'avaient pas de nom ou de prénom dans une langue, ce qui permettait d'engager le dialogue sur leur migration et leur intégration dans la société thaïlandaise. Ces données informent sur les modes de nomination (préférence d'une langue pour le prénom ou le nom) et la nationalité des personnes.

Profil des personnes

Chacun des membres du foyer, présent au moment de l'enquête, répondait à des questions personnelles me permettant de dresser son profil. Cette partie du questionnaire (voir annexe n°3.2.a) comporte plusieurs points. Le premier fait état de la « fiche d'identité » de la personne qui regroupe des informations sur son identité, son parcours de vie : scolarité, travail, migration et salaire. Le second concerne son rapport aux techniques textiles : périodes d'apprentissage et fréquence de mise en œuvre des techniques relatives au textile : filage, tissage, teinture et couture. Certaines questions, concernant des pratiques connexes, comme la culture du coton ou la récolte de graines, complétaient la liste des savoirs et savoir-faire maîtrisés.

La plupart du temps chaque personne répondait personnellement à ces questions, sauf quand elles étaient dans l'incapacité de le faire. Concernant les jeunes enfants, ou les personnes absentes, les renseignements ont pu être obtenus auprès du conjoint ou des parents, mais les données restent lacunaires. Ce type d'informations permet de déterminer le contexte social des personnes, leur religion, leurs niveaux d'études et d'emploi et de voir dans quelle mesure ces données peuvent, ou non, influencer le port du vêtement karen. Cette partie du questionnaire faisait plusieurs propositions afin de faciliter les réponses. Je me suis appuyée sur des catégories thaïe, notamment en ce qui concerne la religion. Les propositions de bouddhisme, confucianisme, animisme, christianisme, musulman, hindouisme, font référence aux religions reconnues en Thaïlande. Dans ce contexte, « animisme » doit s'entendre au sens de « religion karen ».

La seconde partie concerne l'activité de tissage des Karen et donne une première idée du rapport au vêtement karen. Très vite, l'attitude des hommes vis à vis de ces questions m'a permis de comprendre que pour les Karen le tissage relevait d'une pratique sexuée dévolue exclusivement aux femmes. Dans la plupart des cas les hommes sont totalement exclus du processus textile. Toutefois, certains contribuent à la création du vêtement, par la construction du métier ou la récolte des matières premières. La connaissance et la pratique des activités liées au textile renseignent sur la place du vêtement karen, plus ou moins présent dans la vie des familles. Le découpage des séquences relatives à la création textile - montage du métier, tissage de tuniques, de sarong ou de sac, broderie, teinture - permet de comprendre les techniques maîtrisées par chaque personne et la répartition homme / femme dans ces tâches. Les réponses relatives aux pratiques textiles permettaient d'appréhender le rapport au vêtement karen, les modes d'apprentissage des techniques et la transmission des motifs de tissages. Certains de ces points ont été approfondis par des entretiens personnels à l'issue du questionnaire. Pour cette

recherche j'ai réuni plusieurs centaines de photos et des vidéos sur l'aspect technique de la réalisation des vêtements karen.

Plusieurs questions ont émergé au cours de l'enregistrement des données, relatives au rapport au temps ou à la notion de propriété personnelle. J'ai noté que plusieurs personnes, plus ou moins âgées, ne connaissaient pas leur date de naissance ni même celle de leurs enfants. Afin de me fournir les informations que je demandais, certains m'ont montré une carte d'identité ou un papier officiel, dont les données restaient approximatives puisque s'appuyant sur les déclarations de ces même personnes. Certaines dates ont pu être estimées en retraçant le parcours de vie des personnes enquêtées. Dans cette partie du questionnaire je m'intéressais également à la question du revenu. Pour beaucoup la réponse n'était pas évidente. En effet, dans de nombreuses familles, les membres du foyer exploitent une terre au profit du chef de famille, qui subvient à leurs besoins. Les membres de la famille ne reçoivent pas un salaire à proprement parler, mais sont logés, nourris et entretenus. L'autre aspect du travail agricole repose sur la périodicité des revenus et dépend des plantations et des récoltes.

Le traitement des données, à travers la base de données que j'ai créée dans le cadre de cette étude, a fait ressortir l'aspect communautaire du travail et le rapport à l'argent. Le travail, ainsi que le tissage, sont des activités collectives : on travaille en famille. Les techniques de tissage se transmettent à l'intérieur de la famille et, plus largement, entre membres d'un même village, d'autant plus que souvent les voisins sont des membres de la famille. Ceci est associé à un système d'entraide qui fait que même les familles les plus pauvres trouvent toujours à se nourrir.

Inventaire des garde-robes

L'entretien personnel se conclue par un inventaire de la garde-robe de chaque individu. Un premier aperçu rapide de la garde-robe complète est réalisé afin de connaître la proportion de vêtements karen par rapport à l'ensemble des vêtements portés. Je distingue donc dans les garde-robes deux ensembles : la garde-robe des Karen qui comprend la totalité des vêtements d'une personne (voir annexe n°3.3.a), et la garde-robe karen qui regroupe exclusivement les vêtements karen (voir annexe n°3.2.b). Dans la suite de ce texte j'utiliserai le terme « garde-robe » pour parler des « garde-robes karen », sauf quand il sera nécessaire de préciser la différence entre les deux.

La garde-robe karen a fait l'objet d'un inventaire et d'une description précise qui aborde plusieurs points. La description physique du vêtement passe par une catégorisation de sa forme (haut, bas), de sa coupe (occidentale ou karen) et du tissu utilisé (occidental ou karen). Cette description du vêtement a évolué au fil de l'enquête. J'ai rapidement constaté que la question du tissu utilisé n'était pas pertinente. Cette catégorisation a fait émerger la notion de « vêtement traditionnel », dans le sens où les vêtements reprennent des codes transmis de génération en génération au sein d'un même groupe karen⁷⁹. Dans mon travail, le vêtement « traditionnel » karen n'est donc pas celui présenté dans les musées, mais celui porté aujourd'hui par les Karen dans les villages. Il n'existe pas un vêtement karen « traditionnel », mais une multitude de vêtements karen. D'une manière générale, je parlerai du vêtement karen, qui est celui porté pour se distinguer, s'affirmer en tant que Karen.

L'inventaire des garde-robes porte également sur la provenance du vêtement (géographique, familiale...), et son mode d'acquisition (tissage domestique, achat, don...). Ces informations permettent d'envisager le vêtement non seulement en lui-même mais aussi à travers son histoire, celle de son propriétaire et les relations impliquées. L'analyse globale des vêtements, qui sera développée dans la seconde partie de cette thèse, s'appuiera sur ces éléments.

L'inventaire des garde-robes était accompagné d'une couverture photographique de chaque vêtement, ainsi que de certains détails techniques (mode de fermeture, motifs de tissage et de broderie, coutures). Au total j'ai fait près de 3.000 photos relatives aux inventaires.

Connaissance des usages du vêtement karen

L'inventaire des garde-robes karen a deux objectifs. Le premier est de comptabiliser les vêtements karen dans un but comparatif, et le second d'ouvrir la discussion sur son port. A travers des entretiens individuels je souhaitais comprendre la vision qu'ont les Karen de leur propre vêtement. La plupart du temps ces questions n'ont pas donné lieu à des réponses poussées, mais le discours de quelques personnes a permis de faire émerger des tendances relatives au port du vêtement. J'avais défini plusieurs lignes directrices afin d'orienter la discussion :

- Le vêtement est-il fabriqué spécialement pour la personne qui le porte ?
- Le vêtement est-il transmis par les aînés ?

⁷⁹ Je reviendrais plus tard sur les questions de transmissions, ou de non-transmissions, des vêtements qui ont une portée sociologique .

- Qui achète ou donne le vêtement karen, et à quelles occasions ?
- Les vêtements donnés sont-ils d'un type particulier ?
- A quelles occasions portez-vous le vêtement karen ?

La dernière partie du questionnaire, destinée à connaître les habitudes de port du vêtement karen en fonction des événements de la journée ou des événements exceptionnels, a évolué au cours des entretiens. A l'origine ces questions étaient posées à chaque personne, mais je me suis vite rendu compte que les réponses étaient communes à l'ensemble du foyer (voir annexes n°3.3.b et 3.4.a). En effet, généralement tous les membres du foyer suivent les règles édictées par le chef de famille. Individuellement, seule la question des jours de port du vêtement dans la semaine était vraiment pertinente. L'ensemble des fiches d'enquêtes personnelles m'a permis de dresser le portrait de chaque personne enquêtée, son histoire et sa place au sein du foyer. Ces questionnaires ont permis de faire émerger des interrogations concernant la production des vêtements karen, dans un cadre familial ou professionnel à travers le recueil d'éléments nécessaires à la compréhension de l'histoire des vêtements, leur provenance et leur usage.

Un terrain de recherche, le « Nord » de la Thaïlande

Au cours de mon récit je mentionnerai, si nécessaire, des événements dont j'ai été le témoin ou auxquels j'ai pris part, dans d'autres villages karen visités lors de précédents séjours en 2007-2008 et en 2010. En effet, lors de ces séjours dans la région de Mae Sot j'ai assisté à des repas, des fêtes thaïlandaises et karen, des mariages et des funérailles (chrétiens ou bouddhistes), que je n'ai pas eu l'occasion de revoir sur mon terrain de thèse en 2014. Une incursion dans les camps de réfugiés, en 2008, m'a donné un éclairage sur les us et coutumes des Karen venus de Birmanie, réfugiés de courtes ou longues durées. Un rapide terrain, en 2010, m'a permis d'observer les pratiques de tissage dans les familles et dans les ateliers semi-professionnels.

La carte n°4 localise les villages karen et non-karen de mes différents terrains entre 2007 et 2014. Ils se situent dans trois zones, les provinces de Chiang Mai, Mae Hong Son, et dans la région de Mae Sot.



Carte n°4 : Nord de la Thaïlande, localisation des villages de mes terrains chez les Karen, les Akha, les Lahu, les Lisu et les Hmong de 2007-2008, 2010 et 2014.

CHAPITRE 5 : DANS LE VILLAGE DE BAN KHUN PAE, CHEZ WANEDA

N'ayant pas de contact préalable dans la région de Chiang Mai, j'ai eu la chance de pouvoir m'appuyer sur la communauté scientifique locale. Louis Gabaude⁸⁰, de l'École Française d'Extrême-Orient (EFEO) de Chiang Mai m'a permis de rencontrer des familles karen. La première fois, en 2010, par ses contacts personnels avec des Karen de la région, la seconde fois, en 2014, en tant qu'intermédiaire avec la communauté catholique de Chiang Mai. Ma connaissance de la langue thaï et de la culture karen a été un élément décisif dans l'implantation de mon terrain auprès des Karen dans cette région. Ces personnes, avec lesquelles je n'avais aucun lien, ont plus facilement accepté ma venue, quand ils furent mis au fait de mon expérience chez les Karen. Après une rencontre avec des Karen de l'archevêché de Chiang Mai, je me suis rendue dans le village de Ban Khun Pae. Waneda et sa famille ont accepté de m'accueillir chez eux pour mes recherches.

Waneda est une femme de 41 ans, mariée à Rachak. Ils sont parents de trois enfants dont seule la cadette vit encore sous leur toit. Durant mes séjours dans le village, j'étais logée dans la chambre de leur fille aînée absente du village. Waneda est née et a grandi à Ban Khun Pae. A l'âge de 14 ans elle quitte le village pour Mae Pon pour apprendre le karen pendant un an auprès de religieuses. Pendant les années qui ont suivi, elle a appris la couture à Lamphun pendant six mois, aidé les sœurs de Saint Paul à Nakon Sawan, puis travaillé pendant deux ans comme couturière à Chiang Mai, avant de revenir au village pour se marier. Les familles de Waneda et de Rachak sont voisines. A gauche de la maison de Waneda se trouve celle d'une sœur de Rachak, et à droite celle d'un frère de Waneda. Les autres membres de la fratrie sont installés un peu plus loin, ou dans des villages voisins. La famille de Waneda est prospère ; son mari possède une vaste plantation où il cultive des fleurs, du coton et divers fruits et légumes qu'il vend à la coopérative du village. Pour compléter les revenus du foyer Waneda a ouvert un petit commerce de produits de première nécessité et propose des repas chauds. Waneda et son mari sont les premiers du village à pratiquer l'agriculture biologique ; ils partagent ce concept de « retour aux sources » à travers la culture sans pesticide et la teinture naturelle. Waneda a été ma principale informatrice dans le village de Ban Khun Pae, autant pour l'étude de la garde-robe de sa famille, que par ses connaissances des techniques de tissage et de teinture. Elle est particulièrement intéressée par la question du tissage et des teintures traditionnelles. Elle participe, avec d'autres

⁸⁰ Louis Gabaude entre à l'École Française d'Extrême-Orient en 1980 et est affecté à Chiang Mai (Thaïlande). Son domaine de recherche privilégié est l'histoire des idées dans le bouddhisme contemporain. Il assurait plusieurs enseignements en France et en Thaïlande avant de partir à la retraite.

femmes de la région, aux réunions de la fondation *Nakoli*⁸¹. Cette association promeut le maintien et la transmission des savoirs et savoir-faire karen des techniques de teinture et de tissage.

Ban Khun Pae, un village de montagne au cœur du territoire thaïlandais

En 2014 j'ai effectué quatre séjours à Ban Khun Pae, d'une durée de quelques jours à deux semaines. Mon premier passage à Ban Khun Pae, d'une journée en janvier, m'a permis de faire la connaissance de Waneda et de sa famille. Elle a eu la gentillesse de me faire aussitôt découvrir la totalité de la chaîne opératoire du tissage, et de me proposer un séjour plus long par la suite. J'y suis retournée une semaine pendant la période scolaire, en février, puis deux semaines en mars période à laquelle Waneda était le plus disponible pour moi. J'y suis retournée une dernière fois au mois de juin au moment des récoltes. Ce séquençage des période de terrain m'a permis de mener mes inventaires dans quatorze familles de Ban Khun Pae, ventilé comme suit : neuf familles chrétiennes (catholiques, protestantes et baptistes), quatre familles bouddhistes et une animiste. J'ai donc recueilli des données auprès de 78 personnes, 38 hommes et 40 femmes. J'ai également eu la chance d'assister à une cérémonie de mariage, l'inauguration de l'école du village par les moines bouddhistes et le Nouvel An Karen.

Dans mes carnets de terrain, je décris le périple que j'ai dû accomplir pour me rendre de Chiang Mai à Chom Thong, près de trois heures de *songtheo*⁸², avant de prendre la route de Ban Khun Pae. Je me rappelle mes impressions de ce village de montagne :

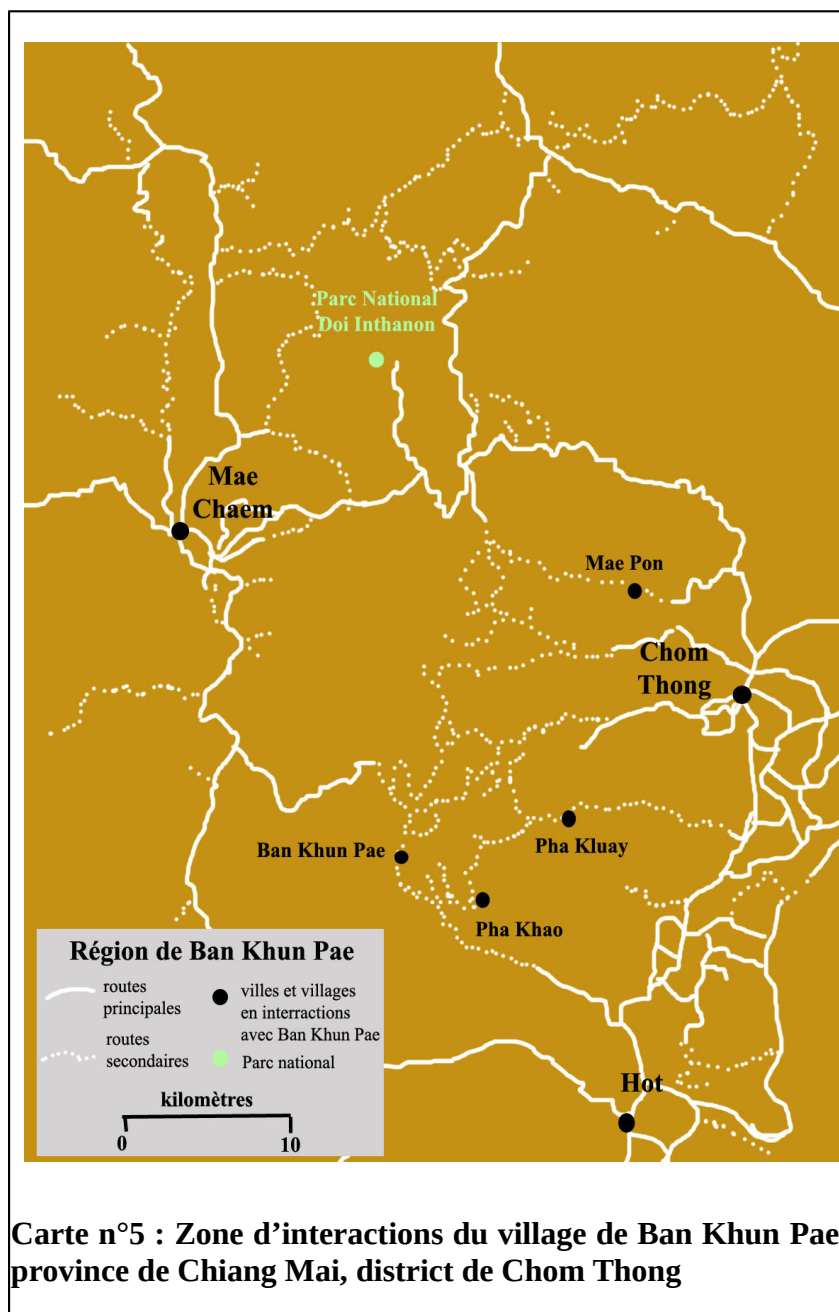
« Situé à 50 km de la ville de Chom Thong, Ban Khun Pae est un petit village perché sur la montagne, autour de 1000 mètres d'altitude, dans la région du parc national du Doi Inthanon. Pour y accéder il faut un bon 4x4 car la route qui y mène est encore en construction. La route est creusée à flanc de montagne, dans la terre rouge, elle est en cours d'aménagement (goudronnage). En saison sèche cette nouvelle route sera moins

⁸¹ L'association *Nakoli* (qui signifie luciole en Karen), située à Chom Thong, réunit des femmes Karen des villages de Ban Khun Pae et Akyá. Au sein de cette structure les femmes acquièrent un savoir technique à travers une initiation à la teinture naturelle, qu'elles peuvent mettre en pratique en tissant pour la fondation qui possède un magasin à Chom Thong. C'est aussi pour ces femmes l'occasion de partager leurs connaissances au sujet de la teinture naturelle, et d'avoir une réflexion sur leur relation à la nature.

⁸² *Songtheo*, veut dire littéralement « les deux bancs ». Cela fait référence aux bancs installés à l'arrière des camionnettes bâchées qui servent de transport en commun en Thaïlande.

poussiéreuse, et restera praticable pendant la saison des pluies. Après plus de deux heures de route dans la montagne, à partir de Chom Thong, et beaucoup de secousses, nous arrivons dans le village. Sur le chemin de terre irrégulier, la voiture monte sans cesse. Les maisons s'étagent sur plusieurs niveaux. Un large éventail de constructions est représenté dans le village ; des simples maisons à la charpente de bois et habillées de bambous, des maisons entièrement en bois, des maisons en matériaux mixtes bois et parpaing, ou entièrement en parpaing. Toutes les habitations sont raccordées au réseau électrique et à l'eau courante, ce qui n'est pas encore le cas dans tous les villages thaïlandais. »

La carte n°5 présente le village de Ban Khun Pae, et les principales villes et villages avec lesquels il entretient des relations dans la province de Chiang Mai, district de Chom Thong. Le village est dirigé par un chef, le *Pho luang*, personne désignée par les habitants du village, sous le contrôle des autorités thaïlandaises. Chaque année, aidé du conseil du village, il doit référer aux autorités des activités du village, par un document écrit en thaï. Les informations figurant dans le rapport, dont il m'a remis une copie, m'ont permis de compléter mes connaissances sur le village, sa situation, son histoire et son fonctionnement.



L'histoire du village fait remonter l'implantation du groupe karen à Ban Khun Pae montagnard à l'époque du « royaume de Chiang Mai », mais sans avancer de date précise⁸³. Les Karen seraient venus du district voisin de Mae Chaem, pour s'installer le long de la rivière Mae Pae, d'où ils puisent l'eau pour leur consommation personnelle. Le nom du village de Khun Pae, signifie d'ailleurs, « source de la rivière Pae ». La rivière Mae Pae prend sa source au sommet du village de Khun Pae, puis coule vers la plaine en passant par Ban Khun Pae, Ban Pha Kluay, Ban Bon Na, Ban Mai, Ban Kong Phae, Ban Thung Phatthara, Ban Pae, Ban Mon Hin, Ban Na Kob, Ban Sob Pae puis rejoint la rivière Ping. Par la suite, une partie des habitants a déménagé pour

⁸³ Le terme « royaume de Chiang Mai » pourrait être assimilé au royaume Lanna. (voir note de bas de page n°48).

s'installer plus près des terrains où ils travaillaient, et ont fondé les communautés de Pha Kluay et Pha Khao.

L'agglomération de Ban Khun Pae regroupe cinq circonscriptions, Khun Pae 1 et 2, Pha Kluay 1 et 2 et Pha Khao. J'ai limité mon enquête à circonscription de Ban Khun Pae 1 mais les informations fournies par le chef, le *Pho luang* concernent l'ensemble de l'agglomération de Ban Khun Pae.

Ban Khun Pae, un village agricole

Fidèle à son histoire et à son implantation géographique la population de Ban Khun Pae exerce principalement des métiers agricoles : plantations, cultures, riziculture et élevage. Quelques activités connexes se sont développées dans le village comme de petits commerces et de la réparation mécanique.

Tableau n°9 : Répartition des métiers exercés au sein des 227 foyers de Ban Khun Pae en 2007⁸⁴, d'après le chef du village	
Les métiers principaux du foyer	
Riziculture / Plantations	190 ménages
Plantations	34 ménages
Commerce	2 ménages
Les métiers secondaires du foyer	
Employés	20 ménages
Élevage	115 ménages
Commerce	15 ménages
Mécaniciens	3 ménages

Comme le montre le tableau n°9, 224 des 227 foyers de Ban Khun Pae pratiquent l'agriculture. Plus de la moitié des foyers complètent leur activité par l'élevage. Dans ce village les ménages déclarent toucher un revenu annuel situé entre 23.000 et 55.000 bahts.

L'occupation des terres montre l'importance de l'agriculture pour les habitants de Ban Khun Pae. Cette activité occupe une grande partie de la surface du village, et six modes de culture y sont pratiqués. D'autre part, on retrouve à Ban Khun Pae les mêmes infrastructures

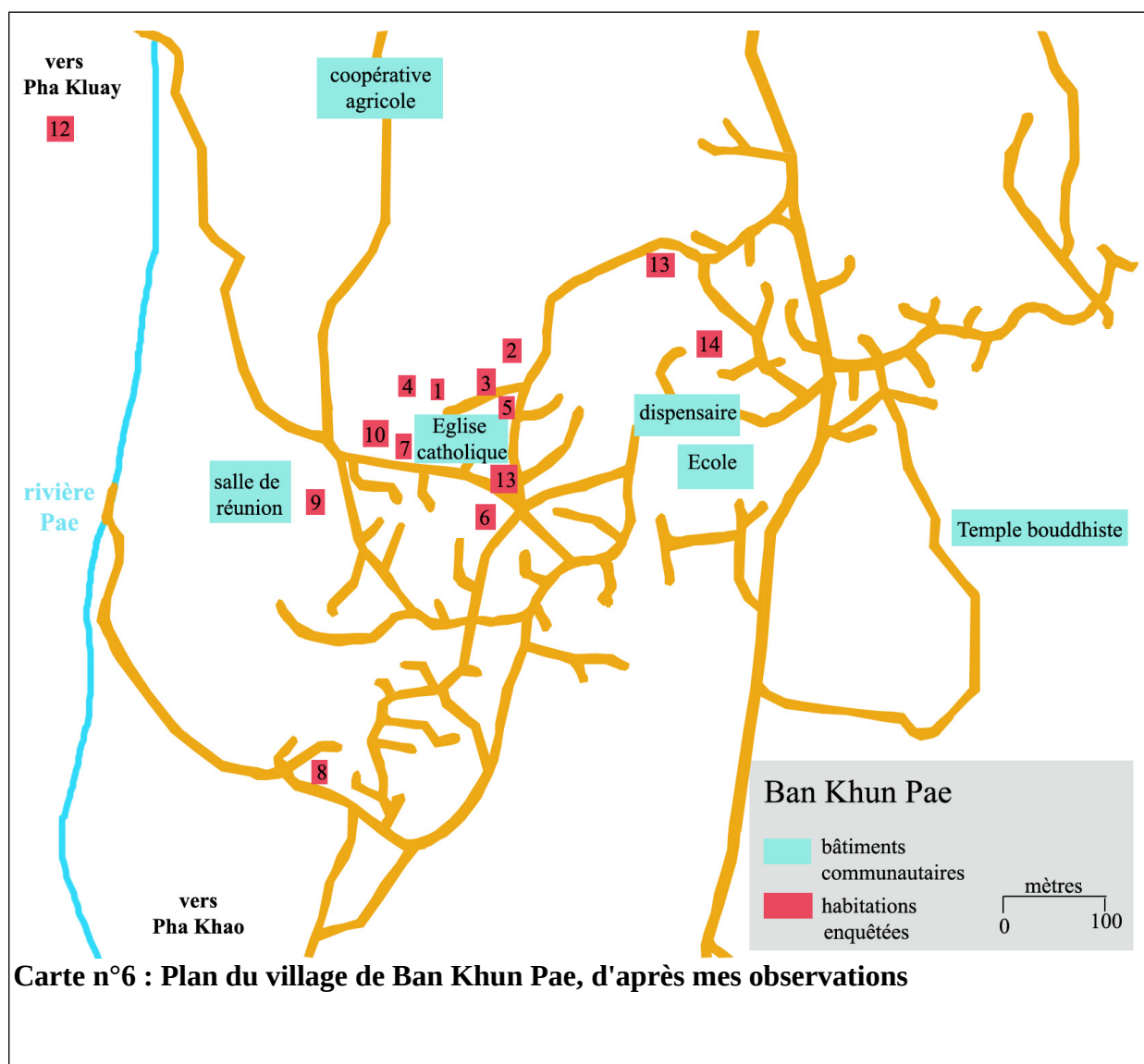
⁸⁴ L'année 2007 correspond à l'année bouddhiste 2551.

collectives que dans la plupart des villages thaïlandais, comme par exemple une école, un petit centre de soins et une salle de réunion pour traiter des affaires du village.

Surface de terrain agricole		Structures collectives présentes dans le village	
Terrain pour l'habitation	215,70 rai	Lieux d'eaux publics	6
		Lieux recevant l'eau courante	226 ménages
Terrain pour l'agriculture	2611,38 rai	École primaire / secondaire mixte	1
Terrain pour les plantations	1959,96 rai	Centre d'apprentissage sur l'agriculture de suffisance	1
Terrain pour la riziculture (1 riziculture par an)	5062 rai	Maisons communautaires	2
		Magasins	15
Terrain pour d'autres types d'agriculture	22,91 rai	Églises catholiques	1 à Ban Khun Pae 1 à Ban Pha Khao
		Église protestante	1
Terrain pour les cultures (jardin / fleurs / légumes)	62,29 rai	Temples Bouddhistes	1 à Wat Pha Kluay 1 à Wat Khun Pae
		Maisons équipées en électricité	226 ménages
Terrain pour l'agriculture dans la zone d'irrigation	Non renseigné	Station radiophonique communautaire	1
		Tours de haut parleur	2
Forêt communautaire	50 rai		

Le village de Ban Khun Pae est bien intégré dans la société thaïlandaise puisqu'il en suit les règles. Chaque circonscription de l'agglomération de Ban Khun Pae est dirigée par un comité qui s'occupe de résoudre les problèmes à son échelle, mais elles partagent des installations communes. Les comités sont responsables de la vie du village, dont les points sont discutés par le *Pho luang* et les comités dans la salle de réunion du village. Les informations concernant la vie du village sont diffusées à l'ensemble des habitants par le biais d'une station de radio communautaire. Les habitations individuelles de Ban Khun Pae bénéficient du même confort que

la plupart des habitations des villages thaïlandais, chaque habitation possède un accès à l'eau potable. L'ouverture au monde extérieur par la radio et la télévision passe par l'accès à l'électricité, présente dans 226 des 227 foyers de Ban Khun Pae.



Une école de montagne à Ban Khun Pae, l'accès à l'éducation pour les jeunes générations

Aujourd'hui une école flambant neuve est construite dans le village de Ban Khun Pae et tous les enfants sont scolarisés, mais ce ne fut pas toujours le cas. Parmi les personnes âgées de plus de soixante ans, nombreuses sont celles n'ayant pas fait d'études en raison de l'absence d'école. Les autres ont pour la plupart arrêté leurs études à la fin du primaire (Po 6), ce qui équivaut à la première année de collège en France.

Tableau n°11 : Niveau de fin d'étude des adultes de Ban Khun Pae, d'après mes données d'enquête		
Classe	Hommes	Femmes
N'as pas fait d'étude	3	8
Po 4 ⁸⁵	1	0
Po 5	0	2
Po 6	14	8
Mo 3	7	6
Mo 6	2	1
Total	27	25

Le tableau n°11 montre que pour ces 52 personnes le niveau d'instruction des femmes est inférieur à celui des hommes. Plusieurs d'entre elles n'ont pas poursuivi leurs études car elles ont dû aider leurs parents au travail des champs, ou prendre soin de leurs frères et sœurs. La poursuite d'études au-delà du lycée concerne peu d'individus.

Aujourd'hui tous les enfants du village sont scolarisés. L'école de Ban Khun Pae accueille des élèves à partir de la maternelle, *Anuban*, jusqu'à la fin du collège, Mo 3. Il s'agit d'une institution récente, bien que construite il y a quinze ans. Curieusement, elle n'a été inaugurée officiellement qu'en 2014, lors d'une cérémonie bouddhiste. Les professeurs enseignant dans cette école sont essentiellement thaïlandais, un seul est d'origine karen⁸⁶. L'enseignement secondaire n'est pas dispensé dans le village. Si les élèves souhaitent continuer leurs études, ils doivent se rendre dans une grande ville, comme Hot ou Chom Thong. Peu d'élèves poursuivent leurs études en raison de la distance et des frais engendrés.

L'enseignement proposé dans l'établissement est identique à celui dispensé dans le reste de la Thaïlande : le thaï et la culture thaïlandaise. Pour compléter cette base commune, des « sages » du village interviennent pour transmettre des éléments de la culture karen aux élèves.

⁸⁵ En Thaïlande le niveau Po 4 correspond au niveau CM1 en France, le niveau Po 5 au CM2 et à la fin du primaire. Le niveau Po 6 marque l'entrée au collège, la 6^{ème}. Le niveau Mo 3 correspond à la fin du collège, et Mo 6 à la fin du lycée.

⁸⁶ Pour les professeurs thaïlandais, une affectation dans un village de montagne isolé n'est pas bien perçue. L'école offre un logement de fonction, mais beaucoup préfèrent habiter en ville, en bas de la montagne, et effectuer un long trajet quotidien. La plupart cherchent à se rapprocher de leur famille, en changeant annuellement d'affectation.

Grâce à cet enseignement, les montagnards karen sont bien intégrés à la société thaïlandaise, et tous les habitants du village parlent couramment le thaï, en plus du karen, signe de leur « double identité ». Seules les personnes âgées, qui ne sont pas allées à l'école, ne parlent que le karen et très peu, ou pas du tout, le thaï.

Comme dans tous les établissements scolaires du pays, les élèves comme les professeurs portent l'uniforme. Selon les cours auxquels ils assistent, ou qu'ils enseignent, élèves et enseignants portent un uniforme approprié. Il existe un uniforme pour chaque occasion : l'uniforme quotidien (blanc et bleu marine), l'uniforme de sport (composé d'un jogging et d'un polo dont la couleur varie selon les établissements), et celui dédié à l'étude de la nature (comparable à l'uniforme scout, de couleur verte, agrémenté d'un chapeau et d'un bâton). Le vendredi, comme dans tout le pays, chacun porte une tenue représentative de son ethnie ou de sa région. A la sortie des cours les vendredis, on peut voir les jeunes écolières de Chiang Mai portant un sarong thaï ; à Ban Khun Pae, les filles portent une robe blanche karen et les garçons une tunique karen.

Une coopérative agricole pour assurer un revenu aux petits fermiers

Comme nous venons de le voir, l'agriculture est au centre des préoccupations du village de Ban Khun Pae. La plupart des agriculteurs du village adhèrent à la coopérative, qui leur achète une partie de leur production et dispense des formations agricoles. Dans le centre d'apprentissage installé à Ban Pha Khao, à proximité du Doi Inthanon, la plus haute montagne de Thaïlande, on peut apprendre différentes techniques agricoles : biologiques ou modernes avec l'utilisation d'engrais. Il existe plusieurs antennes de ce Projet Royal dans la région de Chiang Mai. Créé en 1969, et né de la préoccupation de la famille royale de reconverter les cultures d'opium en cultures vivrières, « *l'organisation du Projet Royal a permis d'introduire des arbres fruitiers tels que les pêcheurs, pruniers, pommiers (reinettes), poiriers, figuiers, ainsi que goyaves, kiwis, fraises et raisins ; des légumes : poireaux, betteraves, carottes, haricots verts, salades... des fleurs : roses, glaïeuls, gerberas, anthuriums et chrysanthèmes. Tous les produits commercialisés sous le label du Projet Royal « Doi Kham » sont d'excellente qualité et vendus à des prix raisonnables. Certains ont été transformés auparavant, tels que le jus de tomate, jus de fruit de la passion, vins blanc et rouge du château de Loei, les légumes, mis en conserve et les champignons séchés.* » (Feuilles Missionnaires, 1997 : 3). Ce Projet Royal dispense des formations agricoles aux fermiers de la région et propose de nouveaux circuits de distribution aux récoltes des montagnards. Il leur procure des revenus réguliers, les empêchent de détruire les

ressources naturelles et de cultiver de l’opium, et les intègrent à l’économie du pays. Ce canal de distribution garantit aux agriculteurs de Ban Khun Pae, et des autres villages montagnards, d’écouler une partie de leur récolte. Les agriculteurs y déposent une part de leur production, alimentaire ou florale qui y sera triée, évaluée et conditionnée avant d’être vendue. L’agriculteur peut choisir d’être payé comptant, ou de placer cette somme sur un livret agricole mis à disposition pour l’achat de semences et d’engrais.

Les structures religieuses

L’agglomération de Ban Khun Pae compte plusieurs lieux de cultes : deux temples bouddhistes, le Wat Pha Kluay et le Wat Khun Pae, deux églises catholiques, l’une à Ban Khun Pae et l’autre à Ban Pha Khao et une église protestante à Ban Pha Kluay. Le tableau n°12 présente les différents cultes pratiqués dans l’agglomération de Ban Khun Pae, dans ces lieux et en dehors.

Tableau n°12 : Répartition des foyers de l’agglomération de Ban Khun Pae en 2007 en fonction des pratiques religieuses, d’après le chef du village				
circonscriptions	nombre de foyers	chrétiens	bouddhistes	culte karen
Kun Pae 1 et 2	149	124 (catholiques)	-	25
Pha Kluay	55	8 (protestants)	40	7
Pha Khao	9	9 (catholiques)	-	-
Total	213	141	40	32

Le tableau n°12 montre une répartition des foyers en fonction du culte pratiqué. Les chrétiens se trouvent majoritairement à Ban Khun Pae alors que les bouddhistes sont exclusivement installés à Pha Kluay. Les cultes chrétiens et bouddhistes sont pratiqués dans des temples et des églises alors que la religion karen ne possède pas de lieu de culte, chacun la pratique dans l’enceinte de sa demeure.

Malgré l’importance de la communauté catholique à Ban Khun Pae, aucun membre du clergé ne réside au village. Des catéchistes, désignés par l’église locale, ont pour mission d’enseigner la religion et de diriger le culte en l’absence des prêtres qui ne sont appelés au village que pour célébrer les grands événements que sont les mariages, les baptêmes et les enterrements. La partie du village de Ban Khun Pae, où j’étais accueillie, est essentiellement catholique. La

maison de Waneda est située à quelques mètres de la plus grande des deux églises catholiques. Les protestants, installés à Pha Kluay, vivent dans des conditions similaires, assistés des catéchistes.

La communauté bouddhiste, quant à elle, est fortement impliquée dans la vie du village. Les moines vivent dans le temple et participent aux événements de la vie du village, comme par exemple l'inauguration de l'école. La plupart des bouddhistes de Ban Khun Pae pratiquent également les rites karen. Pour eux, l'un n'exclut pas l'autre, et ils organisent des cérémonies pour la nouvelle année dans le cercle familial. Les familles catholiques, quant à elles, n'organisent pas ce type de rituels mais acceptent d'y participer si elles y sont invitées. Sur mon terrain, Rachak, le mari de Waneda m'a emmenée dans plusieurs maisons du village où ses amis célébraient la nouvelle année. Il assistait à ces cérémonies mais avec la distance imposée par sa propre religion.

Les structures de soins

Un petit dispensaire est implanté dans le village mais il compte peu de personnel et dispose de faibles moyens. Les infirmières ne soignent que les infections bénignes et ne fournissent que les médicaments de première nécessité. En cas de maladie prolongée ou de pathologie plus sérieuse, les malades sont contraints de descendre à Hot ou à Chom Thong, en bas de la montagne.

La population de Ban Khun Pae

En 2007 les communautés de Ban Khun Pae représentaient deux cent treize ménages, plus de mille personnes, comme le montre le tableau suivant. Lors de mon enquête en 2014, le village s'était agrandi et comptait 227 foyers.

Tableau n°13 : Répartition des foyers, des hommes et des femmes dans l'agglomération de Ban Khun Pae en 2007, d'après le chef du village

	Nombre de foyers	Hommes	Femmes	Total
Kun Pae 1 et 2	149	318	315	633
Pha Kluay	55	182	178	360
Pha Khao	9	20	15	35
Total	213	520	508	1028

A Ban Khun Pae, j'ai enquêté dans quatorze foyers, composés de 78 personnes dont 38 hommes et 40 femmes. Cette enquête concerne environ 8 % des foyers et des habitants du village de Ban Khun Pae.

Les familles de Ban Khun Pae

Les familles enquêtées ont été choisies selon plusieurs critères dont le premier était la localisation. J'ai choisi de n'enquêter que sur des familles habitant Khun Pae 1, hormis la famille du chef du village qui vit à Pha Kluay. Waneda étant mon interlocutrice principale, et mon intermédiaire, elle m'a aidée à rencontrer et à sélectionner des familles chrétiennes et bouddhistes auprès desquelles j'ai mené mes entretiens. Ces familles font partie des proches de Waneda, des membres de sa famille et de celle de son époux, des amis et des voisins. Avec son aide, j'ai donc mené des entretiens auprès de neuf familles chrétiennes et de cinq familles bouddhistes (Ces chiffres ne sont pas cohérents avec les données du tableau n°12, datant de 2007. Il peut s'agir d'une erreur de la part du chef du village, ou d'une installation récente des familles bouddhistes dans cette partie du village). Au total mon enquête à Ban Khun Pae concerne quatorze foyers.

Comme le montre le tableau suivant, la population étudiée à Ban Khun Pae se répartit équitablement entre hommes et femmes, comme c'est le cas au niveau du village. La moitié de la population est célibataire et l'autre moitié mariée. Il n'y a que trois veuves et aucune personne séparée.

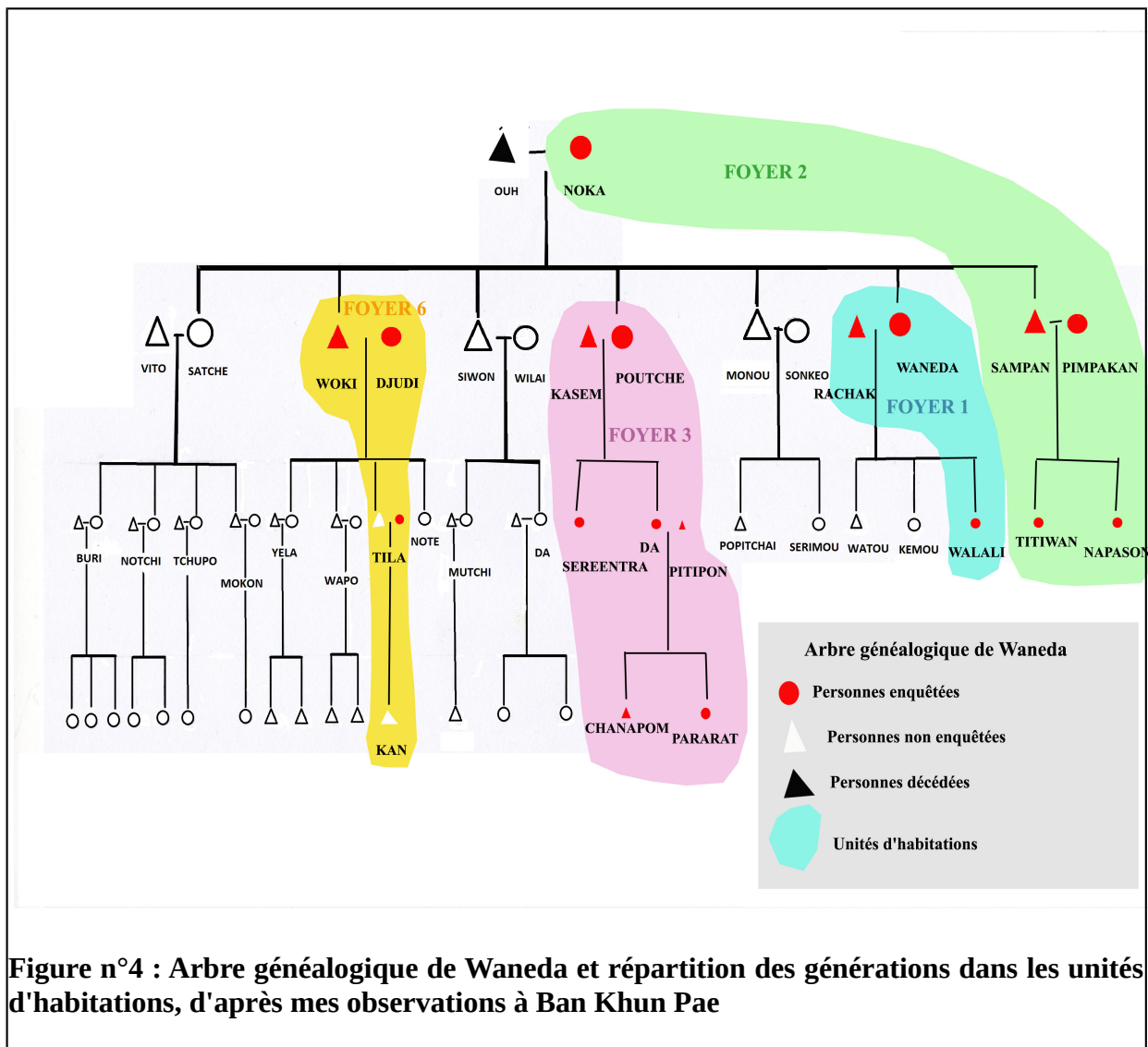
Tableau n°14 : Répartition de la population de Ban Khun Pae dans les 14 foyers étudiés, en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après mes données d'enquête

	Femme	Homme	Total
célibataire	18	19	37
marié	19	19	38
séparé	0	0	0
veuf / veuve	3	0	3
Total	40	38	78

Les fratries de familles nombreuses

Comme le montre le cas de Waneda et Rachak, les familles nombreuses sont courantes à Ban Khun Pae. Rachak est le quatrième d'une fratrie de 10 et Waneda l'avant dernière d'une famille de 7 enfants. Les deux fratries ont une maison dans l'agglomération de Ban Khun Pae, hormis deux des sœurs de Rachak qui ont quitté le village pour suivre leurs époux. Les voisins les plus proches de Waneda et Rachak sont des membres de leur famille proche et ils se partagent une même parcelle de terrain non clôturée. L'une appartient à la sœur de Rachak, Podjai (habitation 4) l'autre au frère de Waneda (habitation non enquêtée⁸⁷). Des terrains avoisinants sont occupés par d'autres frères et sœurs de Waneda (habitations 2 et 3). Je me suis donc penchée sur la répartition générationnelle des habitants des foyers de la fratrie de Waneda et de Rachak à Ban Khun Pae.

⁸⁷ La maison du frère de Waneda, Siwon, est fermée car lui et sa famille travaillent et vivent en ville. Ils ne reviennent au village qu'une ou deux fois l'an. Le reste de l'année c'est Waneda qui veille à l'entretien de la maison. C'est une maison aisée, bâtie sur des fondations en pierre et en béton, l'étage supérieur est entièrement construit en bois.



On voit dans la figure n°4 que Noka (foyer 2), la mère de Wanedra (foyer 1) vit chez son fils cadet. Selon Wanedra, c'est elle et sa famille qui auraient dû vivre dans la maison de Noka, car elle est la dernière fille de la famille. Cependant, Sampan, le fils cadet, a épousé une jeune femme lahu pour qui les traditions sont différentes, et c'est ce qui a bousculé ici les règles de résidence. La femme lahu doit vivre dans la famille de son mari, c'est pourquoi le frère cadet de Wanedra, Sampan et sa femme Pimpakan, sont venus vivre dans la maison de Noka. Wanedra et Rachak ont quant à eux construit leur maison sur un terrain situé non loin. Les autres frères et sœurs de Wanedra sont installés sur d'autres terrains dans le village. Ces couples, déjà âgés, abritent sous leur toit un couple d'enfants mariés et leurs petits enfants.

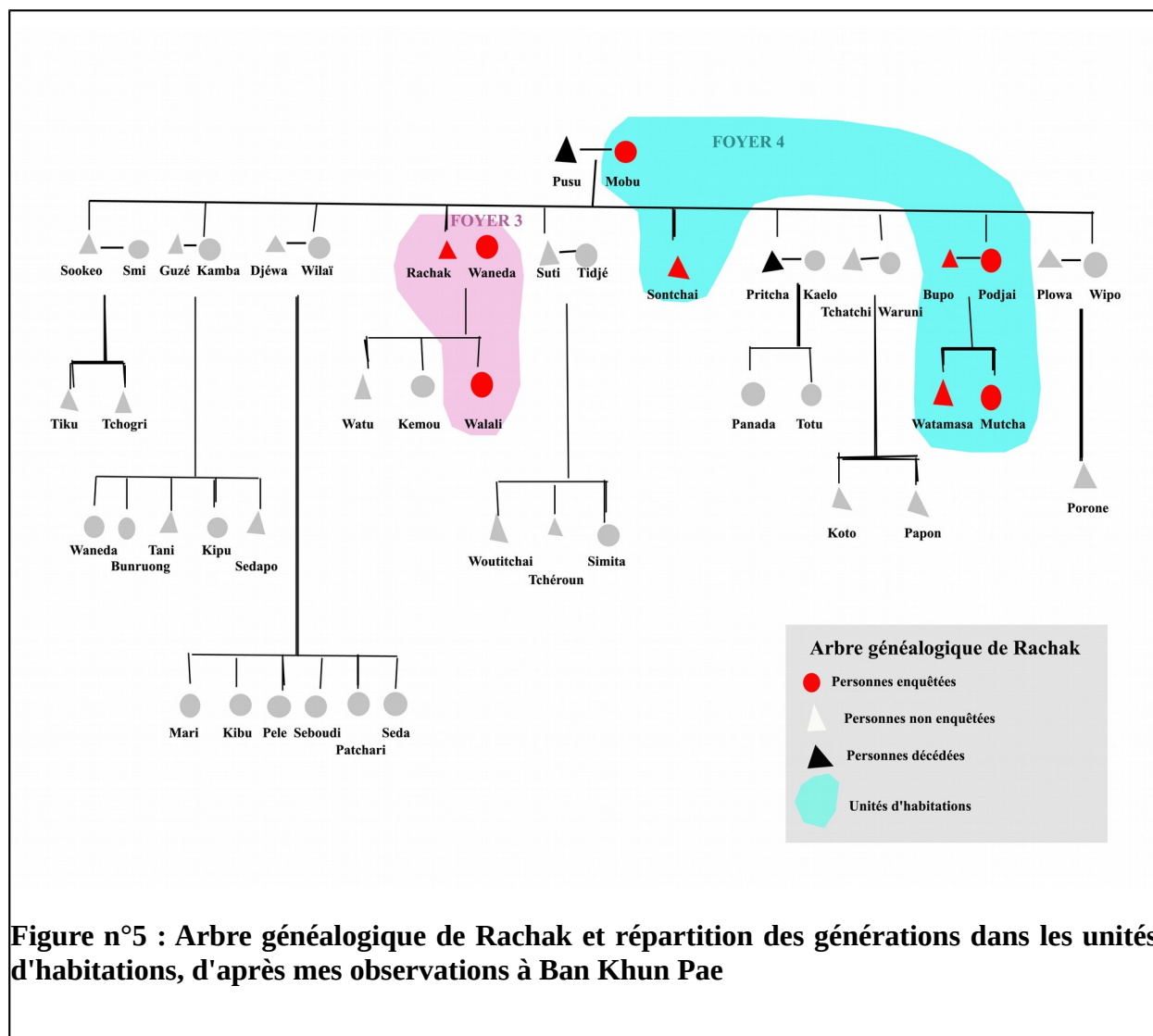


Figure n°5 : Arbre généalogique de Rachak et répartition des générations dans les unités d'habitations, d'après mes observations à Ban Khun Pae

Comme le montre la figure n°5, Mobu, la mère de Rachak, ne vit pas avec sa fille cadette car cette dernière, qui pratique la religion karen, a choisi de suivre son mari dans le village de Mae Chaem dont il est originaire. C'est donc son autre fille la plus jeune, Podjai, qui vit avec elle. Sous le même toit (foyer 4) on trouve Mobu, Podjai, son époux et leurs enfants, ainsi que Sontchai son fils cadet célibataire. Cette habitation a une structure un peu particulière puisqu'elle est divisée en deux parties, chacune ayant sa propre échelle⁸⁸. La maison principale abrite le couple marié et leur deux enfants, tandis qu'une seconde habitation plus modeste accueille Mobu et son fils célibataire.

La règle selon laquelle la fille cadette doit vivre avec ses parents jusqu'à leur mort est bien connue des habitants de Ban Khun Pae, cependant, comme nous venons de le voir, elle est

⁸⁸ Rajah (2008 : 87) décrit cette configuration de la maison dans le cas où la maison serait trop petite pour abriter tous les membres de la famille. Il y a alors une différenciation des foyers, et des moyens d'accéder à la maison.

loin d'être appliquée systématiquement. Les différences de religions, l'appartenance à un autre groupe montagnard, ou le célibat des enfants influent sur les règles de résidence. Cependant, la composition des foyers semble relativement stable, et s'échelonne sur deux ou trois générations. La moitié des foyers est centrée autour des parents et de leurs enfants. L'autre moitié comprend également les grands parents. Toutefois, parmi les familles enquêtées, l'une d'elles fait exception, il s'agit d'une famille de Ban Khun Pae qui accueille trois couples mariés sous le même toit, c'est-à-dire les parents, leurs deux filles mariées, leurs conjoints et leurs enfants.

Changer de nom pour paraître plus « thaïlandais »

Les membres de la plupart des familles enquêtées à Ban Khun Pae portent deux prénoms : l'un thaï et l'autre karen. Dans certaines familles les parents ont essayé de donner des prénoms identiques, ou très proches dans les deux langues. Il existe cependant certains cas où je n'ai recensé qu'un seul prénom, thaï ou karen. Les prénoms uniquement karen sont plus présents chez les femmes âgées, alors que les prénoms uniquement thaï sont davantage portés par la nouvelle génération.

D'ordinaire, la femme et les enfants prennent le nom du mari, c'est le cas dans la plupart des familles enquêtées. Cependant, dans cinq des familles enquêtées à Ban Khun Pae, les femmes n'ont pas pris le nom de leur époux. Le cas de la famille de Da est un peu particulier. Ses parents portaient un nom de famille karen : Touyé. Ce nom étant difficile à écrire en thaï, ils ont choisi, il y a deux ans, d'abandonner leur nom karen. Ils portent maintenant un nom de famille thaï : Tira Kun Patama. Leur fille aînée, célibataire, a elle aussi adopté ce nouveau nom de famille. Leur fille cadette, Da, bien que mariée, a choisi de conserver le nom de famille karen de ses parents, qu'elle est aujourd'hui la seule à porter. Ses enfants portent le nom de famille de son mari : Mahawanapry. A Ban Khun Pae, les noms ainsi que les maisons, se sont « thaïsés » pour s'intégrer plus facilement au monde thaïlandais.

La maison karen, ou l'absence d'intimité

Dans le village les maisons se sont modernisées, elles sont plus grandes et construites dans des matériaux modernes. Mais ce sont avant tout des maisons « vivantes », la maison de Waneda, comme d'autres dans le village, font l'objet de constantes améliorations. La maison, telle que je l'ai connue la première fois a changé à plusieurs reprises durant mon terrain. La

famille de Waneda ne faisant partie, ni des plus riches, ni des plus pauvres, sa maison est relativement représentative des habitations du village, comme je l'écris dans mes carnets de terrain.

« La maison de Waneda, où je suis hébergée, se trouve à deux pas de l'église catholique. L'habitation est divisée en plusieurs parties, un rez de chaussée et un étage. Un auvent avec un toit de tôle posé sur des poteaux de bois, protège l'avant de la maison. Sur le sol en terre battue, une grande table taillée dans un tronc et deux bancs accueillent les repas de Waneda et de sa famille, ainsi que ceux qu'elle prépare pour les gens du village pour qui elle cuisine. C'est aussi dans cet espace qu'elle cuisine, dans une grande marmite posée sur un foyer en béton. Le point d'eau le plus proche est un tuyau à l'arrière de la maison.

Le rez-de-chaussée de la maison est construit en parpaing et ciment. L'entrée, à la porte toujours ouverte, est pavée d'un carrelage blanc et bleu. Cette partie du rez-de-chaussée abrite un petit point de vente de produits de première nécessité et d'alimentation. Les aliments périssables vendus par Waneda sont conservés dans un frigo. Le sol de la pièce, est constitué d'une simple dalle de béton. Elle est éclairée par un néon. Un mur de parpaing est dressé sur environ un mètre cinquante de hauteur, puis se termine par des planches de bois. Dans le coin opposé à l'entrée, une natte est déroulée sur le sol face à la télévision. Les voisins viennent regarder la télévision, discuter ou juste passer un moment dans cette pièce de vie. Sur le mur est accroché un portrait du roi. A côté du mur, qui sépare l'espace de vie de l'espace du magasin, se trouve une table de jardin en plastique entourée de quatre chaises. En pleine journée, la pièce est sombre et fraîche.

En montant un escalier en bois, qui se trouve à l'extérieur de la maison, sur la façade, on accède à l'étage, entièrement construit en bois. L'espace est divisé en trois parties, une entrée et deux chambres. Au fond du vestibule, une grande armoire dans laquelle Waneda range le linge de lit (couettes et oreillers occidentaux) et les vêtements karen non utilisés destinés au mariage de ses enfants. Rachak dort seul dans une des chambres. La seconde est celle de sa fille aînée, Kémou, que j'occuperai pendant son absence. Quand leur fils aîné, Watou, leur rend visite, il dort à l'étage dans l'entrée ou

dans la pièce commune au rez-de-chaussée. Malgré les cloisons et les portes⁸⁹, l'intimité est une chose relative dans les villages karen. Les maisons sont des espaces ouverts, où l'on entend chaque son et chaque mouvement à l'intérieur et à l'extérieur.

A l'arrière du bâtiment, une pièce en bambou sur pilotis est accolée au bâtiment. Waneda et sa fille dorment dans cette pièce car, selon elle, c'est plus pratique pour aller aux toilettes en pleine nuit. Des vêtements occidentaux fraîchement lavés, sont accrochés sur des cintres, abrités par la charpente du bâtiment. Les vêtements sales sont entassés dans une bassine en attente d'être lavés.

Une salle d'eau avec toilettes se trouve en dehors de l'habitation, dans un petit bâtiment en parpaing au plafond bas en tôle. Une arrivée d'eau remplit une grande bassine en plastique dans laquelle on vient puiser de l'eau pour évacuer les toilettes et pour se doucher. L'absence d'éclairage artificiel impose de se doucher en journée, ou à la lumière d'une torche électrique.

Un peu plus loin se trouve un grenier à riz, et un enclos pour les cochons. Les poules courent aux alentours de la maison. Le grenier à riz est une petite maison sur pilotis à laquelle on accède en montant sur deux rondins de bois. La réserve de riz de l'année y est engrangée, à l'abri des rongeurs. Sous le grenier, des outils agraires sont stockés. Aux alentours de la maison, Waneda et son mari ont fait de nombreuses plantations, dans des seaux et pneus usagés, dans lesquels ils compostent leurs déchets ménagers. »

Bien que les revenus des habitants de Ban Khun Pae soient inférieurs au revenus moyens de la population thaïe, leur niveau de vie est supérieur. En effet, ils produisent l'essentiel de leur alimentation, et sont propriétaires de leurs logements et de leurs terres. Leurs revenus leur procurent un niveau de vie correct. Les maisons ne sont pas simplement construites en bambous, mais en bois et en ciment.

⁸⁹ Les prêtres chrétiens exigent que les habitations chrétiennes possèdent, au minimum, une chambre par couple marié. Les couples dorment séparément des autres membres de la famille, notamment des enfants non mariés.

Tableau n°15 : Revenus moyens à Ban Khun Pae, en fonction de l'activité principale du foyer, d'après le chef du village

Dans l'agriculture	55.000 bahts / foyer / an
Hors de l'agriculture	10.000 bahts / foyer / an
Revenu moyen de la population	22.000 bahts / personne / an
Revenu des foyers pauvres	23.000 bahts / foyer / an (concerne environ 10 ménages)

Dans chacun des quatorze foyers enquêtés, j'ai tenté de dresser une estimation du niveau social de la famille à travers ses biens. Le tableau n°16 met en évidence qu'à Ban Khun Pae, les principaux postes de dépenses sont consacrés à l'achat de téléviseurs, de téléphones portables et de moyens de locomotions : moto et voiture. On note une plus grande proportion de voitures, mais il faut rappeler que dans les montagnes elles remplacent souvent les véhicules agricoles et servent à transporter les récoltes.

Tableau n°16 : Indicateurs de niveau social à Ban Khun Pae dans les 14 foyers étudiés, d'après mes données d'enquête

Foyer n°	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	Total
Télévision	1	1	1	1	1	1	0	1	1	0	0	1	1	1	11
Radio	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	1	0	4
Réfrigérateur	1	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	1	1	0	5
Machine à laver	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	2
Téléphone portable	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2	1	1	16
Ventilateur	0	0	0	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	3
Voiture	1	0	1	1	0	1	1	0	0	0	0	1	1	1	8
Moto	1	1	0	0	1	0	0	1	1	1	0	1	1	1	9
Total	7	3	5	3	4	5	3	4	3	2	1	7	7	4	

Comme le montre le tableau n°16, malgré le manque de couverture du réseau téléphonique, l'ensemble des foyers possède un ou plusieurs téléphones portables qui leur permettent de maintenir le contact, à l'intérieur comme à l'extérieur du village. Les sources

d'informations comme la télévision et la radio, sont présentes dans de nombreux foyers (11 sur 14). Les foyers qui en sont équipés deviennent donc des lieux de partage avec les autres familles qui n'en possèdent pas. Lors des soirées passées chez Waneda, après le repas, la télévision était allumée, et sa mère, sa belle-sœur et ses nièces venaient regarder les informations et les séries.

Les moyens de locomotion que sont la voiture et motos font partie des principales acquisitions des foyers. Ils permettent d'élargir et de faciliter le champ des déplacements. Ceux qui possèdent un véhicule peuvent travailler dans un champ éloigné de leur habitation, et vendre leur production hors du village. Rachak a pu acheter un important terrain à cultiver situé au sommet de la montagne et il ne pourrait s'y rendre sans moyen de locomotion.

Il existe à Ban Khun Pae deux catégories de foyers. Les familles les plus aisées possèdent de grands terrains agricoles, et leurs conjoints exercent une activité commerciale annexe. Les foyers moins aisés possèdent des parcelles cultivables plus petites, sur lesquelles tous les habitants du foyer travaillent pour se nourrir. La famille de Waneda est l'exemple d'une famille d'agriculteurs montagnards plutôt aisée. Alors que le salaire moyen en ville est de 100.000 bahts par an, le revenu annuel du ménage s'élève à 84.000 bahts. Le travail aux champs leur rapporte 6.000 bahts par mois, auxquels s'ajoutent les bénéfices du magasin que tient Waneda.

« La plantation agricole de Rachak se trouve presque au sommet de la montagne. Ses terres sont éloignées de son habitation, et à une altitude plus élevée, il doit prendre un scooter pour s'y rendre, ou la voiture quand il veut rapporter sa récolte au village. Il fait pousser du coton, des bananiers, des cocotiers, du feuillage ornemental, des fleurs, et divers fruits et légumes, des choux-fleurs et des salades. Il s'occupe seul de sa plantation, sa femme et sa fille ne l'aident qu'au moment de la récolte.

Rachak est un modèle pour les agriculteurs de la coopérative car il pratique une agriculture biologique depuis six ans, alors que les autres fermiers du village utilisent des engrais chimiques. C'est un précurseur dans son village. Il a fait ce choix pour avoir une meilleure vie, avec plus de temps libre. Il s'est rendu compte que l'usage des engrais chimiques le rendait dépendant de ses champs car il faut acheter toujours plus d'engrais, et s'occuper sans cesse des champs. En revanche, dans l'agriculture biologique le cultivateur laisse faire la nature, il estime donc être plus disponible pour sa famille. Lors d'une de mes visites, une équipe de l'archevêché interviewait Rachak et Waneda afin qu'ils expliquent tous les avantages de la culture biologique. Ils mettaient l'accent sur le

fait que le bio ne tue pas la terre, ni les consommateurs, et leur laisse du temps pour la famille. Pour l'instant sa production n'est pas assez importante pour vendre en grande quantité. La culture et l'élevage de quatre porcs et poulets, à l'arrière de la maison, contribuent à une forme d'autosuffisance de la famille.

La maladie de Waneda ne lui permet plus de faire de tâches fatigantes comme le travail aux champs et le tissage. Afin d'occuper ses journées et de contribuer au confort de la famille elle a ouvert un petit magasin où elle vend des produits de première nécessité. Elle se rend une fois par semaine à Hot, la grande ville au pied de la montagne, pour ravitailler son commerce. Elle y achète des confiseries en tout genre, des fruits et légumes, des poissons, des épices et autres ingrédients culinaires et boissons, mais aussi des produits de première nécessité, brosse à dents, dentifrice, gel douche, serviettes hygiéniques, éponges. Elle les revend au détail en réalisant une petite plus-value. Ce commerce, ouvert au début de l'année 2014, lui rapporte environ 1.000 bahts par mois. La tenue de ce petit commerce lui demande une présence quasi permanente. A toute heure les clients peuvent venir chercher un produit au magasin. En complément de cette activité elle propose de petits repas, som tam et kotiao, qu'elle sert sur la grande table sous sa véranda. Elle prépare également de petites friandises qu'elle vend aux enfants de l'école, au déjeuner. Privilège que Waneda et sa belle-sœur, Djudi, ont négocié, contre une rétribution journalière de 25 bahts destinée à l'entretien de l'école. Waneda a pris l'habitude de préparer des beignets de bananes, des fruits coupés et des graines, en fonction de la récolte de Rachak. Djudi, vend principalement des petites glaces. Cette activité quotidienne génère un petit pécule puisque le budget moyen d'un élève est de 5 bahts pour compléter son repas, et qu'au village il n'y a que deux vendeuses. ».

A Ban Khun Pae, des enfants de la terre

Du plus loin qu'elles se souviennent les familles de Ban Khun Pae ont toujours vécu sur cette partie de la montagne. Ici c'est chez eux, et ils se sentent sur leurs terres. D'ailleurs tous les habitants du village possèdent des terres qu'ils cultivent pour nourrir leur famille. L'agriculture rythme la vie du village. Chaque jour on se lève pour aller planter, arroser, nourrir la terre, et chaque famille est aux petits soins pour cette terre nourricière. Les travaux des champs conditionnent également la vie du village. Les temps de repos sont consacrés aux fêtes annoncées par le chef et les autres moments de détente sont propices au tissage, à la vannerie, à la pêche, la chasse ou la cueillette.

Longtemps isolés du reste de la société, à cause de l'absence de route menant au village, les anciens du village ne se sont pas intégrés à la société thaïlandaise. Les générations suivantes sont entrées en contact avec les thaïlandais, en commerçant avec eux, en apprenant leur langue et leurs coutumes. De cette manière ils ont modifié et modernisé leur mode de vie. Les campagnes de recensement de la population leur ont permis d'être reconnus comme thaïlandais à part entière et propriétaires de leurs terres. Au fil des générations ils se sont impliqués dans la vie politique pour gérer le village selon leurs volontés et intérêts, tout en respectant les procédures thaïlandaises. Ils profitent des avantages que leur procure la citoyenneté thaïlandaise et des programmes de développement mis en place pour eux, grâce auxquels ils vivent confortablement par rapport à d'autres villages montagnards. Aujourd'hui les Karen de Ban Khun Pae se considèrent comme des thaïlandais parmi les autres, mais avec leurs particularités régionales.

CHAPITRE 6 : DANS LE VILLAGE DE CHO LO TAI, CHEZ NAT

La région de Mae Sot est pour moi indissociable de mon premier séjour en Thaïlande en 2007-2008. J'ai passé une année dans le village frontalier de Phop Phra, dans un des trois centres de la mission MEP. Son champ d'action comprenait la gestion de trois pensionnats ; le plus important à Chong Khaep accueillait de très jeunes enfants, et deux autres destinés aux adolescents, dans la ville de Phop Phra. Le premier centre, « Maria », prenait en charge les jeunes adolescentes et, le second, « Francis », les jeunes garçons⁹⁰. Mon rôle, durant cette année, a consisté à vivre au sein du foyer hébergeant des jeunes filles karen, et à travailler durant la journée dans un atelier de tissage et de couture avec des jeunes femmes birmanes et karen. J'ai pu, durant ma présence sur ce terrain, observer et interroger les Karen sur les pratiques de tissage. J'ai tissé des liens avec les ateliers de production textile et avec les commerces de tissus karen des villages environnants. Je me suis liée d'amitié avec les adolescentes que j'encadrais dans le foyer. Ces jeunes filles, aujourd'hui adultes, sont devenues pour moi des personnes de confiance. Ma longue présence dans la région, et mon statut de « teacher⁹¹ » auprès des personnes que j'avais rencontrées avait l'avantage de mettre mes interlocuteurs eux aussi en confiance, et a facilité mon intégration dans la région. Plusieurs pensionnaires du centre de « Maria » étaient originaires du village de Cho Lo Tai, et c'est l'une des raisons qui explique que j'ai été facilement accueillie chez l'une d'elle : Nat.

Nat est une jeune femme célibataire de 24 ans. Orpheline de père, sa mère l'a élevée à Cho Lo Tai avec ses frères et sœurs, dans la religion catholique à laquelle elle s'est convertie. Depuis l'âge de 13 ans Nat a vécu à Chong Khaep puis à Phop Phra pour suivre sa scolarité dans les centres catholiques des MEP. A la fin de ses études secondaires, pendant deux ans, elle a travaillé pour des religieuses à Mae Sot dans un jardin d'enfants. Aujourd'hui elle est revenue dans son village natal pour terminer ses études universitaires par correspondance, qu'elle finance en travaillant à l'école du village, où elle s'occupe des classes de maternelles, et donne par ailleurs des cours de religion et de culture karen. Elle habite la maison de sa grand-mère maternelle, Pa O Ti, pour prendre soin d'elle. Pa O Ti est bouddhiste, et sa fille, catholique, ne

⁹⁰ Les enfants vivant dans ces centres venaient de familles pauvres de la région : des familles Thaïlandaises, Birmanes et des camps de réfugiés. La majorité des enfants dans les centres avaient entre 4 et 18 ans. L'objectif de ces centres était d'offrir à ces enfants un accès à l'éducation, aux soins et à l'alimentation pour les plus démunis.

⁹¹ Les autres volontaires présents dans la région avant moi enseignaient l'anglais à l'école du village. En tant que volontaire j'étais, comme eux, une « teacher », bien que n'enseignant pas.

peut vivre sous le même toit qu'elle depuis qu'elle a fondé une nouvelle famille⁹². Pa O Ti est veuve depuis de longues années et a toujours vécu à Cho Lo Tai. Elle m'a accueillie chez elle comme si j'étais sa petite-fille.

Cho Lo Tai : un village karen à la frontière birmane

Mes premiers contacts avec le village de Cho Lo Tai remontent à l'année 2007. J'avais assisté dans ce village à une cérémonie de mariage, à des funérailles bouddhistes et à des messes. Plusieurs familles des pensionnaires du centre « Maria » étaient originaires de ce village. J'ai également suivi l'évolution de l'école de Cho Lo Tai, depuis la recherche de fonds jusqu'à sa reconstruction. J'y suis retournée en 2014 pour mon terrain de thèse.

En février 2014, mon premier séjour de deux semaines dans ce village m'a permis de recueillir des données dans sept familles, qui se ventilent en cinq familles bouddhistes et deux familles chrétiennes. Je leur ai soumis le questionnaire présenté précédemment et fait l'inventaire de leurs garde-robes. Les maisons voisines et amies de la maison de la grand-mère de Nat, la famille qui m'hébergeait, ont été enquêtées. De cette manière, un réseau de connaissances s'est établi dans tout le village, ce qui m'a permis d'être tenue au courant des événements, en particulier des fêtes et cérémonies, s'y déroulant. Le séjour suivant, trois semaines entre avril et mai 2014, se déroulait au moment de la fête de *Songkran* à laquelle j'ai participé. Ces quelques semaines m'ont également permis de compléter la tenue des inventaires et des entretiens dans cinq familles supplémentaires. A Cho Lo Tai j'ai au total enquêté dans douze familles, composées de 65 personnes, dont 30 hommes et 35 femmes.

Dans ce village j'ai photographié des événements relatifs à la vie scolaire, comme la fête de l'ASEAN⁹³ et les sorties d'école. J'ai également observé d'autres événements de la vie quotidienne, comme le marché de la semaine, les baignades et lessives à la rivière (voir annexes n°49.c et 50.a et b). En 2014, j'ai assisté à deux veillées funéraires (voir annexe 55).

⁹² Au début de mon séjour les frères et sœurs cadets de Nat vivaient chez leur grand-mère en l'absence de leur mère partie travailler à Bangkok. A son retour au village les enfants sont retournés vivre dans la maison de leur mère, mais Nat est restée vivre avec sa grand-mère.

⁹³ L'ASEAN (Association of South East Asian Nations) est une organisation régionale de coopération économique, politique et culturelle qui rassemble 10 pays du Sud-est asiatique : la Thaïlande, le Laos, le Vietnam, le Cambodge, la Birmanie, les Philippines, Brunei, la Malaisie, l'Indonésie et Singapour. Chaque année en Thaïlande, dans les écoles, une journée est consacrée à la découverte de cette organisation.

Présentation du village

Pour se rendre à Cho Lo Tai on passe inévitablement par Tak, la capitale de la province, et de là il faut trois heures de bus sur les routes sinueuses de montagnes pour accéder à Mae Sot, la ville frontalière avec la Birmanie. Cho Lo Tai se situe à 40 km au Sud de Mae Sot, dans le district de Phop Phra. Je retrace ici mes premières impressions sur le village de Cho Lo Tai.

« Depuis Mae Sot on peut y accéder en songtheo par la route 1206 qui dessert les principaux villages de la région. Le véhicule nous dépose au bout d'un long chemin en terre (de près de deux kilomètres) qui mène à l'entrée du village. On peut marcher jusque là, ou attendre de se faire prendre en stop par l'un des habitants regagnant son village. Cho Lo Tai culmine à une altitude de 582 mètres. C'est un village karen situé à quelques kilomètres de la frontière birmane, à la population mixte thaïlandaise et birmane. Les maisons, sur pilotis, sont entièrement construites en bois et en bambou. Seules quelques-unes, plus récentes et plus riches, ont une partie construite dans des matériaux plus durables. Le raccordement à l'eau et à l'électricité ne concerne que quelques habitations. La majorité des maisons doit se contenter d'un générateur électrique et d'un accès à l'eau limité. Le village se situe à proximité du Namtok Pha Charoen National Park⁹⁴. »

⁹⁴ Le Namtok Pha Charoen National Park, est un parc naturel, depuis le 8 novembre 1994, localisé à cheval sur les districts de Mae Sot et Phop Phra. Il regroupe plusieurs points d'intérêts tels que des cascades, des sources d'eau chaudes et des points de vue sur la frontière entre la Thaïlande et le Myanmar. Voir le site internet wikitravel.org



Lors de mon séjour à Cho Lo Tai, je n'ai pas eu l'occasion de rencontrer le chef du village, Monsieur Prayoon Thanasongwut. Ce chef, élu par les habitants, fait respecter les décisions du district dans l'enceinte du village et réfère de son fonctionnement aux autorités thaïlandaises. Depuis une date indéterminée, neuf chefs officiels se sont succédés à la tête du village⁹⁵ jusqu'à l'actuel chef du village. Par la suite, Nat m'a transmis l'un des rapports de l'administration du village qui relate l'histoire de celui-ci. Ces informations viennent compléter

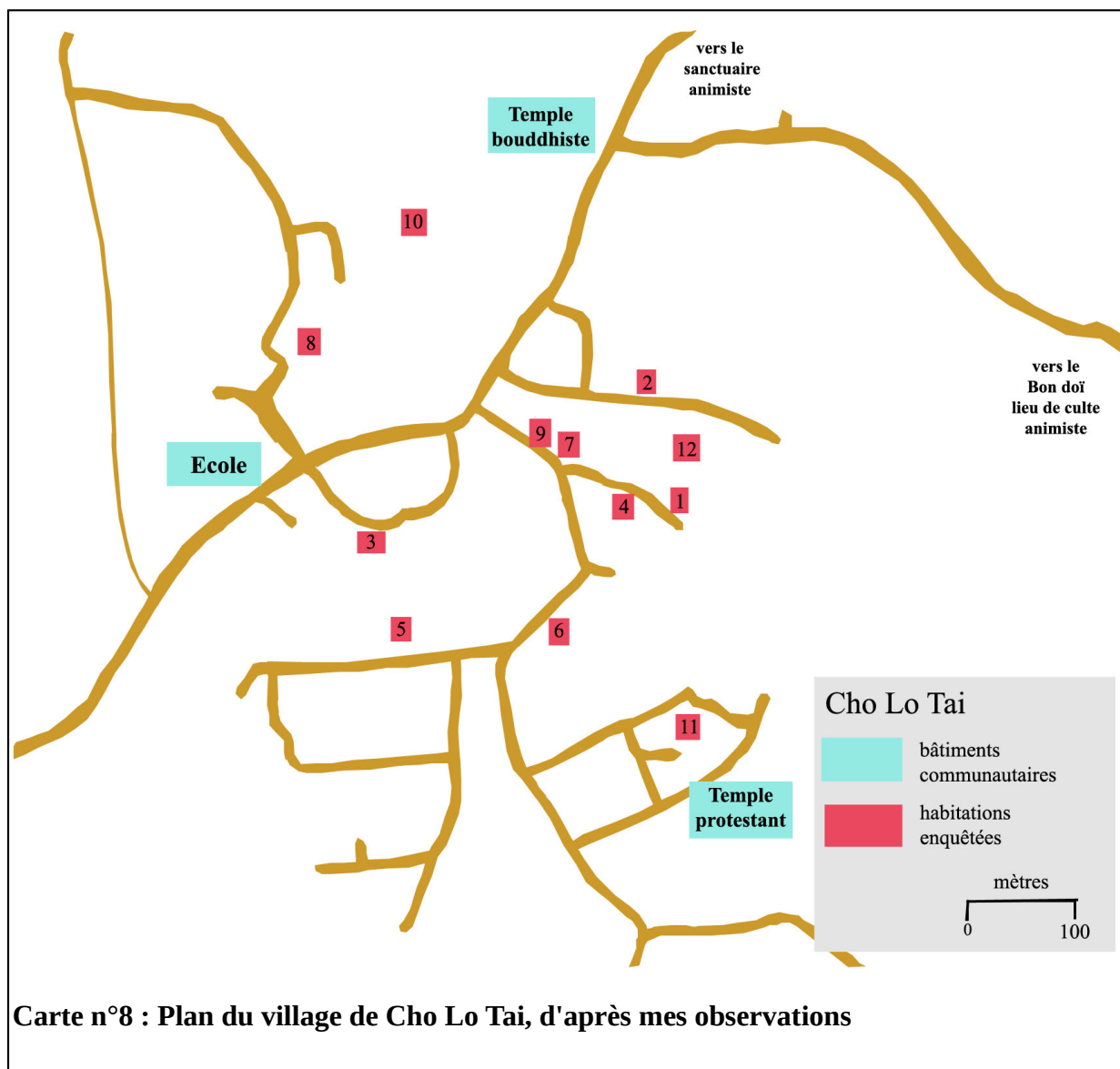
⁹⁵ Les neufs chefs officiels sont : Monsieur Jorbell, Monsieur Surachai Jaisritham, Monsieur Phinit Nithusprasert, Monsieur Ronnaporn Srithussanee, Madame Monthira Thongphacha-um, Monsieur Warat Nuwatkraipheth, Monsieur Nakhon Srikiratikarn, Monsieur Thiranai Nithusprasert, Monsieur Prayoon Thanasongwut. Plusieurs familles de ces chefs de village ont été l'objet de mon enquête.

mes propres constatations faites sur le terrain. Le chef du village rattache la fondation du village à l'installation de la famille Pha Hue Pa dans la région, sans en mentionner la date. A sa suite, de nombreux habitants du village voisin de De Lor Poo ont émigré à cet endroit et ont établi le village de Cho Lo Tai, au cœur d'une forêt primaire. La population du village a augmenté du fait des nombreuses familles venues des villages environnants. Les nombreuses variétés d'arbres présentes étaient utilisées pour subvenir aux besoins des animaux et des hommes. Aujourd'hui le village est entouré de terres agricoles. Par la suite, les missionnaires des MEP se sont installés dans la région. Le père français, Gabriel Tygréat⁹⁶, basé à Chong Khaep, a aidé les habitants du village de Cho Lo Tai qui souhaitaient apprendre à lire, à construire une école. Il leur a envoyé des professeurs de Chiang Mai, Mae Hong Son, et du sous district de Phop Phra. Les missionnaires qui ont pris sa suite ont financé ce système éducatif par la mise en place de parrainages des enfants karen, du jardin d'enfant jusqu'au collège. La reconstruction de l'école a été financée par des dons français.

Les structures du village

J'ai enquêté dans douze des 127 foyers que compte Cho Lo Tai selon le chef du village. L'étude de ces habitations donne un éclairage sur la vie à l'intérieur du village. Les données regroupées dans le tableau n°17 sont le fruit d'observations faites sur mon terrain et des données obtenues auprès du chef du village. Sur le plan suivant j'ai fait figurer les différentes structures du village comme les lieux de cultes, et l'école.

⁹⁶ « Le père Gabriel Tygréat a accompli toute sa carrière en Extrême-Orient. A 30 ans, à la sortie du séminaire des missions étrangères, il s'est retrouvé sur une île, au Sud de la Birmanie. Il a ensuite été affecté en Thaïlande, où il a découvert le peuple Karen [...]. Il a fondé une école primaire et un pensionnat à Chonkeb [Chong Khaep], puis quatre petites écoles dans plusieurs villages de la région et, enfin, un foyer à Phoppra [Phop Phra], pour les plus grands. » (Le Télégramme, 2014).



Lieux recevant l'eau courante	127 foyers desservis, mais pas en continu
Maisons équipées en électricité	127 foyers desservis, certaines par des générateurs
École primaire / secondaire mixte	1
Magasins	8
Église protestante	1
Temple bouddhiste	1
Lieux de culte animistes	2

Bien que le chef du village estime que l'ensemble de ses administrés est desservi en eau courante et en électricité, j'ai constaté que ce n'était pas le cas de toutes les habitations. Certaines maisons, parmi les plus pauvres, doivent quotidiennement s'approvisionner en eau potable (achat de bouteilles d'eau) et s'éclairer à la lumière des bougies, des torches électriques ou des téléphones portables. Une école et plusieurs lieux de culte contribuent à la vie sociale et religieuse du village. L'approvisionnement en denrées alimentaires est assuré par les huit magasins du village. Pour le reste de leurs achats, les habitants du village doivent se rendre dans les grandes villes les plus proches que sont So O ou Mae Sot.

Les structures agricoles

La majorité des habitants tirent leurs revenus de l'agriculture, ils plantent du riz et des plantes diverses (salades, maïs...). Les nombreux champs bordant le village appartiennent à quelques familles. Le travail agricole est essentiellement familial, mais à certaines périodes – les saisons de plantations et de récoltes - des journaliers peuvent être embauchés. Néanmoins, pour environ 40 % des foyers, un ou deux membres du foyer travaillent en dehors du village. Quelques habitants du village sont partis vivre dans une grande agglomération, Bangkok ou Chiang Mai, pour travailler et soutenir leur famille financièrement. Les autres travaillent dans les villes voisines.

L'école de Cho Lo Tai

En 2007, l'école de Cho Lo Tai se composait d'un grand bâtiment en béton qui abritait les grandes classes, et de plusieurs bâtiments en planches accueillant les petites classes. Les repas se déroulaient au rez de chaussée. Le terrain de l'école était laissé à l'abandon. Le père Prodhomme⁹⁷, missionnaire MEP en poste dans la région, souhaitait améliorer les conditions d'enseignement des enfants, notamment karen, dans ce district. Dans cette optique il a lancé une campagne de financement en France auprès de communautés catholiques avec lesquelles il était en contact. Une grosse partie de son travail reposait également sur l'acceptation du projet par le gouvernement. En 2010 j'ai pu voir le résultat de ses efforts.

L'école présentait un nouveau visage : subventionnée par des fonds privés, cette école gouvernementale est la plus grande du district. Elle a été construite dans le but de mieux

⁹⁷ Jusqu'en 2016 Olivier Prodhomme, missionnaire MEP a perpétué le travail du père Tygréat. Depuis il a été remplacé par un prêtre thaï, le père Ponchaï.

contrôler la redistribution des subventions du gouvernement. En effet, l'ensemble des fonds de fonctionnement des écoles du district est versé à l'établissement le plus important qui est chargé de les redistribuer aux autres écoles. Aujourd'hui le village de Cho Lo Tai dispose d'un grand établissement qui accueille les enfants des villages environnants dans de bonnes conditions d'apprentissage. Le nombre d'élèves a doublé⁹⁸. Au cours de l'année les élèves de Chong Khaep, un village voisin, pris en charge par la mission, sont venus grossir les rangs de l'école. Le bâtiment principal, remis à neuf, est entièrement consacré à l'enseignement, des petits et des grands. Devant, une grande dalle de béton a été coulée pour accueillir le mat du drapeau, et les rassemblements d'élèves. A côté de ce bâtiment, un second, tout neuf, offre au rez-de-chaussée une cantine où les élèves reçoivent un repas à midi, et à l'étage une bibliothèque et une salle informatique. Les divers affichages sont traduits en trois langues : thaï, anglais et karen.

En 2014, l'établissement continue de fonctionner sous la direction des sœurs de Saint Paul de Chartres et de l'église locale qui ont pris la suite des missionnaires MEP. L'établissement s'est agrandi, avec deux nouveaux bâtiments destinés aux élèves les plus jeunes du jardin d'enfants⁹⁹. L'établissement compte 11 professeurs et 327 étudiants. Une personne du village est devenue professeur de l'école : Madame Supanee Hiranwatchara.

A travers les fiches d'enquête, j'ai compris l'importance de l'école pour les habitants de Cho Lo Tai. Les personnes les plus âgées du village n'ont pas eu accès à l'éducation car pendant longtemps les Karen n'ayant pas la nationalité thaïlandaise ne pouvaient pas aller à l'école¹⁰⁰. L'implantation de l'école à Cho Lo Tai a modifié le visage scolaire du village en offrant aux jeunes de la région la possibilité de mener leurs études jusqu'à la fin du lycée, et quelquefois au-delà. Toute une génération de Karen de Cho Lo Tai a poursuivi ses études au-delà des limites habituelles. Actuellement la majorité des enfants de la région sont scolarisés dans l'école de Cho Lo Tai, mais les nouveaux arrivés, venus du Myanmar, ne parlent ni le thaï ni le karen et ne peuvent donc être scolarisés. Ils n'ont aucun accès à l'éducation.

⁹⁸ En 2009, une volontaire MEP française qui donnait des cours d'anglais à Cho Lo Tai, dénombrait les élèves aux alentours de 200 enfants de 6 à 14 ans (neuf classes de la maternelle à l'école primaire). Voir le site internet : verogeraudmep.blogspot.fr/2009/11/une-premiere-impression.html

⁹⁹ En 2010, le jardin d'enfants était installé dans les locaux du pensionnat de « Maria » de Phop Phra. En 2014, toutes les structures éducatives du centre ont été regroupées à Cho Lo Tai.

¹⁰⁰ Si dans la région, les missionnaires MEP ont favorisé l'éducation des Karen par la construction d'écoles ; aujourd'hui les migrants birmans n'ont toujours pas accès à l'éducation. A Mu Ru Chay, un village voisin, ces enfants sont accueillis dans un établissement, bâti en bambou, financé par les villageois. Les cours y sont dispensés en birman et en anglais ce qui ne leur permet pas d'apprendre le thaï et de s'intégrer dans la société.

Les structures religieuses

Les habitants de Cho Lo Tai sont profondément imprégnés des traditions et croyances karen. Néanmoins, parmi eux, de nombreuses familles pratiquent également le culte bouddhiste. A contrario, certaines familles ont abandonné leurs croyances pour se tourner vers le christianisme ; parmi les 127 familles du village, une dizaine de foyers sont protestants, et six sont catholiques.

Le village comprend un site bouddhiste ; un temple au milieu du village, dans lequel se tient un grand Bouddha couché de style birman. Dans l'enceinte du temple se trouve, dans un grand bâtiment en bois sur pilotis, une grande salle de prière. Quelques moines bouddhistes viennent fréquemment dans le village mais ils ne sont pas là à demeure. Les habitants du village peuvent se rendre au temple quand ils le désirent.

Les Karen du village participent à des cérémonies traditionnelles, sauf ceux qui se sont convertis au christianisme. Les cérémonies ont lieu sur deux sites dans le village ; un sanctuaire composé d'un stupa, à la sortie du village, et un espace sacré beaucoup plus grand appelé *Bon Doi* (en thaï) lequel est situé en dehors du village. Il s'agit de la montagne Doi Kayue Sacho, située dans la forêt, à sept kilomètres au Nord du village. Pour s'y rendre, il faut emprunter un petit chemin de terre par lequel on circule en voiture, moto, ou engin agricole. Les véhicules sont stationnés à distance de l'entrée signalée par un encadrement de porte symbolisé par quelques tiges de bambous. Au sommet de ce terrain en terre battue une grotte est creusée dans la pierre. Une partie des cérémonies du Nouvel An karen, *Songkran*, a lieu au *Bon Doi*¹⁰¹ et au sanctuaire, le reste des festivités se déroule dans les habitations du village. Les cérémonies qui ont lieu à l'occasion du Nouvel An karen, *Songkran*, ou pour apaiser les esprits du village, sont dirigées par des hommes du village. Il existe certainement un *Hiko*, chef cérémoniel, à Cho Lo Tai mais je n'ai pas été amenée à le rencontrer¹⁰².

Les chrétiens sont peu représentés à Cho Lo Tai. Cependant, un temple protestant a été construit aux limites du village. Il est entièrement peint en blanc, hormis les portes et les volets en bois brut. Étant donné que le pasteur ne réside pas au village, le temple est fermé en dehors du

¹⁰¹ Le terme *Bon Doi* fait référence à un lieu, en hauteur, sur lequel se trouve un lieu saint, un sanctuaire. Cette description correspond à celle faite par Moizo du territoire du dieu du sol et de l'eau, qui réside sur le plus haut sommet, dans une grotte, dans une forêt primaire à proximité d'une source ou des vestiges de villages karen abandonnés. (Moizo, 1996 : 69).

¹⁰² Étant hébergée par une famille chrétienne, j'avais peu de contacts avec les cultes animistes même si j'ai pu observer plusieurs d'entre eux.

culte, la clé est gardée dans une maison protestante voisine. En son absence la communauté mène les prières et les chants dans l'une des habitations des fidèles. Les catholiques étant peu nombreux dans ce village, ils n'y ont pas d'église. Le dimanche, ceux qui le peuvent se rendent à l'église de Chong Khaep, siège de la mission catholique la plus proche. Certains jours, des messes sont célébrées à Huai Nam Nak, un village voisin, où l'importante communauté catholique a justifié la construction d'une église. En dehors de ces messes, un prêtre catholique se rend une fois par mois dans l'une des maisons catholiques du village pour célébrer la messe¹⁰³.

Les structures de soins

Comme nous venons de le voir, les Karen de Cho Lo Tai sont attachés aux traditions et aux croyances karen. Certaines personnes malades préfèrent consulter des sages locaux et se soigner par les plantes, plutôt que de se rendre à l'hôpital. Les sages locaux ne sont pas payés pour ces soins, ils les prodiguent gratuitement, bien qu'ils reçoivent quelques cadeaux de remerciement en certaines occasions. Le premier « médecin sage » du village était Monsieur Pouca. Sa fille, Pa O Ti, a hérité de cette charge. Elle était l'assistante d'une sage-femme traditionnelle, et aujourd'hui encore prend soin des personnes malades qui viennent la voir. A leur tour, sa fille No Soi et sa petite fille Nat perpétuent la tradition de massage¹⁰⁴. Les structures de santé les plus proches, un hôpital et un dispensaire pour les plus pauvres, se trouvent en dehors du village, à Phop Phra ou à So O. Pour s'y rendre, il est nécessaire de posséder un véhicule motorisé, à défaut les villageois peuvent compter sur la solidarité et le covoiturage.

La population de Cho Lo Tai

En 2016, le chef du village a évalué la population du village à 127 familles. Dans le tableau n°18 sont recensés uniquement les habitants du village (les personnes vivant hors du village la plus grande partie de l'année n'y figurent pas). Le document communiqué par le chef du village présente ces habitants comme des paysans, *Pakakeryoh*, terme que l'on peut traduire par « Karen ». Mais tous les habitants du village ne sont pas Karen. La population de Cho Lo Tai est représentative de la situation frontalière. Le chef dénombre une quarantaine de familles

¹⁰³ Les temps de prière dans les maisons du village, ont été initiés par les prêtres missionnaires catholiques des MEP. Le prêtre thaïlandais qui leur a succédé en 2009 perpétue cette tradition. Il est toujours accompagné d'enfants du centre.

¹⁰⁴ C'est dans cette famille que j'ai été accueillie, chez Pa O Ti, la grand-mère, et Nat, sa petite-fille.

venues du Myanmar, des réfugiés politiques et des migrants socio-économiques. A Cho Lo Tai ces familles, non-karen, installées dans le village ne sont actuellement pas intégrées à la communauté. Deux observations montrent la distinction entre les karen et les non-karen. Dans un village où toutes les habitations sont ouvertes, celles des non-karen étaient les seules à avoir une clôture délimitant leur terrain. La seconde observation s’est faite au cours d’une cérémonie pour les esprits du village où seuls les Karen étaient invités à participer.

Tableau n°18 : Population de Cho Lo Tai, selon les chiffres et les catégories du recensement de 2016, d’après le chef du village			
Classe d’âge	Hommes	Femmes	Total
1 mois – 11 mois	1	2	3
1 an – 3 ans	6	2	8
3 ans – 5 ans	12	2	14
6 ans – 11 ans	23	17	40
12 ans – 14 ans	8	11	19
15 ans – 17 ans	8	10	18
18 ans – 25 ans	17	29	46
26 ans – 49 ans	54	89	143
50 ans – 60 ans	11	18	29
Plus de 60 ans	7	9	16
Total	147	189	336

Comme le montre le tableau n°19, dans la population des 12 foyers que j’ai étudiés à Cho Lo Tai, soit 19 % de la population, la proportion de femmes est légèrement plus élevée que celle des hommes, ce qui correspond à la situation du village présentée précédemment par le chef du village.

Tableau n°19 : Répartition de la population de Cho Lo Tai dans les 12 foyers étudiés, en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après mes données d'enquête

	Femme	Homme	Total
célibataire	17	16	33
marié	13	14	27
séparé	1	0	1
veuf / veuve	4	0	4
Total	35	30	65

On constate que la moitié des personnes enquêtées sont célibataires, les autres sont mariés, séparés ou veufs. Bien que les données collectées ne le mettent pas clairement en évidence, la situation de séparation n'est pas rare dans les couples de Cho Lo Tai¹⁰⁵. On en verra plus loin certains aspects concernant la nomination, par exemple.

Des maisons intergénérationnelles

Les foyers étudiés à Cho Lo Tai mettent en évidence le fonctionnement de la société karen, et leur vision de la famille. Les Karen ne vivent pas seul, et personne ne doit être laissé de côté. Je prendrai en exemple la famille de Mutada, dont les quatre enfants vivent au village. L'organisation de ces foyers illustre le fonctionnement de la société par les cohabitations intergénérationnelles.

La figure n°6 montre qu'au sein du même foyer (6) cohabitent Mutada, la doyenne de la famille qui est veuve, sa fille cadette, Pida, son mari et leurs enfants, qui prendront soin d'elle jusqu'à sa mort, avant d'hériter de la maison. Ses autres filles, Muté (foyer 7) et Mutchati (foyer 5) ont leurs propres maisons, dans le village, sur des terrains appartenant à la famille. Après leur mariage les jeunes couples ont vécu sous le même toit que les parents, jusqu'au mariage de la sœur suivante. Les couples mariés ont alors quitté la maison familiale pour fonder leur propre foyer. Comme nous pouvons le voir avec le cas de Siriporn (foyer 7) et Pontip (foyer 9) la création d'un nouveau foyer ne dépend pas du rang dans la fratrie, mais du rang dans l'ordre des

¹⁰⁵ Depuis mon départ, Nat m'a signifié la séparation de plusieurs couples du village. Il s'agit essentiellement de jeunes filles du village, mariées tardivement, entre 25 et 30 ans. Elles se sont séparées de leur conjoint après quelques mois de mariage sans avoir eu d'enfants.

mariages. Bien que Pontip (foyer 9) soit la seconde fille du couple, elle s'est mariée avant sa sœur aînée, Siriporn (foyer 7). Cette dernière continue donc à vivre sous le toit de ses parents jusqu'au mariage de ses sœurs cadettes, Supaporn et Kanjana. La famille de Mutada, comme celles des habitants de Cho Lo Tai, regroupe au maximum trois générations dans une même habitation, et pas plus de deux couples mariés. En cela ils respectent les règles d'habitation énoncées auparavant. Cette coutume permet aux jeunes couples de travailler pour la famille, tout en mettant de l'argent de côté dans les premiers temps de leur mariage, afin de pouvoir construire une maison par leurs propres moyens dans les années suivantes. Maintenir une cohabitation des générations au sein d'un même foyer permet aux anciens de n'être jamais seuls. En échange des soins que lui procurent la fille cadette et sa famille, cette dernière fille hérite de tous les biens des parents.

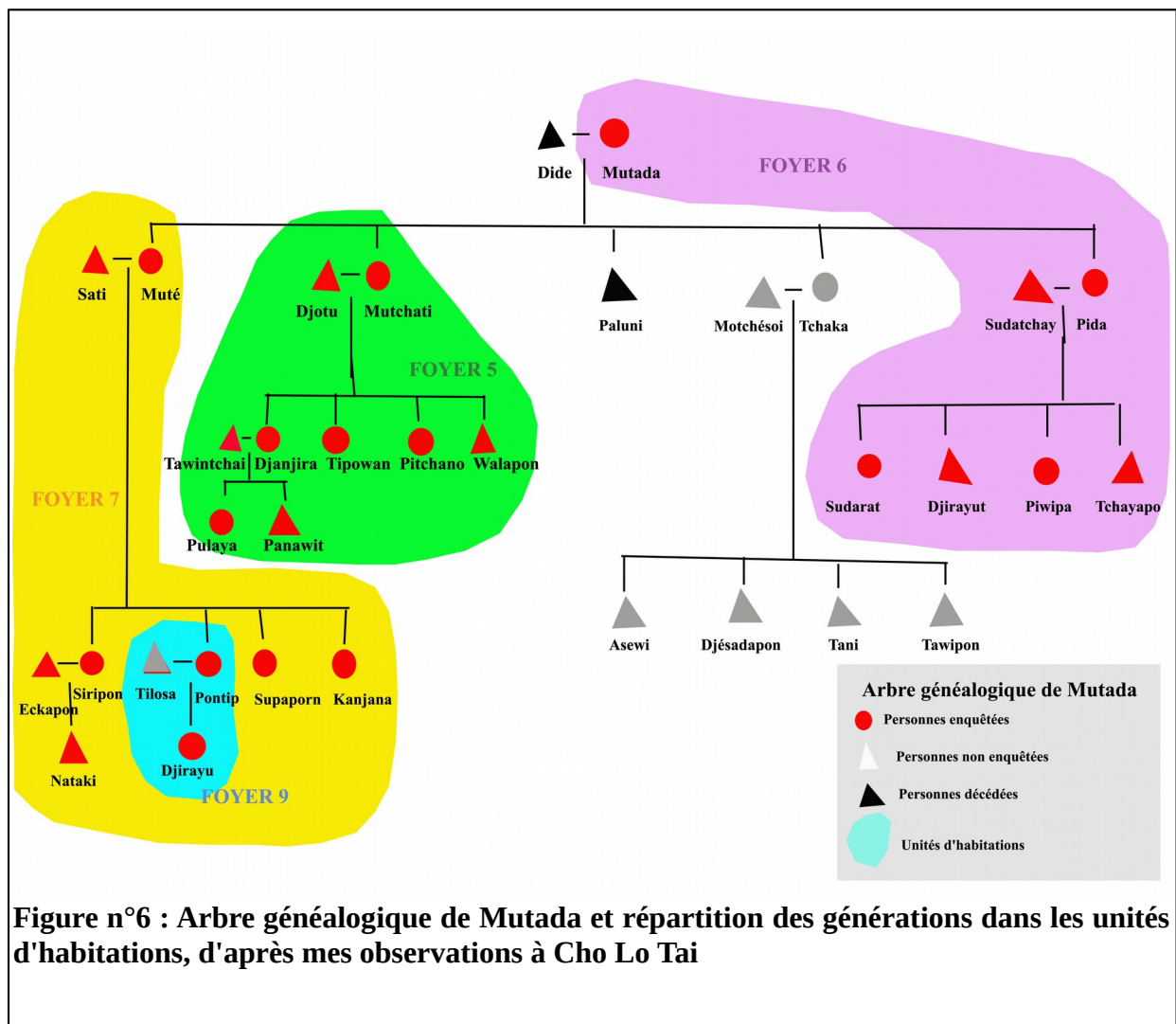


Figure n°6 : Arbre généalogique de Mutada et répartition des générations dans les unités d'habitations, d'après mes observations à Cho Lo Tai

Choisir un nom pour s'intégrer

Comme nous l'avons vu précédemment, les familles de Cho Lo Tai sont principalement karen, d'origine thaï ou birmane. Certaines familles birmanes, non-karen, se sont installées dans le village, mais n'ont pas fait l'objet d'enquête.

La majeure partie des personnes enquêtées ont reçu deux prénoms : un karen et un thaï. Une dizaine porte uniquement un prénom karen. Il s'agit de personnes de plus de soixante ans, ou d'origine birmane. Au contraire, les deux hommes d'origine thaïe enregistrés n'ont qu'un nom thaïlandais. L'un d'eux a reçu un prénom karen quand il s'est marié à une jeune femme karen du village. La nomination est un problème constant pour les familles karen de Thaïlande, on l'a déjà vu, et l'exemple de la famille de No Mu Mu est révélatrice des logiques d'intégration qui se jouent ici. D'origine birmane, les membres de cette famille ne portent pas de nom de famille, une pratique courante en Birmanie. La mère de No Mu Mu est retournée en Birmanie pour accoucher de ses quatre enfants, sauf pour No Mu Mu. Paradoxalement, cette dernière est la seule à ne pas avoir de prénom thaï, contrairement à ses frères et sœurs qui portent un prénom thaï et un prénom karen. Depuis qu'elle a épousé Tooli, un karen d'origine birmane installé à Mae Ramat, ils entreprennent des démarches pour obtenir des papiers temporaires, et doivent choisir un nom de famille pour remplir les formulaires administratifs.

Prendre le nom de son époux n'est pas une démarche automatique pour les Karen. Parmi les douze foyers enquêtés, dans quatre d'entre eux la femme ne porte pas le même nom de famille que son mari et ses enfants. Pida, trente-cinq ans, dit s'être mariée, mais ne pas s'être fait inscrire au bureau d'état civil « *car c'est plus facile si on veut se séparer* ». Pontip, quant à elle, bien qu'elle ait un certificat de mariage, a préféré conserver son nom de jeune fille car elle n'aime pas le nom de son mari. A contrario, un homme a choisi de prendre le nom de sa femme, mais ne m'en a pas donné la raison. Le nom de famille permet d'être reconnu à l'extérieur du village, mais à l'intérieur du village les personnes sont identifiées à la maison dans laquelle elles habitent, davantage qu'à un nom de famille.

La maison, un espace d'intimité

A Cho Lo Tai, les relations de voisinage sont bien établies, et il n'est pas rare de se rendre des visites. Les femmes viennent discuter, partager une collation, filer ou tisser chez leurs amies. C'est donc sans difficulté que j'ai été accueillie dans ces maisons. Mais bien souvent, comme les autres visiteurs, j'étais cantonnée dans la véranda ou dans la salle commune. La maison est le

seul lieu d'intimité d'une famille et certaines pièces sont réservées à l'usage familial. Je souhaitais donc décrire la maison dans laquelle j'ai vécu à Ban Khun Pae, celle de Pa O Ti, la grand-mère de Nat, pour donner un aperçu de ce qu'est une maison karen à Cho Lo Tai. Bien que nous ayons vécu ensemble, je n'ai jamais franchi la porte de sa chambre personnelle. Ce qui s'y cache, reste un mystère pour moi, en dehors des vêtements qu'elle en a extraits pour me les montrer.

« Pa O Ti, la grand-mère de Nat, possède une modeste maison en bordure du village. Posée sur des pilotis en bois, la structure du plancher en bois, est recouverte de lattes de bambou. Sur le côté gauche de la maison, à l'angle du chemin, une échelle mène à l'habitation. A l'entrée la partie gauche de l'habitation est un espace qui sert à la fois de cuisine et de salle d'eau. On trouve une arrivée d'eau et un coin pour faire la vaisselle, abrité par une toiture en feuille sèches descendant très bas à cet endroit. Un peu plus loin, un double foyer où l'on fait la cuisine. A droite de l'entrée, sur un plancher surélevé d'une dizaine de centimètres, l'espace de vie. Dans le coin opposé à l'échelle, une chambre a été aménagée pour Pa O Ti. Cette pièce est le seul endroit fermé de la maison, et auquel je n'ai pas eu accès. Très peu de personnes, sa fille No Soi, et sa petite fille Nat, sont les seules à pouvoir y accéder, à sa demande. Elle y dort sur une natte en bambou. C'est aussi le lieu où elle range ses effets personnels : ses objets de toilette, et ses vêtements, vêtements du quotidien et vêtements karen non utilisés.

Des murs en bambou ont été montés pour séparer l'espace de couchage de la grand-mère de l'espace de vie commune. Devant la chambre un espace est aménagé pour prendre les repas. A cet endroit, l'espacement entre les lattes du plancher permet de faire tomber les déchets, saletés et crachats générés par le repas, directement sur le sol en terre battue. Cet espace sous la maison est considéré à la fois comme une poubelle et comme un espace de rangement. Pa O Ti y conserve, entre autres choses, des cages à poules. Sous sa chambre, des sacs sont conservés sur pilotis. L'espace de vie commune, en partie abrité par une paroi en bambou montant à mi-hauteur, est grandement ouvert au vent. Les vêtements de la famille sèchent sur des cintres accrochés à la toiture. L'espace de vie commune est un lieu de vie, d'échanges et de rencontres. Les femmes y mènent des activités du quotidien (filage, tissage) et des discussions pendant la journée et en soirée. La partie adjacente à la chambre, la plus abritée de l'habitation, accueille le sommeil des autres membres de la famille et des invités de passage.

La maison de Pa O Ti est alimentée par un point d'eau potable. Une structure de fortune, constituée de tuyaux en plastique et d'un robinet, déverse de l'eau dans un seau à l'étage. Mais il arrive, en fonction du temps, que la distribution d'eau courante soit interrompue, notamment durant la mousson. Un raccordement à un générateur électrique permet de profiter d'un éclairage électrique en soirée. L'électricité et l'eau « courante » sont les signes d'un relatif confort. Certaines habitations, comme celle de No soi, la mère de Nat, n'en sont pas équipées. Elles doivent aller acheter des bouteilles d'eau aux magasins. Je n'ai pas connaissance de points d'eau où s'approvisionner.

L'habitation ne comporte pas de sanitaires. Dans cette partie du village, peu aisée, les habitants ont construit des toilettes communes et un point d'eau en dur pour la toilette. Ces structures rudimentaires, en parpaings surmontés d'un toit de tôle, ne sont pas éclairées. L'absence d'électricité limite leur usage aux heures de soleil, ou la nuit contraint à l'usage de bougies ou de lampes torches.

Pendant les saisons des pluies, le terrain autour de la maison de Pa O Ti se transforme en ruisseau, et toute sa maison est sujette à l'humidité. Afin de mettre certains de ses effets personnels à l'abri, et une partie de ses provisions, elle a fait construire une petite maison en dur à côté de la première. Nat y couche, surtout en hiver, pour se protéger du froid. Elle y a aménagé ses quartiers car elle peut y travailler ses cours plus longtemps, au calme et avec la lumière. Lors de la saison chaude elle regagne la maison en bambou de sa grand-mère pour échapper à la chaleur. Par ailleurs, bien que la mousson soit une des raisons de la construction de cette dépendance, elle n'est pas étanche. Les objets fragiles doivent être surélevés et protégés de l'humidité.

Ces maisons sont celles de Pa O Ti et à son décès elles seront détruites ou brûlées. Comme nous l'avons vu précédemment, la maison appartient à la femme, et ne peut être transmise. Bien qu'elle soit son héritière, cette maison ne sera jamais celle de Nat. Elle héritera du terrain où elle pourra reconstruire sa propre maison, ou celle de sa famille. Une croyance karen dit qu'il n'est pas bien de vivre dans la maison d'un mort. »

La maison de Pa O Ti, comme la plupart des autres maisons de Cho Lo Tai, est construite avec des matériaux naturels : le bois et le bambou et respecte les plans traditionnels évoqués dans les ouvrages de Lewis et Lewis (1988) et de Marshall (1922). Toutefois, les matériaux, les techniques de constructions et les plans des maisons ont évolué. Aujourd'hui les foyers les plus

riches intègrent de nouveaux matériaux à leurs constructions et y apportent un peu de confort. Du carrelage a été posé sur le sol de certaines maisons construites en bois, qui étaient également équipées de ventilateurs et de téléviseurs. Mais parmi les différents foyers enquêtés, j'ai relevé des situations très différentes. Comme on peut le voir sur la carte n°8, qui montre les foyers enquêtés, certaines habitations se situent à proximité de l'école ou des lieux de culte, alors que d'autres sont relativement isolées. Dans la suite de ce chapitre je m'intéresserai au niveau de vie de chacun de ces foyers.

A Cho Lo Tai, des objets pour être en lien avec l'extérieur

Dans chacun des douze foyers enquêtés à Cho Lo Tai, j'ai listé, comme à Ban Khun Pae, des indicateurs de niveau social que sont la télévision, la radio, le réfrigérateur, la machine à laver, le téléphone, le ventilateur, la voiture et la moto. Ces éléments nous donnent une image de la vie quotidienne des foyers et on peut constater que certains foyers sont plus équipés que d'autres.

Foyer n°	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	Total
Télévision	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1	10
Radio	0	1	0	1	1	1	1	1	0	0	0	1	7
Réfrigérateur	0	1	1	0	1	1	1	1	1	1	0	0	8
Machine à laver	0	1	0	1	1	0	1	1	0	0	0	0	5
Téléphone	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	12
Ventilateur	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	0	9
Voiture	0	0	1	1	0	1	1	1	0	0	0	0	5
Moto	0	2	2	1	3	1	2	1	0	1	0	1	14
Total	1	8	7	7	9	7	9	8	4	5	1	4	

On remarque dans le tableau n°20, que trois types d'objets se retrouvent dans la quasi totalité des foyers enquêtés : le téléphone (portable), la télévision et la moto. Ce sont des objets permettant d'établir et de maintenir le contact avec l'extérieur. La télévision permet d'être informé des actualités, au même titre que la radio, mais aussi d'être confronté plus complètement

-visuellement - à la culture thaïlandaise et birmane. Le téléphone permet de maintenir le contact avec les proches et les amis installés dans d'autres villages. A Cho Lo Tai, les jeunes actifs possèdent presque tous un smartphone avec une connexion internet et sont reliés aux réseaux sociaux. Ces appareils permettent aux jeunes de ne plus être obligés de se rendre en ville pour communiquer avec leurs amis, facilitent les échanges commerciaux et simplifient l'organisation des événements. Le nombre important de motos et de voitures montre combien il est important de pouvoir se déplacer. Il faut souligner qu'en Thaïlande la moto n'est pas un moyen de transport individuel, mais bien souvent elle permet à toute une famille de se déplacer, et remplace avantageusement la voiture trop coûteuse.

Les autres éléments d'aménagement du foyer sont des éléments de confort qui n'apparaissent qu'en fonction du niveau de revenus du foyer. La comparaison des différents foyers étudiés montre qu'il existe trois types de foyers à Cho Lo Tai. Les foyers 1 et 3 sont très pauvres et ne possèdent presque aucun bien technologique. Ce sont des familles que je connais bien, il s'agit de la maison de la grand-mère de Nat, chez qui je vivais, et de celle de sa mère. Les foyers 9, 10 et 12 ne sont pas très riches, mais ont tout de même quelques biens. Il s'agit de familles karen immigrées de Birmanie et ne possédant pas de terres dans le village, ou de familles récemment installées. Une partie des habitants de ces foyers sont absents de longue durée. Les autres foyers sont des familles installées dans le village depuis plusieurs générations, avec un travail fixe. Ils consacrent une partie de leurs revenus à améliorer leur quotidien.

Cho Lo Tai, un aller-retour incessant entre la Thaïlande et la Birmanie

La vie à Cho Lo Tai est un constant rappel de la proximité de la Birmanie. Une partie de la population est birmane, mais majoritairement karen, d'immigration plus ou moins récente, et la plupart conservent des liens plus ou moins forts avec ce pays d'où sont originaires leurs ancêtres. Ils revendiquent leur appartenance au groupe karen et leur parcours transfrontalier dans plusieurs aspects de leur vie. Ils choisissent des noms karen ou birmans, cuisinent des plats birmans, regardent des films birmans. Ils se fournissent souvent en produits provenant de l'autre côté de la frontière et qu'ils connaissent bien. Les échanges économiques entre les Karen de la région de Mae Sot, ceux de la Birmanie voisine et ceux vivant dans les camps de réfugiés sont fréquents. Les mariages entre familles vivant des deux côtés de la frontière ne sont pas rares. Ces relations sont encouragées par les institutions religieuses, aussi bien chrétiennes que bouddhistes. Dans le temple, les moines ont installé une statue de Bouddha de style birman pour fédérer les

Thaïlandais comme les Birmans. Quant aux missionnaires et aux prêtres chrétiens, ils se rendent fréquemment dans les camps de réfugiés et dans les villages birmans à qui ils procurent des soutiens financiers.

Toutefois, les Karen vivant dans la région de Mae Sot ne vivent pas exclusivement dans un monde birman, ils sont également confrontés, chaque jour, à la société thaïlandaise. Si quelques familles, parmi les plus anciennes, possèdent des terres, la plupart en sont démunies et doivent sortir du village pour trouver du travail. Là encore, les institutions jouent un rôle important en s'attachant à instruire les enfants karen. Par ce biais elles atteignent toute la famille, car les enfants n'apprennent pas seulement à lire et à écrire dans les langues du pays, mais aussi à connaître et comprendre les traditions du pays dans lequel ils vivent. De cette manière, toute la famille s'intègre à la société thaïlandaise en s'appropriant les fêtes et les coutumes.

Les habitants de Cho Lo Tai vivent au rythme de ces deux pays, en alliant ces deux cultures. Ils cherchent une place dans un monde qui parfois ne les reconnaît ni comme Thaïlandais, ni comme Birmans car certains n'ont même pas de nationalité officielle. Au fil des générations ils s'ancrent plus ou moins dans l'une ou l'autre des cultures, ou choisissent ce qui leur plaît le plus dans chacune. C'est pourquoi la population de Cho Lo Tai est très diversifiée, elle est le résultat de compromis et d'adaptations à ces deux cultures.

CHAPITRE 7 : DEUX VILLAGES KAREN EN THAÏLANDE, DEUX MONDES DIFFÉRENTS ?

Ban Khun Pae et Cho Lo Tai partagent de nombreux traits communs, et se définissent tous deux comme des villages karen thaïlandais. Sous cette appellation commune se cachent pourtant, comme nous venons de le voir, des différences importantes. Les habitants de ces deux villages, aux origines communes, vivent deux histoires différentes, deux manières d'être Karen en Thaïlande aujourd'hui.

Les *Chao Khao*, des paysans

Les Karen sont désignés par les thaïlandais sous le terme de *Chao Khao*, « habitants des collines ». D'un point de vue géographique ils s'opposent aux thaïlandais des plaines. Une opposition accentuée par le mode de production du riz ; contrairement aux thaïlandais des plaines qui cultivent le riz irrigué, les Karen privilégient les cultures sèches. En Thaïlande, où le riz tient une place centrale, cette différence dans la culture du riz place les Karen comme des paysans « à part ». Ils ont donc eu moins de mal que les *Tai* à abandonner la culture du riz pour d'autres cultures vivrières et plus rémunératrices. Toutefois les Karen restent, en grande partie, des cultivateurs, même si certains exercent une autre activité comme dentiste, professeur, infirmière, cuisinière, couturière ou mécanicien. En effet, le travail de la terre est souvent le principal moyen de subsistance des familles karen, qu'elles soient ou non propriétaires des terres qu'elles cultivent.

La terre est un bien familial, et l'agriculture une question de famille. Quand un gendre s'installe chez ses beaux-parents, il vient habiter sur leurs terres et cultiver leurs champs. Ce sont ces ressources qui permettent de nourrir la famille. C'est donc toute la famille qui est concernée par le travail des champs, et les personnes valides, quel que soit leur âge, aident à la plantation et à la récolte en fonction de leurs capacités. Comme les cousins habitent dans le même village, la coopération familiale peut être étendue à la famille élargie au-delà du foyer. Cette importance de la terre est beaucoup plus marquée à Ban Khun Pae, étant donné l'ancienneté de l'implantation du village et la reconnaissance de la propriété des terres par les Karen, qu'à Cho Lo Tai où les migrants ne sont pas reconnus comme thaïlandais et ne sont donc pas propriétaires des terres. Dans ce dernier village tous les Karen n'ont pas le même rapport à la propriété, ce qui engendre des inégalités de situations. Les familles les plus pauvres ne possèdent pas de terres à cultiver, et

leur seul moyen de subsistance est de louer leurs services. L'impossibilité de cultiver sa terre pour nourrir sa famille induit une grande précarité, et conduit certaines personnes à quitter leur foyer pour travailler en ville et nourrir leur famille restée au village.

Autrefois les agriculteurs nourrissaient leur famille avec les fruits et les légumes qu'ils produisaient et une partie de leur récolte était vendue pour acheter ce qu'ils ne produisaient pas eux mêmes. Aujourd'hui, avec l'utilisation des engrais et la mono culture, certains Karen ne sont plus en mesure de nourrir leur famille en cas de mauvaise récolte. Quelques agriculteurs, tels que Rachak à Ban Khun Pae, ont pris conscience de ce problème et reviennent à des modes de culture plus à l'écoute de la nature. Mais ce n'est pas encore le cas de la majorité des agriculteurs de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai qui restent dépendants des pesticides et de l'industrie agro-alimentaire. Grâce à la chasse et la cueillette, la forêt fournit aux familles les plus pauvres la nourriture qu'elles ne sont pas en capacité de produire.

Ni Thaïlandais, ni Birmans

Les villages karen ont longtemps été isolés du reste du pays en raison de leur accès difficile. Aujourd'hui encore, trois heures sont nécessaires pour rallier Ban Khun Pae à Chom Thong, la ville thaïe la plus proche. Quant à Cho Lo Tai, le village se situe à une heure de Mae Sot la ville frontière, et à près de trois heures de Tak la capitale de région, en bas de la montagne. Néanmoins les Karen n'ont jamais été totalement coupés du monde et entretiennent depuis toujours des contacts avec les villages alentours. En 2014, la route pour Ban Khun Pae était en train d'être goudronnée ; des *songtheo* quotidiens reliaient Cho Lo Tai à Mae Sot. Les Karen sortent fréquemment de leur village pour se rendre à l'hôpital ou acheter certains produits introuvables chez eux. Les relations des Karen avec les thaïlandais sont donc limitées, mais pas inhabituelles, surtout pour les plus jeunes.

C'est par l'école que les jeunes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai ont un premier accès au « monde thaïlandais ». Contrairement aux générations précédentes, les écoles thaïlandaises ont été construites dans les villages, et l'enseignement qui y est dispensé les instruit sur la langue et les coutumes thaïlandaises. Les jeunes générations karen reçoivent la même éducation que celle dispensée dans tout le pays. A Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai on apprend de la même manière à lire et à compter en thaï, ce qui permet de se projeter dans ce monde et d'envisager une poursuite d'étude ou un emploi en ville. Toutefois cette intégration au monde thaïlandais n'est souvent possible qu'avec le soutien des religieux. A Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai, ce sont

les centres fondés par les prêtres catholiques qui ont permis à une grande partie des enfants du village de poursuivre leurs études et d'apprendre un métier. Dans les foyers karen de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, les adultes ont un rapport plus ténu avec le « monde thaïlandais » qu'ils perçoivent à travers les informations nationales, les documentaires sur la famille royale, les téléfilms et les séries. Mais ces bribes du « monde thaïlandais » restent très éloignées de la réalité de leur quotidien. Toutefois, il n'est pas rare de voir sur les murs de la pièce commune des portraits du Roi thaïlandais côtoyer celui du pape ou d'un moine bouddhiste.

La situation des Karen de Cho Lo Tai est plus complexe, car le « monde thaïlandais » n'est pas le seul auquel ils soient confrontés. Une partie des villageois vient de Birmanie et conserve des liens étroits avec ce pays. Dans la région de Mae Sot, les Karen sont souvent assimilés, à tort, aux réfugiés birmans, et leur citoyenneté remise en cause par les thaïlandais. Ils doivent souvent justifier de leur nationalité lors de leurs déplacements dans la région. Il est parfois plus aisé de se rendre en Birmanie, en franchissant la rivière à des endroits non surveillés, que de se rendre à Mae Sot. De nombreux vendeurs ambulants viennent de l'autre côté de la frontière et fournissent quantité de produits, alimentaires ou culturels, qui maintiennent l'influence du « monde birman » sur les Karen de la région. Dans les familles pauvres de Cho Lo Tai, qui ne possèdent pas de télévision, on trouve souvent un lecteur de DVD sur lequel les jeunes aiment regarder des films birmans. On retrouve cette influence du « monde birman » dans le domaine religieux, à travers le Bouddha de style birman qui trône dans le temple de Cho Lo Tai, ou les carnets de chants catholiques qui sont écrits en caractères birmans contrairement à ceux de Ban Khun Pae rédigés en caractères romans.

Malgré la nationalité inscrite sur leurs papiers, quand ils en ont, les Karen ne sont pas réellement perçus comme des thaïlandais ou des birmans. Ils n'appartiennent pas totalement à un monde ou à l'autre. Les Karen de Ban Khun Pae, qui possèdent tous la nationalité thaïlandaise, semblent plus thaïlandais que ceux de Cho Lo Tai, mais ils se reconnaissent avant tout comme des habitants de Ban Khun Pae, puis comme des Karen. Ils appartiennent à la terre sur laquelle ils vivent. En revanche, les Karen de Cho Lo Tai, eux ne sont pas tous thaïlandais. Ils se revendiquent d'abord comme Karen et habitants du village, même s'ils conservent des liens forts avec la Birmanie pour les immigrés récents. En cela ils s'opposent aux immigrés non-karen qui ne s'intègrent pas à la vie du village. Seuls les Karen d'implantation ancienne, ceux qui possèdent de la terre, ont une démarche proche de celle des habitants de Ban Khun Pae.

La question de la langue est commune aux deux villages. Au sein de la famille ils continuent à parler en karen. L'apprentissage d'une langue - le thaï ou le birman - est avant tout

pour eux le moyen d'échanger avec les personnes qui les entourent et d'établir des liens, mais ne modifient pas fondamentalement leur manière de vivre. Toutefois, pour les jeunes générations, la pratique du thaï devient plus régulière, et les échanges en karen se limitent progressivement aux interlocuteurs ne parlant que le karen. Au niveau de la vie du village, ils adhèrent aux systèmes mis en place par les thaïlandais, c'est-à-dire le système administratif et celui de la coopérative. Cependant, les habitants de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai conservent les traditions karen en ayant un chef du village le *Pho luang*, un chef spirituel le *Hiko*, et en travaillant la terre en famille. Les mondes thaïlandais et birmans offrent aux Karen des possibilités et une diversité dans la manière de voir le monde, mais ils restent fondamentalement karen.

S'intégrer pour trouver sa place

Nous venons de voir que les Karen sont relativement peu influencés par les cultures thaïlandaises et birmanes, mais certains d'entre eux, installés durablement dans leur village, cherchent à s'intégrer de manière plus visible dans la société thaïe. Certaines familles ne veulent plus être perçues comme des *Chao Khao*, des paysans, si ce n'est des étrangers, et cherchent à améliorer l'image que les Thaïlandais ont d'eux.

A Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai, certains Karen mettent en place des stratégies, implicites ou explicites, pour paraître davantage thaïlandais. Au niveau local, les villages participent aux élections communales et régionales. Le chef élu, qui fait le lien avec les autorités locales, recoupe la fonction dévolue au *Pho luang* par les Karen, celui-ci devait gérer les problèmes du village, avec l'aide du conseil du village c'est-à-dire les anciens. A Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, ces institutions permettent d'ancrer le village dans un contexte local, notamment par l'élection des représentants des districts. Des lieux de réunions, sur le modèle thaïlandais, sont construits dans chacun des deux villages.

Beaucoup de personnes âgées m'ont fait état de leur manque d'instruction, due à l'absence d'école dans leur enfance, mais aujourd'hui l'éducation est une de leurs priorités. Les anciens ont bien compris que l'école est une manière d'intégrer les jeunes générations à la société thaïlandaise, car eux-mêmes n'ont pas eu cette opportunité. L'intégration des Karen a été grandement encouragée par les missionnaires, catholiques à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, qui ont en grande partie financé la construction des écoles. L'école est une introduction à la culture thaïlandaise, et un moyen de trouver sa place dans le « monde thaïlandais ». Jusqu'à présent le thaï n'était souvent pratiqué qu'à l'école, et la langue parlée dans le reste du village était le

karen. Aujourd'hui de plus en plus de personnes parlent aussi bien le thaï que le karen dans les villages, hormis les personnes âgées et les migrants qui n'ont pas appris la langue thaï. A Ban Khun Pae, la forte affluence des Karen à la cérémonie d'inauguration de l'école montre l'importance de ce lieu pour la communauté. Un même engouement s'était manifesté à Cho Lo Tai, lors de l'ouverture de l'école. L'éducation permet aux Karen, non seulement d'acquérir des compétences, et un avenir, mais aussi de se positionner par rapport à la société dans laquelle ils vivent. Ils peuvent choisir le métier qu'ils veulent exercer, et le mode de vie qu'ils souhaitent suivre. Si une partie des jeunes gens instruits quitte le village pour aller travailler ailleurs, l'autre décide de rester travailler au village et continue de suivre les coutumes karen.

Sur un plan plus personnel, pour les Karen l'immersion dans la société thaïlandaise passe par le nom. La quasi totalité des personnes interrogées possédaient deux prénoms, l'un thaï et l'autre karen. En fonction du contexte - village, école, administration - les personnes ne se font pas appeler de la même manière. Certains parents choisissent pour leurs enfants des prénoms aux consonances proches pour faciliter leur passage d'un monde à l'autre. Pour certaines familles, la démarche va plus loin, puisqu'elles choisissent de modifier un nom de famille difficile à écrire en thaï. Ce problème de transcription pouvant poser des problèmes de propriété et de succession. Mais au-delà de la dimension administrative, ce changement de nom simplifie aussi les échanges avec les citoyens thaïlandais. Cette difficulté à se présenter, et à être reconnu dans le monde thaïlandais, est également présente à Cho Lo Tai, mais pour d'autres raisons. Les Birmans ne possèdent pas de noms de familles. Dans l'optique de vivre et de s'installer en Thaïlande, les Karen de Birmanie choisissent un nom de famille nécessaire aux démarches d'obtention de papiers temporaires. Pour faire partie d'un monde, il faut être connu et reconnu comme membre de ce monde.

L'appropriation de la culture thaïlandaise est un mode d'intégration fréquemment utilisé par les Karen. Les fêtes thaïlandaises, telles que *Songkran*, viennent se superposer aux fêtes karen du Nouvel An. D'autres fêtes, comme *Loy Kratong* ou l'anniversaire du Roi, viennent s'ajouter au calendrier karen. D'une manière générale, les Karen ne substituent pas un événement, ou un nom à un autre pour paraître « plus thaïlandais », mais cumulent différentes « identités », différentes manières de se présenter au monde. Être Karen en Thaïlande est synonyme d'abondance, puisque l'on a plusieurs noms, on parle plusieurs langues, on célèbre plusieurs fêtes. Quand on est karen on ne choisit pas une « identité » plutôt qu'une autre, on les combine pour trouver sa place.

Des Karen entre deux « mondes », un tiraillement inévitable

L'étude de mon terrain confirme l'antagonisme annoncé par les recherches documentaires. En tant que villages karen, Ban Khun Pae et Cho Lo Tai partagent des traits communs mais leur position géographique et leur histoire respective ont rendu le quotidien de leurs habitants très différent. A travers ces deux exemples on comprend qu'être Karen aujourd'hui en Thaïlande est une situation complexe, qui peut être vécue de multiples façons.

La vie des Karen de Ban Khun Pae est proche de celle des villageois thaïlandais de la région de Chiang Mai. Les familles karen qui y vivent sont très attachées à la terre qui les nourrit depuis plusieurs générations. Les réseaux familiaux qui se sont construits dans le village garantissent une pérennité de leur mode de vie fondé sur la solidarité et l'entraide. A Ban Khun Pae, un villageois est presque toujours un parent.

A Cho Lo Tai, une même dynamique fédère le village issu d'une migration ancienne, mais les migrations plus récentes ont fragilisé cet équilibre. Aujourd'hui la population de Cho Lo Tai est très variée : des Karen thaïlandais, des Karen birmans, des Karen apatrides et des Birmans. Les habitants de ce village doivent faire cohabiter différentes nationalités et différentes manières de vivre. L'ouverture au « monde thaïlandais » confronte les jeunes gens à des situations nouvelles, inconnues de leurs prédécesseurs. Ils doivent s'adapter à l'évolution de la société thaïlandaise et, par extension, à celle de la société karen. Ils sont poussés à s'aventurer hors du « monde karen », vers le « monde thaïlandais », le « monde birman », ou même des mondes plus lointain en cas d'immigration.

Une telle transformation de la société impacte assurément la culture karen, dont le vêtement est le marqueur le plus évident. Parler du vêtement karen est donc une entrée privilégiée pour comprendre les fondements et les transformations du « monde karen ». Je vous propose dès lors de suivre le travail du fil, pour comprendre comment il devient un vêtement, puis un « vêtement karen ».

DEUXIÈME PARTIE : LE VÊTEMENT, RÉVÉLATEUR DU TISSU SOCIAL KAREN

Les Karen ont une place à part dans le paysage thaïlandais. Ils se distinguent des *Chao Khao*, des *Tai* et des Birmans sous bien des aspects, qui transparaissent particulièrement dans le vêtement. Parler du vêtement karen est donc une manière de parler des Karen eux-mêmes. Chaque fibre du vêtement karen raconte l'histoire de la personne qui l'a tissé, et de son propriétaire. Le vêtement karen reflète à la fois les spécificités du groupe karen, et les influences des groupes extérieurs.

Dans cette partie de la thèse consacrée au vêtement, la première section exploitera et explicitera le corpus constitué au cours des recherches et de l'inventaire des garde-robes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. L'élaboration d'une typologie, qui débute avec la présentation des techniques textiles, sera le point de départ de l'étude du vêtement. La seconde section confrontera le corpus à la typologie afin de donner une définition du vêtement karen. Le corpus sera exploité pour définir les influences, les évolutions et les adaptations du vêtement et de la garde-robe karen. La troisième section abordera et questionnera le port du vêtement karen, au quotidien et dans un contexte cérémoniel.

SECTION 1 : ÉTUDE TECHNOLOGIQUE DU VÊTEMENT KAREN

Les auteurs, voyageurs, journalistes ou scientifiques, ne se sont longtemps intéressés au vêtement karen que pour son caractère « folklorique » ou exotique. Certains, comme Lewis et Lewis (1984) en ont donné des descriptions fines et précises, mais il faut attendre les années 2000 et le travail du Tribal Research Institute pour une approche technologique. Ce travail, qui se présente comme un catalogue des techniques textiles des *Chao Khao*, a été pour moi un point de départ dans l'étude du processus technique de réalisation du vêtement karen. La première partie de ce chapitre vise à compléter ces informations, pour comprendre le processus de création des vêtements karen, et par la suite mettre en place un système d'analyse. Mon étude des garde-robes s'appuie sur une typologie créée à partir des critères de conception du vêtement. La compréhension des savoir-faire textiles karen est donc une étape fondamentale pour appréhender

ma démarche analytique. Elle pose les bases de la typologie que j'utiliserai dans mon approche des « vêtements karen ».

CHAPITRE 8 : DE LA FIBRE AU VÊTEMENT, DESCRIPTIONS ET NOMINATIONS DES SAVOIRS ET SAVOIR-FAIRE

La création d'un vêtement est l'aboutissement d'une succession d'étapes qui requièrent le concours de plusieurs techniques. Je retracerai ce processus technique, et sa mise en œuvre respectivement à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Il prend des tournures différentes dans chacun des villages, en fonction des techniques maîtrisées par les femmes. Certaines techniques n'étant pas ou peu documentées sur mon terrain de recherche, je me suis parfois appuyée sur des observations antérieures menées dans d'autres villages karen.

.I De la fibre au fil, un savoir-faire de plus en plus tenu

Traditionnellement les Karen tissent le coton, *bai* en karen¹⁰⁶, *faay* en thaï. Les Karen de Ban Khun Pae entretiennent une connaissance empirique de ces plantes qu'ils ne cultivent presque plus. Mes observations ont été complétées par un document, communiqué par Waneda, qui explicite le du traitement du coton¹⁰⁷. Les Karen vivant dans les montagnes cultivaient, filaient et teintaient le coton avant de le tisser. Ils produisaient des étoffes rêches, aux coloris naturels. Aujourd'hui, le coton est très peu cultivé par les Karen, mais il reste quelques plants de cotons dans les villages, destinés à un usage rituel comme nous le verrons dans le chapitre 14 qui décrit les cérémonies de mariage.

Le coton

Les travaux du TRI indiquent que deux types de coton poussaient dans le Nord de la Thaïlande et étaient cultivés par les Karen. Toutefois, ils ne précisent pas les espèces cultivées. La première variété, *faay luang* en thaï, *bai sej* en karen, possède une mince tige grande

¹⁰⁶ Dans ce chapitre, le vocabulaire karen utilisé est tiré de mon travail de terrain dans les villages de Ban Khun Pae, Cho Lo Tai et Lampung. Les termes concernant le coton ont été traduits par Bua, une Karen *sgaw* du village de Lampung, dans la région de Lampung.

¹⁰⁷ Ce document, rédigé en thaï et en karen, recoupe partiellement la publication du Tribal Research Institute (publiée en thaï et en anglais), sans que je puisse déterminer l'antériorité de l'un ou de l'autre. Le document de Ban Khun Pae présente l'avantage de traduire en karen les termes thaïs.

d'environ 1.52 mètres, qui donne des fleurs blanches (selon Munintorn, Mongkhon, et Sarapee, 2000 : 19-20). Cette variété produit une petite quantité de longues fibres, qui pourraient correspondre au *Gossypium barbadense* (coton à fibres longues et fines). La durée de vie de cette sorte de plante est de 3-4 ans. Elle était autrefois plantée aux abords de la maison.

La seconde variété *faay noy*¹⁰⁸ en thaï (en karen il existe deux termes différents qui désignent la même variété *bai muj* et *bai hpo*) est cultivée domestiquement. Il pourrait s'agir du *Gossypium hirsutum* (espèce la plus couramment cultivée à fibres de taille moyenne). Seule la quantité nécessaire à l'utilisation du ménage est plantée. Il s'agit d'une petite tige sans buisson d'environ 50 centimètres de haut, donnant des fleurs violettes et des petites capsules. La fibre est courte et grossière. Autrefois cette variété était plantée entre les plants de riz dans les champs ou aux pieds des collines.

Le cotonnier est une plante pérenne utilisée comme une plante annuelle, c'est-à-dire ressemée chaque année. Il demande de la chaleur, beaucoup de soleil, et de l'eau surtout pendant la floraison. La période de plantation du coton a lieu de mai à juillet, après la plantation du riz. La récolte s'effectue d'octobre à novembre. On trouve sur un même plant à la fois des boutons, des fleurs et des fruits, appelés « capsules ». La fleur de coton est jaune à l'ouverture, puis devient rose violet une fois fécondée avant de se faner et de se transformer en capsule. Chaque capsule contient une trentaine de graines, réparties dans 4 à 5 loges. Ce sont ces graines qui vont produire les fibres de coton. Le coton est naturellement blanc ou coloré, les fibres peuvent être de couleur marron, kaki, ocre ou vert grisé.

Actuellement, le coton des villages n'est plus cultivé pour un usage textile. Seules quelques familles continuent à faire pousser des plants de coton pour un usage rituel. J'ai vu ce coton utilisé dans les rituels de « ligature des poignets » *Ki Cy'*, pratiqués pour les mariages, le Nouvel An et autres fêtes karen. Le fil utilisé pour le tissage et la broderie est acheté en ville, sous forme d'écheveaux, *t'k'dauf*¹⁰⁹. Les petites boutiques des villages revendent des écheveaux de coton, naturels ou déjà teints. A l'exception des usages rituels déjà mentionnés, le filage est donc très peu pratiqué aujourd'hui dans les villages karen.

¹⁰⁸ D'après la description de Munintorn, Mongkhon, et Sarapee (2000) cette variété correspond au *Gossypium herbaceum*.

¹⁰⁹ Un écheveau est un long fil enroulé sur lui-même en cercle large et dont les différents passages du fil sont retenus en faisceaux par des liens transversaux afin qu'ils ne s'emmêlent et ainsi faciliter le dévidage. C'est une des formes sous laquelle le fil peut être teint. Marie Marquet - Teintures naturelles - <http://www.teinturesnaturelles.fr>

Le filage

« Derrière sa maison, à Cho Lo Tai, Pa O Ti, la grand-mère de Nat a planté trois pieds de coton. A la fin du mois de février, aidée d'une jeune femme du village, elle ramasse le coton, qu'elle nettoiera avant de le filer. Pa O Ti file les fibres de coton au cours de la journée. Le soir, sa petite fille, et les voisins l'aident dans cette tâche. »

Il existe plusieurs étapes préalables au filage : le séchage, l'égrenage et le peignage (voir annexe n°4). J'ai pu observer ce processus dans plusieurs villages, en 2010 à Lampung, et en 2014 à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai, mais il s'agissait de démonstrations et non de pratiques courantes. Le procédé est pratiquement identique dans les trois villages, mais les termes karen désignant les actions et les objets peuvent différer. A Ban Khun Pae les outils nécessaires au filage et au tissage sont sortis des remises et des soubassements des maisons. Le passage de la fibre de coton à la pelote de fil comporte plusieurs étapes, en commençant par le séchage et le nettoyage des fibres.

- Pour faire sécher le coton, on l'étale dans un grand panier plat en bambou. Il faut ensuite laisser sécher le coton au soleil en tournant et en séparant à la main les capsules des fibres pour les sécher complètement. Ce processus peut durer entre 1 et 4 jours. Si la fibre de coton est encore moite, au moment de l'égrenage elle risque de casser la machine.

- L'étape suivante est l'égrenage : *Do Kwi mà Kwi à Kli* en karen, il s'agit d'« écraser les fibres de coton » pour séparer les fibres des graines. La machine utilisée, une égreneuse à coton, est appelée *gin* ou *kaan it fay* en thaï ; en karen on trouve les termes, *Do Kwi*, à Ban Khun Pae ou, *Loo au*, dans la région de Lampang. Dans son dictionnaire, Seguinotte (2007 : 246) donne une description de cette machine qu'il nomme *Lubae*. On nomme *Looz bai* « l'action d'égrener le coton à la manivelle ». L'égreneuse se compose de deux rouleaux de bois entre lesquels on fait passer le coton. La main gauche tient le coton, tandis que la main droite tourne la manivelle qui actionne les rouleaux. Seule la fibre de coton peut passer et rester dans le panier, les graines, elles, tombent à terre. Le coton doit être complètement sec pour faciliter le passage de la fibre de coton, et ne pas casser l'égreneuse (voir annexe n°4.a).

- Avant de travailler les fibres, il convient de les nettoyer. Il faut enlever les feuilles mortes, *pjqiftajs*, les chenilles, *qaus*, et les vers, *qaf*.

- L'action suivante consiste à disposer le coton de manière à préparer le filage. Les fibres doivent être aérées « pour que le fil soit joli ». Cette action lui apporte également de la douceur au toucher. Cette phase prend ici la forme de l'arçonnage : *Naù hpù bai*, qui consiste à faire sauter le coton à l'aide d'un arçon, *naù hpù*. Le coton est soumis à des vibrations, qui vont aérer et séparer les fibres. Les Karen utilisent un arc en bambou et ils appellent cette action *pux bai*, ou *Hpuv bai*, ce qui signifie « faire sauter le coton avec un arc tendu » (voir annexe n°4.b).

- Une fois la fibre de coton propre et aérée, les petites poignées de fibres de coton sont enroulées sur une baguette fine, *lù hsui*, de manière à former des boudins, cette étape porte le nom de *htooau bai*. Cette action est nécessaire à l'usage du rouet (voir annexe n°4.c).

- Le filage, *leijau*, est une technique qui consiste à transformer des fibres textiles en fil, en leur faisant subir deux opérations : l'étirage, *t'yi*, et la torsion (Seguinotte, 2007 : 246). Le rouet, *Ki ha*, se compose d'un bâti en bois muni d'une roue actionnée par une manivelle, d'une courroie et d'une bobine (voir annexe n°4.d). La fileuse accroche le premier fil, tiré du cardon à la bobine. En tournant d'une main la manivelle elle actionne la roue, de l'autre elle étire les fibres de coton entre ses doigts. Le fil karen subit une torsion dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, en « s »¹¹⁰. Pour l'avoir expérimenté à Cho Lo Tai, je peux dire que le filage semble facile, mais demande une maîtrise du geste technique. Le fil que j'ai filé était assez irrégulier, mais avec l'expérience les femmes karen obtiennent un fil beaucoup plus fin et régulier.

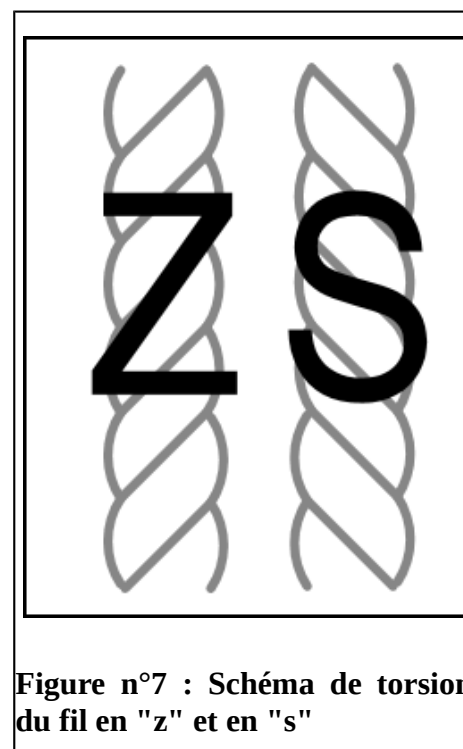


Figure n°7 : Schéma de torsion du fil en "z" et en "s"

- L'étape suivante consiste à former des écheveaux, *t'k'dauf*, sur un dévidoir¹¹¹, *nau Kwa* (voir annexe n°4.e). Le fil est accroché à l'une des extrémités, puis il est enroulé autour du dévidoir en

¹¹⁰ La torsion en « s » s'effectue dans le sens contraire des aiguilles d'une montre et celle en « z » dans le sens des aiguilles d'une montre, voir figure n°7.

¹¹¹ Le terme dévidoir correspond à la définition qu'en donne Leroi-Gourhan, mais est ici inadapté car il ne permet pas de dérouler un fil mais de l'y enrouler. Cet objet est composé d'une barre centrale sur laquelle sont fixées, aux extrémités, deux barres plus petites qui s'opposent en croix. Il est totalement différent du dévidoir sur lequel seront posés les écheveaux un fois teint, pour former des bobines.

formant un huit. Avant de le retirer de son support l'écheveau est attaché en plusieurs endroits pour en faciliter la manipulation. Cette technique permet de présenter le fil sous forme d'écheveaux de même taille, adaptés aux dimensions du métier à tisser. La teinture est appliquée au fil sous la forme d'écheveaux. Pour rendre le fil plus solide, il peut être amidonné, en trempant l'écheveau dans l'eau de cuisson du riz.

- Pour être utilisé, le fil doit être bobiné, *Oo pa Kaun Cai Kwa dè*, sur un dévidoir¹¹² appelé *Cai Kwa dè*. L'écheveau est posé sur le dévidoir en croix, puis l'écheveau est détaché. Le dévidoir tourne lentement, le fil se déroule et la femme l'enroule sur un petit support (bout de papier ou petite baguette) afin de former une bobine (voir annexe n°4.f).

.II Marquer le fil par la couleur, ou pas ?

La teinture est souvent considérée comme une méthode d'ennoblissement du textile. Selon la technique choisie, l'étape de la teinture s'inscrit différemment sur l'axe du temps. Chez les Karen, qui la pratiquent peu, elle concerne uniquement le fil et c'est donc une étape préalable au tissage. Dans le reste de la Thaïlande elle est pratiquée de multiples façons, par les Thaïs et par les populations montagnardes, qui teignent le fil ou la pièce déjà tissée. Selon le résultat souhaité le fil ou le tissu reçoivent un traitement spécifique. Ils peuvent être laissés à l'état naturel, protégés à certains endroits pour créer des motifs, ou bien on peut leur appliquer un motif coloré.

La pratique de la teinture est très inégalement répandue dans les villages karen. Le fil acheté est souvent mercerisé et déjà teint. Les fils industriels offrent une grande diversité de coloris, grâce aux colorants chimiques qui permettent une meilleure tenue pour un prix de revient assez bas. Toutefois, si la pratique de la teinture est inexistante à Cho Lo Tai, elle a toujours cours à Ban Khun Pae. En mars 2014, de nombreux écheveaux de fils mercerisés (vert, marron et rouge) séchaient devant les maisons de Ban Khun Pae. D'après Marjo Moeyes, spécialiste de la teinture naturelle en Thaïlande, les Karen qui teignent de manière « traditionnelle » observent des processus spécifiques, pour être « opératifs » : *« Les teintures Karen dérivant du rouge brique proviennent des racines écrasées des plantes Kho. Les femmes doivent passer par un processus spécial avant de commencer à teindre. Elles ne doivent pas toucher l'huile la veille de la teinture, ni parler pas pendant le processus de teinture. Elles croient que parler rendrait leurs*

¹¹² Ce second dévidoir est un appareil sur lequel on effectue la mise en écheveaux du fil. Il s'agit d'un pied sur lequel est fixé des baguettes se croisant en leur centre.

couleurs irrégulières. Pour la teinture à réserves, la femme quitte le village et travaille seule, sans parler à personne. » (Moeyes, 1993 : 10, ma traduction). Sur mon terrain je n'ai pas observé de pratiques aussi strictes lors de la teinture. Toutefois, les différentes étapes du processus s'effectuaient toujours en dehors de l'habitation, voire du terrain. On retrouve une mise à distance de l'espace « privé » dans les pratiques tinctoriales. Aujourd'hui, la teinture naturelle et la méthode chimique sont toutes deux pratiquées par les Karen, sur des fils achetés, principalement pour la réalisation de l'ikat¹¹³ (voir annexes n°5 et 6).

La teinture du fil

Aujourd'hui la teinture du fil n'est pratiquée qu'occasionnellement par les Karen. Elle nécessite le filage ou l'achat de fils de coton auquel un traitement est appliqué pour faciliter la teinture. « *Le coton doit d'abord être bouilli dans l'eau, pendant environ une heure puis lavé dans l'eau froide jusqu'à l'obtention d'une couleur blanche, pour pouvoir absorber complètement la couleur. Les villageois modernes lavent et parfois blanchissent le coton pour en sortir toutes les impuretés. Après cette préparation le fil est prêt à teindre.* » (Munintorn, Mongkhon, et Sarapee, 2000 : 24, ma traduction).

A Ban Khun Pae, Waneda a consigné dans un cahier des recettes de teinture qu'elle utilise fréquemment. Elle applique un traitement similaire au fil, avant teinture :

« Elle prend un fil, "Lù", de coton blanc non traité, qu'elle lave à l'eau claire. Elle teint le fil avec un colorant naturel ou chimique, puis fixe la couleur sur le fil grâce à un mélange de cendre, "Hkla", d'eau, "Hti", et de sel, "Isà". Elle fait tremper le coton dans ce mélange jusqu'à ce qu'il soit uniformément imbibé. Selon elle, on peut également fixer la couleur avec un médicament liquide qui remplace la cendre, et qui est appelé "siidhti". ».

Malgré le gain de temps et de travail que représente l'usage de colorants chimiques, quelques femmes continuent à pratiquer la teinture naturelle. Elles sont dans une démarche de conservation des savoir-faire locaux. Elles utilisent et transmettent les connaissances sur les plantes tinctoriales disponibles dans la nature. Cependant très peu d'entre elles connaissent l'ensemble des procédures d'extraction et de teinture des colorants.

¹¹³ L'ikat est une technique combinant la teinture et le tissage. Cette notion sera développée dans la suite du texte.

J'ai eu l'occasion d'assister à plusieurs expériences de teinture. Pour obtenir du brun, Maete utilise les fruits de l'aréquier, *Gau wa sakola* (*Areca catechu* L.) (voir annexes n°6.a, b et f). A Lampang les femmes utilisent les sécrétions de l'insecte à laque, *Gi* (*Cocus-Lacca*) pour obtenir une couleur rouge. Bien que Waneda n'ai pas pratiqué la teinture lors de mon séjour, elle a cité plusieurs plantes de sa connaissance, dont elle avait déjà expérimenté¹¹⁴ le pouvoir tinctorial. Son carnet mentionne une dizaine de plantes tinctoriales poussant dans les environs, mais les noms thaïs et karen ne m'ont pas toujours permis de les identifier.

Les plantes indigofères ou « plantes à bleu » sont toujours utilisées par les Karen. A Ban Khun Pae, Waneda m'a parlée du *S'nyala*, une plante qu'on ne trouve pas au village, et dont elle utilise les feuilles par teinture à froid. Cette plante pourrait correspondre à *Strobilanthes cusia*, très présente dans le nord de la Thaïlande (Legrand, 2012 : 148). Pour obtenir du jaune, Waneda utilise le rhizome du curcuma, *S'yau* (*Curcuma longa* L. - *Curcuma domestica* Valetton). La couleur rouge est obtenue par teinture à chaud, grâce à la racine de la plante *Qauv* (*Artocarpus asperula*). L'écorce du bois de Sappan, *Daû Kâ* (*Caesalpina sappan* L.) permet d'obtenir un fil de couleur vert clair par teinture à chaud. Waneda a également mentionné le bois du *Hkwau* (également comestible, utilisé comme médecine et comme combustible), que l'on ne trouve pas sur la montagne, qu'elle utilise pour obtenir une couleur marron. Pour obtenir du rose, elle utilise les feuilles du buisson *S'nyagaû*, que l'on trouve couramment à Ban Khun Pae. Avec les feuilles d'un grand arbre qui pousse dans le village, *S'p'hi* on obtient un fil de couleur grise. Dans les champs de Ban Khun Pae pousse l'arbre *Htû* dont on utilise l'écorce pour obtenir un fil de couleur beige.

L'ikat

Comme nous venons de le voir, la pratique de la teinture reste assez marginale chez les Karen, bien qu'elle perdure dans plusieurs familles, notamment pour la réalisation de l'ikat. En effet, il est impossible d'acheter dans le commerce ce fil très spécifique à la réalisation des sarongs féminins. Les femmes doivent donc le réaliser elles-mêmes, ou l'obtenir auprès d'une amie qui connaît le procédé. A Ban Khun Pae, seules quelques femmes parmi les plus âgées savaient encore le préparer. En revanche, le procédé est inconnu à Cho Lo Tai car les sarongs féminins tissés au village n'en comportent pas.

Selon Moeyes, l'ikat a été peu étudié chez les Karen car il est associé à des pratiques de l'ordre du culte des esprits. « *Parmi les populations montagnardes, les Karen montagnards*

¹¹⁴ Je donnerai ici le nom Karen des plantes car je n'avais pas toujours les renseignements nécessaires pour les identifier.

utilisent encore la teinture au mudmee (ou ikat). Il s'agit d'un processus dans lequel le fil est noué avant la teinture, afin de créer des modèles. Après la teinture, les liens sont enlevés et tout le fil sous les liens a résisté à la couleur du colorant. Ils utilisent traditionnellement la teinture du tie-dye¹¹⁵ avec des colorants naturels pour le vêtement d'une femme mariée. Il est très difficile de savoir pourquoi les femmes Karen utilisent certains motifs et certaines couleurs, car l'art de la teinture est associé au culte des esprits et les femmes ne veulent pas discuter. C'est par le biais de chrétiens Karen que nous avons recueilli des informations sur certains colorants qu'ils utilisent. » (Moeyes, 1993 : 10, ma traduction). Cependant, sur mes deux terrains, Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, j'ai eu la chance d'être confrontée à des Karen chrétiens, je n'ai donc eu aucun mal à aborder ce sujet. Toutefois, je n'ai pas observé non plus de réticences de la part des femmes bouddhistes et « animistes » pour répondre à mes questions.

Pour rappel, l'ikat est une technique combinant teinture et tissage. Le fil est teint avant tissage afin de créer un motif. Une ligature est opérée sur le fil, créant des réserves qui le préservent de la teinture et produisant des motifs. Ces décors, caractérisés par un effet de flou, sont révélés lors du tissage. On parle d'ikat de chaîne, d'ikat de trame ou de double ikat¹¹⁶ selon que les fils ikatés sont utilisés sur la chaîne, sur la trame ou sur les deux. Chez les Karen seul l'ikat de chaîne est utilisé. Cette technique est appelée *mat mi* en thaï, et *ni maï* en karen.

« A Ban Khun Pae, Maete souhaite préparer de l'ikat, mais elle ne connaît pas la technique. Elle se charge donc de préparer les écheveaux de fil, puis sera aidée par une autre femme du village dans la suite du processus. Elle enroule le fil sur un aspe de manière à former un huit. Elle marque des repères sur le fil, en formant des paquets de vingt fils, à l'aide d'un petit bâton. Elle a préparé une dizaine de paquets qu'elle a enroulés pour qu'ils ne s'entremêlent pas (voir annexe n°5.a).

Le lendemain, elle se rend chez une amie avec ses écheveaux. Cinq des écheveaux préparés la veille sont déroulés et accrochés à l'ensouple distale du métier à tisser, qu'elle met en tension en les attachant à sa ceinture (voir annexe n°5.b). Les écheveaux, tendus sur le métier, sont espacés d'un à deux centimètres, de manière à ce que chaque fil soit bien droit dans l'axe. A l'aide d'un peigne de forme arrondie, taillé dans un bambou,

¹¹⁵ Moeyes fait ici preuve d'un abus de langage est confond l'étoffe « tie-die » et le processus de teinture, l'ikat qui consiste à réserver une partie du fil ou de l'étoffe par tordage ou nouage avec la teinture.

¹¹⁶ Le double ikat, qui se caractérise par la réserve et la teinture des fils de chaîne et de trame, pour que les motifs se correspondent au moment du tissage. Ce type d'ikat n'est pas tissé en Thaïlande. On le trouve dans certaines provinces d'Inde, à Bali et au Japon (Prin, 2017).

Maete sépare les fils. Le peigne comporte onze dents entre lesquelles elle glisse les fils du premier écheveau. Elle commence par l'écheveau placé le plus à droite sur le métier. De l'écheveau elle extrait les deux premiers fils sur les bords extérieurs, sur la droite et sur la gauche, et les introduit dans le peigne de gauche à droite. Elle répète ce geste jusqu'à la fin de l'écheveau, et recommence de même avec les suivants (voir annexe n°5.c). La nouvelle répartition des écheveaux va être fixée par Maete à l'aide de petits liens en plastique. La femme responsable de l'ikat sépare les fils en trois groupes, et commence la ligature des fils. Avec les liens en plastique elle réalise un décor sur trois niveaux. A certains endroits l'écheveau est dédoublé pour complexifier le motif (voir annexe n°5.d). Les zones recouvertes par le lien en plastique, fortement serré, ne seront pas colorées au moment de la teinture¹¹⁷ (voir annexe n°5.e). Deux jours plus tard Maete teindra les écheveaux d'ikat dans les bains de teinture qu'elle aura préparés (voir annexe n°5.f). »

Comme le montre l'exemple de Maete, la coopération entre les femmes du village est nécessaire pour que chacune puisse réaliser et utiliser l'ikat. Cette pratique va à l'encontre de ce qu'écrit Moeyes, « *The yarn she will dye will only be used for her own skirts.* » (1993 : 10). En effet, si autrefois chaque femme tissait uniquement pour son propre compte, aujourd'hui la technique de l'ikat est de moins en moins transmise de mère en fille. La plupart des femmes de Ban Khun Pae qui pratiquent encore l'ikat ont acquis ou redécouvert ce savoir-faire lors de leur passage dans les foyers chrétiens. Ce sont les religieuses catholiques de Mae Pon¹¹⁸, dans le village du père Joseph Seguinotte, qui leur ont enseigné des motifs de tissage et d'ikat. Pour réaliser leurs sarongs ikatés, les femmes de Ban Khun Pae doivent donc s'entraider.

.III Le tissage, de la maison à l'atelier

« *Ce que nous désignons par "textiles" appartient à la catégorie un peu large des solides souples.* » (Leroi-Gourhan, 1943, d'après Balfet, 1991b : 705). Le tissage résulte de

¹¹⁷ Cette technique de ligature des fils permet de réserver des zones de fils qui ne seront pas colorés quand l'écheveau sera trempé dans le bain de teinture. Avec cette technique on peut voir le motif qui sera teint sur le fil en négatif sur le fil tendu. Lors du montage des fils de chaîne sur le métier le motif apparaîtra et sera matérialisé au passage du fil de trame.

¹¹⁸ La communauté de Mae Pon est une congrégation peu connue car exclusivement issue des groupes Karen et au service des Karen. Selon les MEP, cette congrégation ne possède pas de couvent, elle se met au service des paroissiens et visite les villages. Il existe depuis une dizaine d'années des relations étroites entre Mae Pon et Ban Khun Pae. De nombreuses jeunes filles de Ban Khun Pae ont passé des mois, voire des années, dans ce pensionnat.

l'entrecroisement à angles droits d'un ensemble de fils de chaîne et de fils de trame. Les fils de chaîne sont tendus parallèlement et forment la lisière¹¹⁹ aux extrémités du tissu. Les fils de trame sont introduits entre les fils de chaîne, dans le sens de la largeur du tissu. En raison de la forte tension qu'ils supportent en cours de tissage, les fils de chaîne sont généralement plus résistants que les fils de trame.

Le métier à dossière pour un usage domestique

« Dans le tissage, deux séries de fils souples, chaîne et trame, sont enchevêtrées à l'aide d'une installation complexe, le métier à tisser. [...] Dans le tissage [...] les variations de croisement des fils ont moins d'effet sur les qualités fonctionnelles des produits [que dans la vannerie], mais de larges écarts dans les conditions et le rythme de travail sont introduits par les divers types de métiers. Ceux-ci se rangent principalement en deux grandes familles quant à la manière d'écarter les fils de chaîne pour le passage de la trame. Dans l'une, la plus largement répandue, une baguette de lisses et une barre d'écartement sont mues à la main, en alternance. La disposition générale du métier à tisser différencie trois variétés correspondant à la fois à des aires géographiques et à des modes de vie : lourd cadre de bois fixé verticalement dans la maison (ou la cour) pour toute la durée de tissage d'une pièce de grande dimension (Afrique du Nord et Moyen Orient, Nouveau Mexique) ; chaîne tendue de tout son long par quatre piquets plantés dans le sol, ou roulée sur ses ensouples lors des déplacements (groupes nomades de l'Afrique du Nord à l'Asie centrale) ; métier mobile, tendu seulement lorsque la tisserande se met à l'ouvrage, entre un point fixe et une dossière à laquelle elle s'appuie (Asie du Sud-est et Indonésie, Amérique du Sud et Amérique centrale). » (Balfet, 1991b : 706).

A Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai j'ai plusieurs fois eu l'occasion d'observer des femmes en train de tisser. Je rapporte ici la description d'un moment de tissage observé à Ban Khun Pae en compagnie de Waneda.

« C'est lundi, les hommes sont partis aux champs, les enfants sont à l'école. Plusieurs femmes se sont retrouvées pour tisser ensemble. Une jeune femme s'est installée sur une petite estrade en bois érigée non loin de sa maison. A cet endroit elle est abritée du soleil par les arbres qui entourent sa maison, mais elle bénéficie de toute la lumière que

¹¹⁹ La lisière est la bordure d'un tissu. C'est l'endroit où, sur le métier à tisser, la navette fait demi-tour. Un tissu possède toujours deux lisières, et quatre dans de très rares cas, mais qui ne concernent pas les textiles karen.

requiert son ouvrage. Le métier est fixé à un montant prévu à cet effet, un tendeur derrière son dos tend le métier. Elle est absorbée par son travail qui consiste à tisser une tunique de couleur sombre aux motifs complexes. Son corps est en tension, elle est penchée vers l'arrière pour tendre le métier, elle fait passer une petite bobine de fil de gauche à droite, soulève une nappe de fils, puis repasse la bobine de droite à gauche. Après chaque passage elle tasse le fil avec un morceau de bois plat qu'elle conserve à portée de main. De temps à autre elle consulte une feuille où elle a dessiné le motif qu'elle reproduit et où sont inscrites plusieurs indications.

Sa belle sœur est venue la rejoindre avec son ouvrage qu'elle transporte dans une pièce de tissu. Elle déroule minutieusement son ballot, qui contient plusieurs morceaux de bois et des fils de couleurs. En tendant les fils, et en remplaçant les bâtons au bon endroit, le métier prend forme et l'ouvrage apparaît : un sarong aux couleurs chatoyantes. Dans un sac à côté d'elle plusieurs pelotes de fils de couleurs attendent d'être enroulées sur la navette. Une voisine désœuvrée est venue leur tenir compagnie, elle prépare le thé et les bobines de fils. A partir des écheveaux de ses amies elle confectionne de petites bobines de fils grâce à un petit appareil électrique. Le travail avance lentement, on discute, on demande des conseils, on assortit les couleurs. »

Structure du métier à tisser à dossier

Je détaillerai à présent le nom et la fonction de chacun des éléments constituant le métier à tisser, en commençant par le haut du métier et en terminant par la barre la plus proche de la tisserande. La numérotation utilisée dans le tableau n°21 est reprise dans les figures n°8 et 9 et dans les tableaux n°22 et 23 ; qui présentent tour à tour, la structure du métier à tisser, le processus technique d'ourdissage et du tissage, du métier à tisser à dossier.

Tableau n°21 : Description des éléments du métier à tisser à dossière, d’après mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

N° de l'élément utilisé dans la description	Nom karen de l'élément	Nom français de l'élément	Description et fonction de l'élément du métier
6	<i>Tà Htaù Lau</i>	Ensouple distale	Barre en bois solide de 25 à 30 cm de longueur
5	<i>T'bi Hkaw</i>	Baguette d'encroix	Deux baguette fines d'environ 25 cm de longueur. Marquent la place des fils de chaîne et diminuent la déformation des fils de trame ¹²⁰ . Maintiennent les fils séparés quand le tissu se forme sur le métier et se déplace le long du métier à tisser.
4	<i>K loo Hkō</i>	Barre d'écartement	Baguette en bois, de 20 cm de long et d'1 cm d'épaisseur, servant à séparer les fils de chaîne.
3	<i>Nai</i>	Lame : barre de lisses	Baguette fine d'environ 25 cm de longueur. Marque la place des fils de chaîne et indique un changement du modèle : la distance tissée, la couleur du fil. Selon la complexité des motifs tissés on peut utiliser davantage de baguettes.
2	<i>Htà Loo</i>	Ensouple proximale (Poitrinière)	Baguette en bois dur d'environ 1,5 cm diamètre et de 20 à 25 cm de longueur. Elle a pour but d'empêcher le fil de se déformer, et fournit la tension à l'arrière du tendeur.
1	<i>Zaù Hkwaî</i>	tendeur	Bande de tissu ou de cuir de 10 cm de largeur sur 20 cm de longueur. Une corde est attachée entre le tendeur et l'ensouple proximale.
7	<i>Bùau</i>	Support d'ourdissage	Planche de bois de plus de 2 m qui comporte une vingtaine de trous. Elle ne fait pas partie du métier à tisser met permet l'ourdissage.
8	<i>Naù Hta Hpaî</i>	sabre	Baguette en bois de 4 à 5 cm de largeur, d'1 cm d'épaisseur, et de 25 à 30 cm de longueur. Elle sert à créer une foule dans laquelle on fait passer la navette ¹²¹ . Elle sert également à tasser les fils de trame pour former le tissu.
9	<i>Lù Hsei</i>	navette	Petite baguette fine en bois autour de laquelle le fil de trame est enroulé

¹²⁰ Pour rappel, les fils de chaîne sont les fils tendus sur le métier à tisser, ils sont tissés parallèlement à la lisière du tissu. Les fils de trame sont introduits entre les fils de chaîne, dans le sens de la largeur du tissu.

¹²¹ La navette est la pièce, souvent en bois, autour de laquelle on enroule le fil de trame. Dans les villages, la navette est souvent réduite à un petit bâton ou un morceau de papier ou de carton.

Certains métiers possèdent une structure en bois indépendante, *Hta Hko*, mais la plupart du temps les femmes tendent leurs métiers à un point d'accroche dans la maison, à un arbre ou tout autre structure éphémère.

La largeur maximale des lés¹²² sur un métier à dossière est d'environ 25 à 30 cm. Ils sont conditionnés par les dimensions du métier qui prennent en compte non seulement la largeur des hanches de la tisserande, mais également l'envergure des bras nécessaire au tissage. En effet, sur les métiers à dossière, c'est tout le corps de la femme qui travaille. La femme qui tisse doit tendre les fils de chaîne en se penchant légèrement vers l'arrière. Quand elle passe le fil de trame dans la foule¹²³ ses bras sont positionnés aux deux extrémités du tissu, là où se formeront les lisières, ce qui détermine la largeur du tissu. Pour le confort du tissage cette distance ne doit pas être trop importante car il faut y ajouter le mouvement du passage du fil de trame, ce qui en augmente l'envergure.

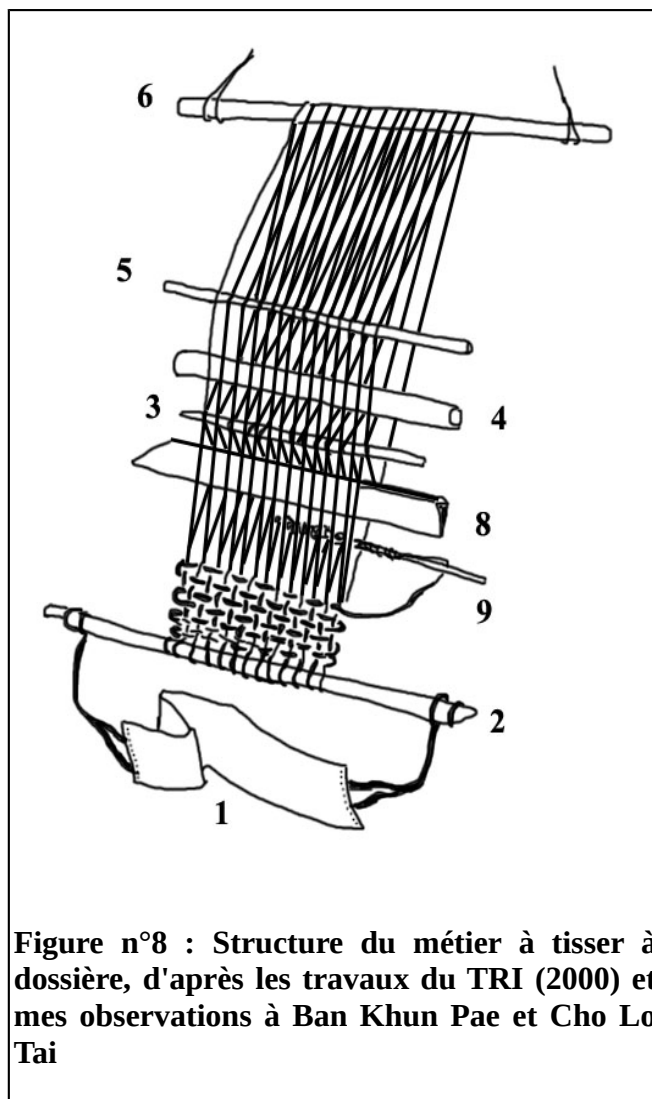


Figure n°8 : Structure du métier à tisser à dossière, d'après les travaux du TRI (2000) et mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

Dans le cadre domestique, les vêtements karen sont tissés sur un métier à tisser à dossière, *ta bè*, en karen. Chaque maison en possède un au minimum, qui est monté en fonction des besoins. Quand il n'est pas utilisé, les éléments du métier - des bâtons de tailles et formes diverses - sont rangés à portée de main, ou peuvent être produits facilement le cas échéant, comme j'ai pu le constater auprès de Waneda :

¹²² Le lé est la largeur d'une étoffe comprise entre ses deux lisières.

¹²³ La foule est l'espace entre les deux nappes de fils de chaîne où passe la navette.

« Lors de mon dernier séjour à Ban Khun Pae, j'ai demandé à Waneda de me procurer un métier à tisser. N'en ayant pas elle même de disponible, elle m'a conduite chez sa sœur Poutché, à qui ses parents ont donné plusieurs métiers à tisser. Elles ont rassemblé les différentes pièces du métier et ont remplacé les pièces manquantes. En effet, les bâtons sont interchangeables. Il a donc suffi de couper une branche à la bonne dimension. Une ceinture, élément normalement en cuir ou en tissu, a été confectionnée dans un sac en toile plastique. »

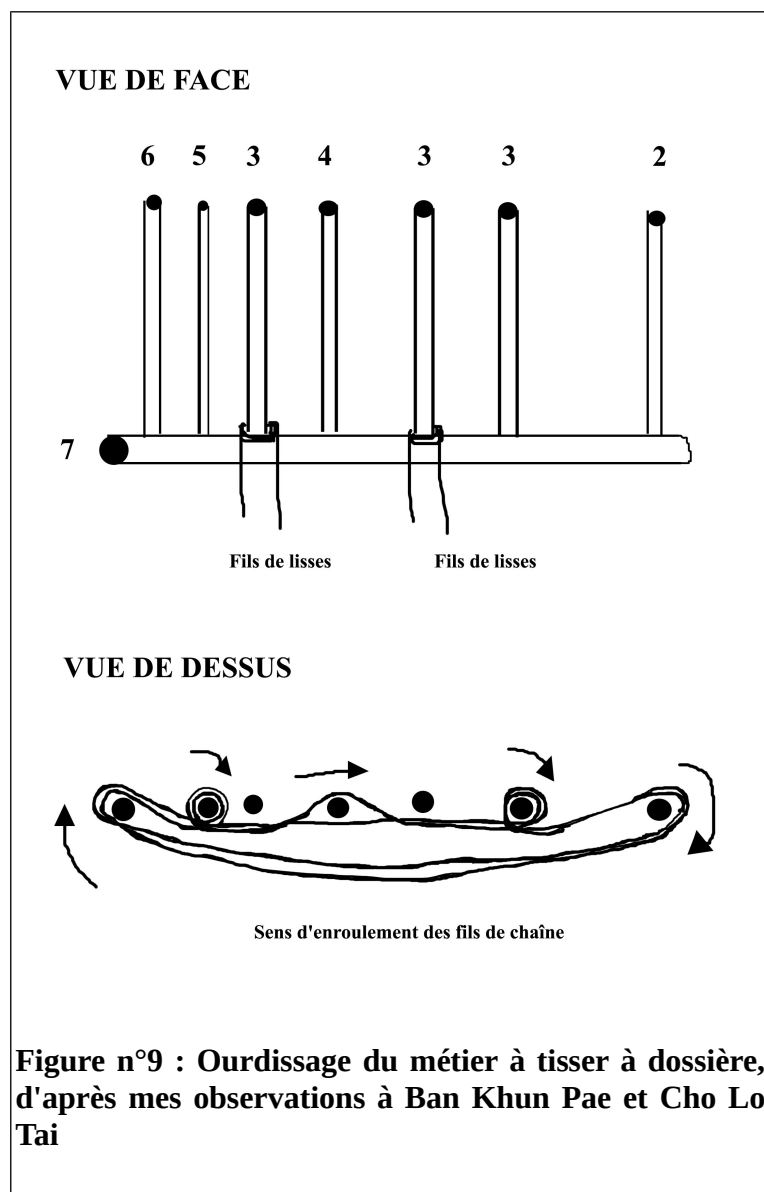
Les phases préparatoires au tissage ; l'ourdissage

La phase consacrée à l'ourdissage est essentielle : c'est le passage du fil au métier à tisser. C'est une étape complexe qui demande un savoir-faire et une capacité d'abstraction. La tisserande doit avoir déterminé au préalable le type de pièce souhaité, les décors, et donc la quantité et la couleur du fil de chaîne nécessaire. L'ourdissage est une étape irréversible : si le montage comporte des erreurs, celles-ci seront visibles sur le textile final et ne pourront être corrigées par la suite. L'ourdissage dépend du type de pièce et des décors envisagés. Selon qu'il s'agisse d'un sarong, d'une tunique ou d'un sac, avec ou sans décors, le nombre d'éléments constitutifs du métier différera. Pour un vêtement simple, sans décor, seul six bâtons sont nécessaires. Pour un vêtement plus complexe, comme une tunique à décors, un minimum de huit bâtons est requis mais peut être beaucoup plus important. L'ourdissage des petites pièces - sac ou tunique d'enfants - peut être terminé en deux heures. Pour les pièces complexes, comme les tuniques de femmes et les sarongs, l'ourdissage peut demander de nombreuses heures. Souvent les femmes recopient des pièces déjà existantes (voir annexe n°7.b), tissées par elles-mêmes ou par d'autres, car c'est plus facile et plus rapide que de créer un nouveau modèle.

Il n'existe pas de lieux spécifiquement dédiés à l'ourdissage. Mais sa réalisation demande un espace assez grand pour dérouler les fils et se déplacer autour du métier comme j'ai pu le constater lors de mon premier séjour à Ban Khun Pae en 2014 (voir annexes n°7.a et c).

« La jeune femme était en train de monter un métier à dossière, au rez de chaussée de sa maison sur pilotis. Sous le plancher de sa maison elle a installé le matériel pour l'ourdissage. Sur le sol en terre battue elle dispose deux grands paniers hauts en osier ; ils ont été retournés pour assurer la stabilité du montage. Une grande poutre en bois, de

plus de deux mètres, est posée sur les paniers. Elle est percée d'une quinzaine de trous où vont être encastrés des bâtons de différents diamètres. L'extrémité des bobines de fils, tendus entre les barres, est posée dans des paniers plats afin de ne pas s'emmêler. Quand les paniers plats sont en nombre insuffisant, ils peuvent être remplacés par n'importe quel contenant à disposition, tel qu'une chaussure ».



Le processus d'ourdissage est identique à Ban Khun Pae et à Cho Lo tai. Comme on peut le voir dans la vue de face de la figure n°9, le support (n°7), *Bùau*, est percé de nombreux trous, ce qui permet de régler la distance entre les différents éléments en fonction de la pièce à réaliser. On fixe sur le support les deux éléments entre lesquels sont tendus les fils de chaîne, l'ensouple distale (n°6), *Tà Htaù Lau*, et la poitrine (ensouple proximale) (n°2), *Htá Loo*.

Les autres bâtons correspondent, comme nous l'avons vu dans le tableau n°21, aux baguettes d'encroix (n°5), *T'bi Hkaw*, aux bâtons d'abri (n°4), *K loo Hkö*, et aux lames (ou barres de lisses¹²⁴) (n°3),

¹²⁴ D'après le dictionnaire du CNTRL, la lisse, ou lice, est une « pièce du métier à tisser consistant en un fil portant un maillon dans lequel passe un fil de chaîne, qui sert à séparer les fils pairs des fils impairs de manière à permettre le passage du fil de la trame. Chaque arcade [dans la mécanique Jacquard actuelle] porte une lisse à maillon traversé d'un fil de chaîne. Il en résulte qu'un crochet fait travailler 8, 10 ou 12 fils de chaîne » (Araud, 1921 : 36). Le dictionnaire précise que « Dans le tissage mécanique, les fils (...) sont passés dans les maillons de lisses métalliques soutenues par des cadres en bois appelés lames » (Araud, 1921 : 111). J'utiliserai indifféremment les termes « lames », « cadre de lisses » ou « barre de lisses ».

Nai. Pour ces trois derniers éléments le nombre varie en fonction de la complexité des décors. Dans l'exemple de la figure n°9, le textile tissé est relativement simple et comportera peu de décors.

La longueur entre l'ensouple distale (n°6) et l'ensouple proximale (la poitrinière) (n°2) détermine la longueur du lé, et par conséquent la taille de la pièce tissée. Le lé mesure deux fois la distance entre l'ensouple distale et l'ensouple proximale (la poitrinière), car le fil fait des allers-retours entre ces deux points, comme le montre la vue de dessus de la figure n°9. Le fil est doublé pour assurer la solidité du textile. Quand les fils ne sont pas utilisés, ils reposent dans des corbeilles, des bassines ou autre récipient au pied du dispositif.

On voit sur la vue de face de la figure n°9 des fils de lisses attachés aux lames (n°3), aussi appelées barres de lisses, *Nai*. Ces fils de lisses, qui s'insèrent entre les fils de chaîne, permettent de créer des motifs. Certains ouvrages peuvent comporter jusqu'à dix ou vingt barres de lisses. Le travail de comptage des fils, et la composition des motifs complexes, demande beaucoup de temps mais n'est effectué qu'une seule fois. Si les décors n'ont pas été pensés au moment de l'ourdissage, sa réalisation à posteriori est longue et laborieuse. La réalisation des lames permet de mécaniser une action jusque là manuelle, et rend sa répétition plus aisée. Certaines femmes ne maîtrisant pas cette technique, ou ne souhaitant décorer qu'une petite zone du tissu, préféreront soulever chaque fil à la main lors du tissage. La conception des décors demande une capacité d'abstraction et de calcul de la part des tisserandes. Certaines femmes dessinent les motifs sur du papier, et les décomposent en longueur et en largeur. Une fois les couleurs choisies, elles calculent le nombre de fils nécessaires à la réalisation de leurs projets. A Cho Lo Tai, deux sœurs tiennent des carnets de notes répertoriant les motifs qu'elles ont déjà tissés et ceux qu'elles prévoient de faire. Ces dessins sont réalisés sur des feuilles quadrillées millimétrées pour leur simplifier le travail. Dans le tableau n°22 je décompose les différentes étapes de l'ourdissage d'un métier à dossière karen.

Tableau n°22 : Processus technique de l'ourdissage du métier à dossière, d'après mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

Opérations	Mouvements de la tisserande
Installation du support de montage de la chaîne	<ul style="list-style-type: none"> - La tisserande pose la barre n°7 à environ un mètre du sol, sur des points fixes - La tisserande insère les barres de 1 à 6 dans la barre n°7 de manière à ce qu'elles ne bougent pas durant le montage (on peut les caler avec un morceau de tissu ou de papier)
Préparation du fil (pour un sac d'une seule couleur)	<ul style="list-style-type: none"> - La tisserande pose dans un récipient deux pelotes de la même couleur, noirs - La tisserande accroche un fil blanc sur la barre n°3 - La tisserande accroche le fil noir sur la barre n°2
Séquence du montage de la chaîne (répétée autant de fois que nécessaire pour obtenir la largeur de lé voulue)	
1	Passer les deux fils noirs devant la barre n°3
2	Dédoubler le fil noir autour de la barre n°4
3	Faire un tour avec les deux fils noirs autour de la barre n°5, en croisant le fil sur le devant
4	Faire passer les deux fils noirs derrière la barre n°6
5	Ramener les deux fils noirs devant la barre n°1
6	Faire passer les deux fils noirs derrière la barre n°1
7	Faire un tour avec les deux fils noirs autour de la barre n°5, en croisant le fil sur le devant
8	Passer les deux fils noir devant la barre n°3 Tirer le fil blanc au dessus des fils noirs de la gauche vers la droite
9	Passer les deux fils noirs devant la barre n°3
10	Dédoubler le fil noir autour de la barre n°4
11	Faire un tour avec les deux fils noirs autour de la barre n°5, en croisant le fil sur le devant
12	Faire passer les deux fils noirs derrière la barre n°6
13	Ramener les deux fils noirs devant la barre n°1
14	Faire passer les deux fils noirs derrière la barre n°1
15	Faire un tour avec les deux fils noirs autour de la barre n°5, en croisant le fil sur le devant
16	Passer les deux fils noir devant la barre n°3 Tirer le fil blanc au dessus des fils noirs de la droite vers la gauche
Arrêt du montage de la chaîne	Faire un nœud entre les fils noirs tenus en main et les dernier fils noir passés devant la barre n°3
Démontage du métier de son support	Le support est mis à plat, et les barres sont tour à tour enlevées du support

Les phases du tissage

Une fois l'ourdissage terminé, la structure est mise à plat et détachée de son support (voir annexe n°7.d). Le métier peut alors être accroché dans la maison ou à l'extérieur en fonction des déplacements (voir annexes n°7.e et f). Il n'y a pas de lieu exclusivement réservé au tissage. Quand la tisserande interrompt son ouvrage, ou tout simplement pour le transport, le métier est enroulé autour de l'ensouple proximale (la poitrinière). Dans les villages le tissage est une activité temporaire, voire saisonnière. Le tissage à proprement parler peut prendre entre un et cinq à six jours selon qu'il occupe l'intégralité du temps de la tisserande, ou qu'il s'agisse d'une activité complémentaire. Les femmes peuvent tisser seules, mais le plus souvent c'est pour elles l'occasion de se réunir pour échanger sur leurs ouvrages.

Quand la femme s'installe entre l'ensouple proximale (la poitrinière) et le tendeur, elle met le métier en tension et rend le tissage possible (voir annexes n°8.a et b). L'alternance de moments de tension et de relâchement du corps facilite la tension du métier puis le passage du fil de trame entre les nappes de fils de chaîne (voir annexes n°8.c, d et e). Le tissage s'arrête quand il n'est plus possible de rabattre le fil de trame (voir annexe n°8.f). La pièce tissée sur ce type de métier à dossière est tubulaire. Lorsque la tisserande estime que la pièce est terminée, les bâtons sont enlevés et les fils de chaîne coupés pour obtenir un lé de tissu. Dans le tableau n°23 on trouvera la description des étapes du processus technique du tissage sur métier à dossière tel que j'ai pu l'observer à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.

Tableau n°23 : Processus technique du tissage sur un métier à dossière, d'après mes observations à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

Opérations	Mouvements de la tisserande
Mise en place du métier à dossière	Le métier est attaché à une structure fixe. Il est mis en tension par le tendeur attaché dans le dos de la tisseuse.
Préparation des fils de trame	Le fil est enroulé sur la navette, par un mouvement de va-et-vient de haut en bas et de bas en haut.
Préparation du métier à tisser	<ul style="list-style-type: none"> - La barre n°4 est remplacée par le sabre (n°8). - La barre de lisse (n°3), trop épaisse pour tisser, est remplacée par une barre plus fine. - Le bâton précédemment écarté vient prendre la place du sabre pour séparer les fils de trame et devient le n°4.
La tisserande vérifie que chaque élément du métier est à sa place et coulisse aisément.	<ul style="list-style-type: none"> - Les barres n°3 et n°4 sont actionnées conjointement dans un petit mouvement de bas en haut pour démêler les fils. - Une bobine de fil est attachée au premier fil extérieur droit, et passée dans la foule pour débiter le tissage à gauche.
Séquence 1 : doit être répétée plusieurs fois	
Levée de la nappe de fil pairs	<ul style="list-style-type: none"> - La barre n°4 est désolidarisée de la barre n°3 - De la main droite la tisserande prend le sabre et le positionne sur la nappe de fil, derrière la barre n°4. - De la main gauche elle soulève la barre n°3 de manière à créer une foule. - De la main droite elle introduit le sabre dans la foule pour séparer les nappes de fils. - Elle tasse le fil, plusieurs fois, à l'aide du sabre positionné à l'horizontal.
Passage de la navette dans la foule	<ul style="list-style-type: none"> - Le sabre est positionné à la verticale pour ouvrir la foule. - La bobine de fil est passée dans la foule, de gauche à droite, les deux mains se croisant au milieu de la foule.
Abaissement de la nappe de fils pairs	Le sabre retombe à l'horizontal dans la foule.
Tassage de la trame	A l'aide du sabre, la tisserande tasse le fil passé dans la foule contre la barre n°2.
Levée de la nappe de fils impairs	<ul style="list-style-type: none"> - Les bâtons n°3 et n°4 sont actionnés conjointement dans un petit mouvement de bas en haut pour démêler les fils et levés vers le haut par faire apparaître une nouvelle nappe de fils (impairs). - De la main droite elle introduit le sabre dans la foule pour séparer les nappes de fils. - Elle tasse le fil, plusieurs fois, à l'aide du sabre positionné à l'horizontale.
Passage de la navette dans la foule	<ul style="list-style-type: none"> - Le sabre est positionné à la verticale pour ouvrir la foule. - La bobine de fil est passée dans la foule, de gauche à droite, les deux mains se croisant au milieu de la foule.
Abaissement de la nappe de fils impairs	Le sabre retombe à l'horizontale dans la foule.
Tassage de la trame	A l'aide du sabre, la tisserande tasse le fil passé dans la foule contre la barre n°2.
Séquence 2 : quand la portion tissée ne laisse plus la place de tisser	
Enroulement du textile	<ul style="list-style-type: none"> - La tisserande desserre le tendeur pour détendre légèrement le métier. La portion de tissu tissée passe à l'arrière du métier. - Les barres n°3, 4 et 5 sont délicatement glissées vers le haut du métier pour laisser une nouvelle nappe de fils à tisser.
Fin de la séquence : Quand on ne peut plus du tout tisser. Après plusieurs séquences 1 et 2.	
Démontage du métier à tisser	<ul style="list-style-type: none"> - La tisserande défait le tendeur, et détache la barre n°6, la pièce de tissu, et les barres n°2,3,4 et 5 restent dans le métier qui est posé à plat. - Les barres restantes sont enlevées du métier. - La pièce de tissu, tubulaire, (une partie du tube n'est pas tissée) peut être conservée en l'état jusqu'à nouvelle utilisation. <p>Pour utiliser la pièce, on coupera les fils de chaîne non tissés pour former les franges.</p>

Les métiers semi-industriels pour une utilisation professionnelle

En 2014 il n'y avait pas de métier semi-industriel à Ban Khun Pae, et les deux répertoriés à Cho Lo Tai étaient inactifs. Pour les descriptions qui suivent, je me suis donc référée à des observations antérieures, en 2008 à Chong Khaep et à Phop Phra, et en 2010 à Mu Ru Chay. Ces villages, situés dans la région frontalière de Tak, abritent des ateliers de tissage construits sur des modèles similaires. Le plus important que j'ai visité, à Mu Ru Chay, est dirigé par Somda Wai, une femme karen d'une quarantaine d'années qui travaille en collaboration avec l'association KWO (Karen Women Organisation). Elle emploie une dizaine de personnes, hommes et femmes venus de Birmanie.

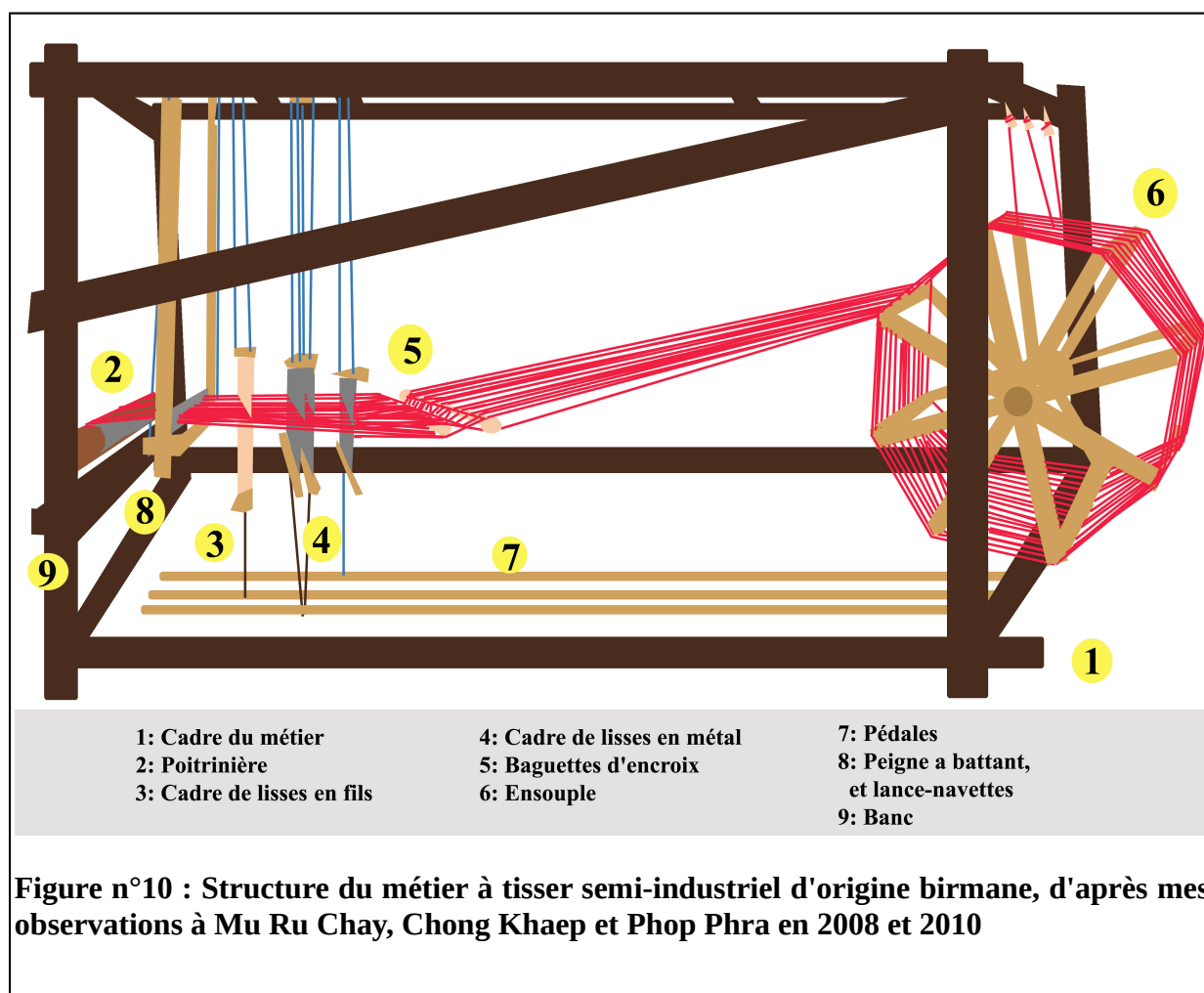
Structure du métier à tisser semi-industriel

Le métier à tisser semi-industriel possède une structure caractéristique : « *Dans sa forme la plus simple, il possède un bâti auquel sont fixées des lisses sur deux rangs, solidarisiées par un système de poulies (ou de petits balanciers) et de pédales, par lequel est assuré, aux pieds, l'écartement alternatif des fils de chaînes. Si on passe de deux à quatre lisses ou plus, le principe reste le même et une grande variété d'effets décoratifs peut être obtenue mécaniquement (et non plus par le seul travail des doigts); c'est aussi sur ces métiers que se sont greffés des systèmes "à la tire" ou Jacquard, ouvrant presque à l'infini les possibilités de décors tissés.* » (Balfet, 1991b : 706).

Le métier à tisser semi-industriel utilisé dans les ateliers karen de Mu Ru Chay, Chong Khaep et Phop Phra, est d'origine birmane. Il a la particularité d'être ancré à un point fixe et de produire des lés de grande taille, contrairement au métier à dossière. Ce métier, représenté dans la figure n°10, a une forme très simple : un bâti (n°1) formé de plusieurs pièces assemblées les unes aux autres par des vis et des chevilles en bois. Le poids de la structure, qui comprend le banc (n°9) sur lequel s'installe le tisserand, en assure la stabilité. A l'intérieur du bâti, les éléments du métier sont plus rudimentaires, quelquefois de simples morceaux de bois ou de bambou qui sont ainsi aisément remplaçables. Le fil est tendu entre l'ensouple distale (n°6) et l'ensouple proximale (la poitrinière) (n°2) positionnées aux extrémités du métier. Entre les deux se trouvent les baguettes d'encroix (n°5), les cadres¹²⁵ avec lisses en fil (n°3) ou en métal (n°4), le peigne à battant (n°8) et le banc (n°9). Tous ces éléments font partie intégrante du métier et sont

¹²⁵ Les cadres fixes sont composés de lames métalliques sur lesquelles sont posées des lisses en métal. Les lisses sont composées de tiges avec un œillet en métal en leur centre. Les cadres supplémentaires, plus légers, sont confectionnés avec des lames de bois ou de bambou, et des lisses de fils.

plus ou moins durablement fixés à l'armature. En effet, lors de l'ourdissage, tous les éléments mobiles sont extraits du métier pour faciliter l'enroulement du fil sur l'ensouple distale et son passage dans les lames.



L'ensouple distale (n°6), qui se trouve à l'extrémité du métier opposée au tisserand, est une pièce circulaire qui pivote autour d'un axe horizontal, d'un diamètre d'environ un mètre vingt. Elle se compose d'une barre centrale autour de laquelle rayonnent huit barres. Chaque rayon supporte une barre transversale qui servira de support au fil de chaîne. La rotation de l'ensouple distale est contrôlée par un frein, actionné manuellement. Sur l'ensouple distale des petits clous guident les fils pour qu'ils ne se mélangent pas. Le placement des clous évolue en fonction des pièces tissées. Les fils fixés sur l'ensouple distale suivent un long parcours jusqu'au tisserand. Pendant l'ourdissage, un rouleau porte-fils (pièce amovible) maintient les fils tendus.

Les baguettes d'encroix (n°5), en bois ou en plastique selon les métiers observés, servent à effectuer une première séparation et un entrecroisement des fils. Les baguettes sont attachées entre elles à leurs deux extrémités par un morceau de ficelle pour leur éviter de glisser.

Sur les métiers semi-industriels, la taille des motifs est limitée par le nombre de cadres (n°3 et 4). Les métiers observés comportent au minimum deux cadres¹²⁶, plus généralement trois, actionnées par des pédales (n°7). Dans le cas de motifs complexes, en plus des cadres fixes (n°4), on peut ajouter des cadres mobiles (n°3). Dans ce cas, l'action d'abaissement et de levée des cadres se fait manuellement.

Pour tasser les fils de trame, et former le tissu, la tisserande dispose d'un peigne fixé sur un battant (n°8). Ce peigne comporte de nombreuses dents qui séparent les fils, les maintient parallèles entre eux et les répartit dans la largeur du tissu¹²⁷. Le peigne guide également la navette dans son parcours lors de son passage dans la foule. Les métiers semi-industriels sont équipés d'un lance-navette qui reçoit et renvoie la navette d'un côté et de l'autre par l'intermédiaire d'une corde et d'une poignée¹²⁸. Le battant est donc équipé à chaque extrémité de boîtes à navettes pour éviter que la navette ne tombe à terre.

Les phases préparatoires au tissage semi-industriel ; matériaux et ourdissage

« En amont, phases d'acquisition et de préparation des matières premières. En aval, opérations de finitions et de mise à disposition des produits, les uns et les autres souvent entre les mains d'acteurs différents. C'est donc seulement au sein d'une société donnée que peuvent être appréciées la dispersion et les modalités de transmission de savoirs techniques concernant les textiles, en même temps que l'importance sociale et économique. » (Balfet, 1991a).

L'ourdissage d'un métier à tisser semi-industriel est comparable à celui d'un métier à dossière, mais à une échelle plus importante. La quantité de fil est calculée en fonction des dimensions et du nombre de pièces à tisser. L'ourdissage est donc une étape plus longue, la quantité de fils nécessaires étant proportionnelle au nombre de pièces. Dans les ateliers, les fils

¹²⁶ L'armure toile requiert un minimum de deux lames. L'armure toile est l'armure la plus fréquemment utilisée, on la retrouve également dans le tissage sur les métiers à tisser à dossière. A chaque passage du fil de trame dans la foule, le fil de chaîne prend un fil de trame et en laisse un. Tous les tissus sont des dérivés de l'armure toile, seul le rythme change.

¹²⁷ Entre les dents du peigne on peut faire passer un, deux ou quatre fils par dent en fonction de la finesse du tissage.

¹²⁸ Sur le métier observé à Chong Khaep, cette poignée était en fait une bobine pour navette.

sont d'origine industrielle : ils proviennent de Chine ou de Birmanie, conditionnés en écheveaux. Pour être utilisé le fil doit être bobiné à l'aide d'un dévidoir, *Cau Kwa de*, et d'une canetière qui peut être mécanisée (voir annexe n°4.f).

Sur les métiers semi-industriels, les tisserandes pratiquent un ourdissage séquentiel pour ne pas mélanger les fils lors de cette étape. Le montage des fils de chaîne est divisé en plusieurs séquences. Les fils suivent le trajet depuis le rouleau porte-fils (voir annexe n°9.a), les lames (n°3 et 4), les baguettes d'encroix (n°5) (voir annexe n°9.c), jusqu'à l'ensouple distale (n°6) (voir annexes n°9.b et f). L'étape la plus complexe est celle de l'enfilage des lisses (voir annexe n°9.d et e). Les fils de chaîne sont passés, un à un, dans les maillons des lisses puis à travers les dents du peigne selon un ordre déterminé. Le premier fil sera passé dans la lisse du premier cadre, le second dans la lisse du seconde cadre, et ainsi de suite en alternant entre les deux cadres¹²⁹. Le tableau n°24 résume les différentes étapes de préparation d'un métier à tisser semi-industriel : le nombres d'acteurs nécessaires, la durée de l'opération et les outils requis.

Tableau n°24 : Processus technique de la préparation du métier à tisser semi-industriel, d'après mes observations à Chong Khaep en 2008				
Opération	Lieu	Acteurs	Durée	Outillage
Acquisition d'écheveaux de coton de couleurs diverses	Camp de réfugiés d'Umpieng	1 personne, la responsable des ateliers		
Bobinage	Atelier de tissage de Chong Khaep	1 personne	Entre quatre et cinq journées avec un seul dévidoir et une seule canetière	Tourniquet dévidoir, rouet à bobiner (canetière)
Ourdissage	Atelier de tissage de Chong Khaep	1 personne	Entre deux et trois journées	Bâtons, ourdissoir démontable
Montage, enfilage, rentrage	Atelier de tissage de Chong Khaep	2 personnes	Au moins trois journées	Crochets, cadre de lisses
Canetage	Atelier de tissage de Chong Khaep	1 personne	Un journée ou plus selon la longueur à tisser, cette étape peut être complétée au cours du tissage	canetière, bobines pour navettes

¹²⁹ Cette étape, comme je l'ai vu effectuer dans l'atelier de Chong Khaep, nécessitait la présence de deux personnes : deux sœurs, l'aînée et la cadette, tisserandes de leur état, mais seule l'aînée était capable du « rentrage » du fil à travers les maillons des lisses, puis à travers les dents du peigne. Car cette étape demande de savoir compter le nombre de fils nécessaires à la conception de la chaîne utile dans la création des décors du tissu. Savoir qui s'acquiert avec l'expérience, et dont n'est pas capable toute tisserande.

Le tissage sur métier semi-industriel

En 2010 j'ai eu l'occasion de passer quelques jours dans l'atelier de Mu Ru Chay. J'y ai observé le tissage sur un métier semi-industriel.

« Une tisserande est assise sur le banc du métier à tisser, une planche en bois souple. Elle a le buste légèrement penché vers l'avant. Elle a déposé ses tongs juste devant le métier, elle tisse pieds nus. Le métier comporte deux pédales, un pied posé sur chacune. Elle appuie sur l'une et l'autre tour à tour, d'un rythme lent, mais régulier. Elle porte un tee-shirt ample, et un sarong fin en matière synthétique qui ne la gêne pas dans ses mouvements. Devant elle, le tissu est tendu, et elle amène à elle le peigne du métier, de la main gauche. De sa main droite elle tient une poignée reliée à une ficelle actionnant le passage de la navette d'un côté à l'autre du métier.

Elle appuie son pied gauche sur la pédale de gauche, ce qui soulève le premier cadre. Puis elle actionne la poignée, ce qui fait passer la navette de gauche à droite. De la main droite, elle ramène le peigne vers elle, et tasse le fil de trame. Elle repousse le peigne loin d'elle, et appuie sur la pédale droite, ce qui soulève le second cadre. La nappe de fils s'inverse. Puis elle actionne la poignée, et la navette repart dans le sens contraire, de droite à gauche. Elle ramène le peigne vers elle pour tasser le fil, puis le repousse à nouveau. Elle soulève le premier cadre qui définit la première ligne du motif, ce qui soulève les fils de manière à laisser passer le fil de trame dans les motifs. Puis elle répète la première étape, le mouvement des pédales, l'action de la poignée qui commande la navette, et le mouvement de va et vient du peigne entre ces allers-retours. L'opération se répète avec tous les cadres du motif, soit dix au total. ».

Le tableau n°25 récapitule les différentes opérations qui composent le tissage sur un métier à tisser semi-industriel.

Tableau n°25 : Processus technique du tissage sur métier semi-industriel, d'après mes observation à Mu Ru Chay en 2010	
Opérations	Mouvements de la tisserande
Installation sur le métier	- S'asseoir sur le banc : enjamber le banc, s'y asseoir et se mettre en équilibre en prenant appui sur les pédales - Serrer le frein : prendre le frein des deux mains et l'abaisser
Séquence 1 : doit être répétée plusieurs fois	
Levée de la nappe de fils pairs	Abaisser la pédale de gauche
Passage de la navette dans la foule	Abaisser le lance-navette avec force, avec la main droite puis le laisser remonter
Abaissement de la nappe de fils pairs	Lever le pied de la pédale de gauche
Tassage de la trame	Ramener le cadre du peigne contre l'ensouple proximale avec la main gauche
Levée de la nappe de fils impairs	Abaisser la pédale de droite
Passage de la navette dans la foule	Abaisser le lance navette avec force de la main droite puis le laisser remonter
Abaissement de la nappe de fils impairs	Lever le pied de la pédale de droite
Tassage de la trame	Ramener le cadre du peigne contre l'ensouple proximale avec la main gauche
Fin de la séquence : quand tout le fil dévidé a été tissé et qu'il faut enrouler le tissu déjà tissé	
Desserrage du frein	Prendre le frein des deux mains et le lever
Enroulement du tissu sur l'ensouple proximale	Introduire le bâton dans le trou de l'ensouple proximale et faire levier en faisant tourner l'ensouple proximale. Enrouler le tissu dégagé sur l'ensouple proximale

Les décors obtenus par le tissage

Le tissage tel qu'il est pratiqué par les Karen, sur métier à dossière ou sur métier semi-industriel, demande une capacité d'abstraction, puisque l'ourdissage ne permet pas de voir directement les motifs qui seront réalisés. Au moment du tissage la tisserande ne voit qu'une image inversée du motif car le tissu est positionné à l'envers (voir annexe n°10.a). Elle peut contrôler son travail en utilisant un miroir.

Comme nous l'avons vu précédemment, l'ourdissage du métier à tisser et la création des cadres de lisses qui définiront les décors au cours du tissage sont des techniques complexes. Dans les villages, ces savoir-faire sont acquis auprès des femmes de la famille. Elles recopient des vêtements qu'elles ont vu porter ou une partie des décors (voir annexes n°7.b et n°10.b), ou en inventent de nouveaux. Dans les ateliers, le montage et l'enfilage des lisses sont encore plus complexes et ne sont pas à la portée de toutes les tisserandes. Chaque cadre correspond à une ligne de décor, dont l'ensemble produit un motif (voir annexes n°10.c et d). Si les cadres principaux (deux ou trois selon les métiers) sont reliés aux pédales, les cadres de motifs plus complexes sont actionnés à la main. A Mu Ru Chay et à Phop Phra, j'ai vu des femmes tisser avec plusieurs dizaines de lames (voir annexe n°10.e). Certains motifs dits « discontinus »¹³⁰, *Hou*, qui nécessitent un changement de couleur sur la même ligne, demande une manipulation manuelle pour introduire les fils de trame supplémentaires¹³¹ (voir annexe n°10.f).

L'ourdissage, technique complexe, peut être simplifié par une « reproduction » de décors déjà existants. Dans l'atelier de Mu Ru Chay, certains exemplaires de tissus sont conservés montés sur les cadres de lisses. Il suffira de monter les lames sur le métier et nouer les anciens fils de chaîne aux nouveaux, pour reproduire le décor. Si la plupart des décors tissés sont des reproductions de motifs anciens, les décors karen ne forment toutefois pas un catalogue figé, au contraire ils évoluent constamment. A Cho Lo Tai comme à Ban Khun Pae, plusieurs femmes créent leurs propres motifs, et ne sont limitées que par leur imagination.

Il existe trois types de décors obtenus par le tissage, les « décors de chaîne », les « décors de trame », et les « décors d'ikat ». Les premiers se caractérisent par le montage de la chaîne, le

¹³⁰ Les motifs discontinus sont aussi appelés motifs à tapisserie.

¹³¹ La trame supplémentaire désigne le fait d'ajouter un fil de trame, souvent d'une couleur différente, au fil de trame qui constitue le tissu afin d'obtenir un décor.

choix et l'alternance de la couleur des fils tendus sur le métier. Ce type de décors permet la création de rayures plus ou moins larges, parallèles à la lisière (voir annexe n°11).

Les décors de trame supplémentaire, que j'appelle plus simplement « décors de trame », sont le résultat du passage du fil de trame, dans le sens de la largeur du tissu (voir annexe n°12). Les décors de trame les plus simples sont créés par l'alternance de couleur des fils de trame, de manière à former des bandes horizontales. Les décors plus complexes sont obtenus par la levée de nappe de fils déterminés, actionnés par les cadres. La réalisation de ces motifs s'effectue en plusieurs étapes, et il existe autant de cadres que de lignes nécessaires à la réalisation d'un motif. Pour réaliser ces actions, les tisserands, sur métier à dossier comme sur métier semi-industriel, ont souvent besoin d'aide-mémoire. En 2010, dans les ateliers de tissage de Mu Ru Chay et de Phop Phra, les tisserands avaient décomposé la réalisation des motifs en plusieurs étapes et les avaient consignées sur un papier. On y trouvait le dessin du motif, le nombre de fils de chaîne et de trame nécessaires, les couleurs utilisées, et l'ordre de levée des cadres de lisses. Dans cette configuration, tous les motifs sur la même ligne sont de la même couleur. Mais il est également possible d'attribuer une couleur différente à chaque motif sur une seule ligne. Cette technique, que les Karen nomment *Hou*, consiste à changer manuellement la couleur du fil de trame entre chaque motif sur la même ligne. L'opération est longue et les fils de trame sont laissés libres à l'arrière du tissu (voir annexe n°10.f).

Sur mes différents terrains, en 2008 à Phop Phra et Chong Khaep, en 2010 à Mu Ru Chay et Lampung et en 2014 à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, j'ai inventorié différents « décors de trame ». Ces décors obtenus par le tissage font référence au monde animal et végétal la plupart du temps (voir annexe n°12). On trouve plusieurs références à des fleurs, *Hpau*, des variétés de fleurs comme la rose rouge, *Tà h'pau tà*, ou même à un vase avec des fleurs, *Hpau de*. J'ai inventorié de nombreux vêtements avec des motifs de lignes brisées qui évoquent, des tas de riz appelées *Meiz Poof*, à Mu Ru Chay ou *Tà ki Kuai*, à Ban Khun Pae. Le monde animal est également bien représenté avec des motifs de crabe, *Hkau*, d'œufs de poissons, *Dinya hpo*, d'écailles de poisson, *Nyaf hpo*, de chenilles, *Soo noô hpau de*, ou de grenouilles, *deif*. Le répertoire traditionnel serait incomplet sans les étoiles, *hsa*, que l'on trouve principalement sur des sacs et sur quelques tuniques. Le répertoire décoratif moderne propose des motifs plus figuratifs comme des éléphants, *K'hsau*, des oiseaux, *Htof*, et des cœurs, *Sav*.

Les décors d'ikat sont réalisés grâce au fil teint d'ikat. Les fils d'ikat sont positionnés sur la chaîne et permettent de varier les décors de chaîne. Cependant, ce n'est qu'une fois tissé, et donc quand le fil de trame croise le fil de chaîne, que le motif prend forme. J'ai constaté très tôt,

à Phop Phra, Chong Kaep et dans les villages alentour, l'association existante entre les décors d'ikat et la peau de serpent, *guj av s'bi*, pour les Karen birmans. A Cho Lo Tai les femmes ne savent ni teindre ni tisser l'ikat, mais les sarongs qu'elles tissent comportent également des décors évoquant la peau de serpent. Elles tissent des motifs de losanges sur des largeurs plus au moins grandes, ce qui donne l'aspect d'une peau de serpent au vêtement.

Ce n'est qu'à Ban Khun Pae que j'ai distingué différents types d'ikat pratiqués dans le village (voir annexe n°13). Malgré l'utilisation fréquente de l'ikat à Ban Khun Pae, cette technique est mal maîtrisée par la majorité des femmes. Si autrefois l'ikat était la marque de fabrique de chaque femme, aujourd'hui la paternité des motifs a été élargie à l'ensemble du village voire à une communauté de villages. Selon Waneda, et les femmes de sa génération, quatre types d'ikat, *Ni maï* en karen, sont recensés à Ban Khun Pae. Waneda donne une description de ces ikats : *Ni maï hli qâ* : il s'agit d'un motif simple ; une ligne continue qui se dédouble à certains endroits, *Ni maï gaï bo* : il s'agit d'un motif discontinu, simulant des gros pointillés, *Ni maï pli Htâ* : ce motif est composé de deux lignes courbes inverses qui se croisent. Il existe pour cet ikat un motif de base et une variante avec un œil au milieu et *Ni maï hko hsou hkwa* : cet ikat se caractérise par un motif en zig zag. Ces ikats ne sont pas spécifiques au village, on les retrouve dans d'autres villages karen *sgaw* : Kun Tae, Som Poï, Pha Kluay, Pha Khao et Ban Dok Deng, qui se trouvent dans la région de Chiang Mai. D'après Waneda, ce sont les religieuses de Mae Pon qui les ont transmis aux jeunes filles pensionnaires du foyer dont elles ont la charge.

Le répertoire décoratif des décors tissés, présent sur les vêtements karen, et particulièrement sur ceux des femmes, comprend s'est révélé très vaste. Un travail spécifique sur les décors aurait nécessité un investissement en temps beaucoup plus important. Il se serait fait au détriment de l'étude du vêtement karen, qui est le sujet de ce travail. Dans la suite de mon propos, les décors seront traités principalement d'un point de vue technique : « décor de chaîne », « décor de trame » et « décor d'ikat », et non sous un angle sémiotique.

.IV Du tissu au vêtement

Comme l'écrit Cousin : « *Cet objet "tissu", résultat d'un processus technique, n'est pas neutre et anonyme. Au contraire, la prise en compte des particularités des pièces tissées mobilise, à côté des données technologiques, des facteurs économiques, sociaux, mais également*

idéologiques et symboliques qui permettent d'éclairer les choix culturels effectués dans le domaine vestimentaire. » (2000 : 87).

J'ai rencontré chez les Karen deux types de métiers à tisser, celui à dossière et celui semi-industriel, qui produisent des lés de tissus de diverses largeurs. « La largeur des lés produits par les métiers à tisser a constitué sans aucun doute une contrainte majeure pour la conception des formes vestimentaires : elle répond au besoin, ou n'y répond pas. Dans ce cas, même si le vêtement n'est pas taillé, il faudra faire un assemblage » (Cousin, 2000 : 89). Les vêtements Karen tissés sur des métiers à tisser à dossières répondent à cet impératif nécessitant un assemblage de lés, comme nous pouvons le constater dans la figure n°11.

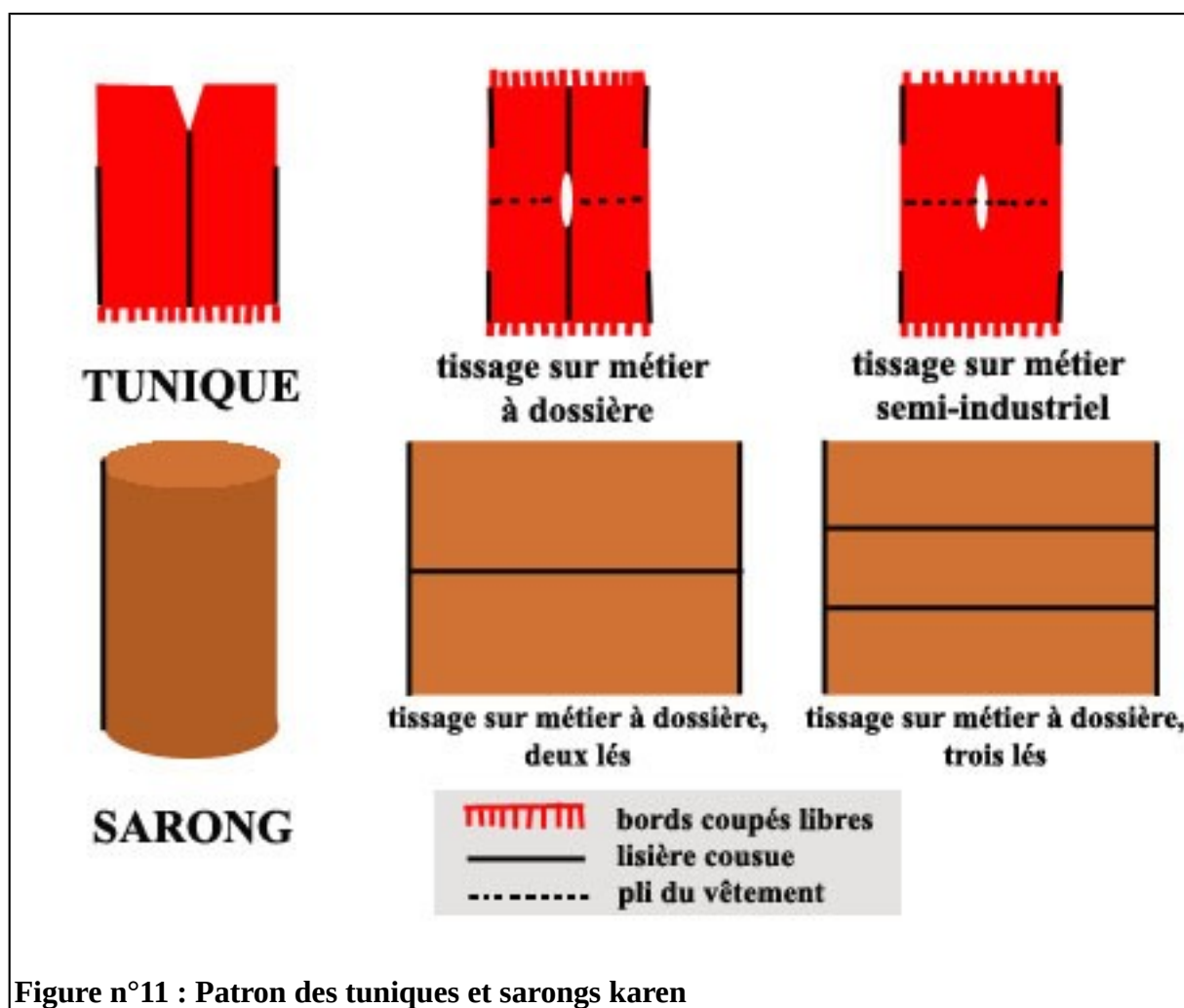


Figure n°11 : Patron des tuniques et sarongs karen

Les tuniques, courtes et longues, tissées à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, résultent de l'assemblage de deux lés cousus bord à bord, *hsav caiboov*. En revanche, selon leur provenance, les sarongs sont fabriqués différemment. A Ban Khun Pae les sarongs sont constitués de deux lés, alors qu'il y en a trois dans ceux tissés à Cho Lo Tai. Les sarongs produits dans les ateliers de

tissage semi-industriels sont élaborés à partir d'un seul lé. Le patron des sarongs diffère en fonction des dimensions des lés tissés. En effet, comme le faisait remarquer Françoise Cousin, « *Quelles que soient les causes de la production de tissus de telle ou telle largeur, il est évident que l'on ne peut pas penser de manière uniforme le traitement d'un tissu de cent, de soixante, de trente ou de quinze centimètres de large. On peut ainsi supposer que la largeur des lés a favorisé l'émergence de certains modèles.* » (Cousin, 2000 : 88). On remarquera que certains patrons de sarongs sont ainsi plus spécifiques à une région, deux pièces à Ban Khun Pae et trois pièces à Cho Lo Tai.

Le vêtement droit, caractéristique du vestiaire karen, exige de la tisserande une anticipation préalable au tissage. Les dimensions d'un tissu sont calculées au moment de l'ourdissage et déterminent sa destination. Quand la pièce de tissu « tombe du métier », elle est assimilée au vêtement qu'elle est sensée devenir, il ne reste souvent qu'à réaliser les coutures pour terminer le vêtement. Ces coutures qui donnent forme au vêtement sont, d'une part les coutures d'assemblage des lés ce que nous venons de voir, et d'autre part les coutures de « mise en volume » du vêtement. Ces dernières se distinguent des premières par le fait qu'elles assemblent un unique lé et non deux lés différents. Les coutures de « mise en volume » du vêtement se situent sous les bras en ce qui concerne les tuniques, et sur toute la hauteur du sarong, le long d'une jambe. Pour les tuniques de femmes, le textile peut être décoré à posteriori, avec des techniques particulières que je vais décrire à présent.

La couture

Comme nous venons de le voir, les lés qui composent le vêtement karen sont cousus à bords parallèles, sans coupe du tissu. Bien que le travail des coutures soit peu important dans le vêtement karen, une attention particulière y est apportée. Les coutures sont visibles et décoratives (voir annexe n°14.a). Alors que la plupart des vêtements cousus à la main sont assemblés par un « point droit », rapide, ou par un « point arrière », connu pour sa solidité, la majorité des points observés sur les vêtements karen sont réalisés au « point de croix », un point de broderie en forme de « X ». L'utilisation d'un fil de couleur contrastant renforce l'effet décoratif.

Le vêtement karen est un vêtement droit, formé par l'assemblage des lés de tissu. Cependant, pour améliorer la praticité du vêtement, des aménagements sont parfois opérés, comme la pose d'une fermeture éclair, d'une ceinture élastiquée ou d'agrafes sur les sarongs. Sur

certaines vêtements, on trouve des pinces au niveau de la poitrine et des hanches, ce qui améliore le confort sans en changer fondamentalement l'aspect extérieur (voir annexes n°14.b et c).

A Ban Khun Pae, les relations avec la communauté religieuse de Mae Pon ont permis à de nombreuses femmes d'apprendre à coudre à la machine, et d'en faire une activité professionnelle. A l'âge de seize ans, Da a passé deux ans dans cette communauté.

« A la suite de sa formation elle a travaillé pendant une année dans un atelier de Mae Pon. A son retour au village elle avait appris un métier et noué des contacts. Grâce à son travail elle a pu revenir s'installer au village et se marier. Aujourd'hui elle continue à coudre, depuis chez elle, pour un atelier de Chiang Mai. Son activité lui permet de contribuer aux besoins du foyer. ».

Aujourd'hui, d'autres congrégations, à Chiang Mai principalement, continuent d'accueillir les jeunes femmes karen. Dans les villages, les femmes qui ne savent pas coudre doivent faire appel à des couturières professionnelles, le plus souvent des Thaïlandaises établies hors du villages et peu au fait de la culture karen. Ces couturières utilisent des machines à coudre et proposent de nouvelles formes de vêtements, inspirés des vêtements occidentaux. Ces vêtements sont coupés dans des tissus karen, dont les patrons vont de pair avec les nouvelles techniques de couture (voir annexes n°14.d, e et f). Ces coutures sont destinées à être discrètes et invisibles, contrairement à celles décrites précédemment.

La broderie

A Ban Khun Pae il est courant de voir des femmes s'installer devant leur maison pour broder tranquillement. Je n'ai pas observé de situations similaires à Cho Lo Tai où la broderie est moins pratiquée. Parmi les vêtements recensés, la plupart des tuniques brodées sont identifiées comme provenant de la région de Chiang Mai. Chez les Karen, seules les tuniques de femmes sont brodées avec un fil de couleur pour contraster avec le fond sombre du tissu. La broderie peut prendre deux formes différentes, la première celle au « point de tige » où l'on trouve des motifs de formes géométriques, réalisés avec des fils de coton et d'autres rehaussés de graines blanches appelées « larmes de job » récoltées en forêt. Les Karen nomment *hsav bef*, le fait de coudre des graines sur une blouse de femme, et *hsav hsei*, l'action de coudre des motifs de décoration sur une blouse (Seguinotte, 2007).

Chez les Karen la seconde technique, le « point de croix » est utilisé pour remplacer un point de couture et rarement pour broder un motif. Le « point de tige » est largement utilisé dans le répertoire karen où l'on trouve de nombreuses références au monde végétal et animal (voir annexe n°15). Grâce à Waneda, à Ban Khun Pae en 2014, j'ai répertorié plusieurs motifs de broderie, *taj kif*: les feuilles, *Seilaàyau*, les fleurs, *Tà Hpau*, les fleurs de Noël, *Tà hpau Hkiöhplai*, les fleurs « queue de poulet », *Hpau hsau ei*, les fleurs et les étoiles, *Tà Hpau Hsa*, les fleurs avec des feuilles, *Hsei Hpau Seila*. Le motif le plus répandu à Ban Khun Pae est connu sous le nom de *K'pei dau Hpe*. Selon Tiyaon, Chantrabumroung et Sila (2000 : 39) ce motif est connu sous le nom de *Ke be Kwaa*, et identifié à un papillon mâle. Les femmes de Ban Khun Pae reconnaissent une communauté de motifs brodés, partagée par les villages de Khun Tae, Som Po, Hin Lei Fai, Mae Hom Lang, Ban Mae Wan, Muang Nym, Huaï Bon, Natopu et Mae Niaki, dans la région de Chiang Mai.

Les graines « larmes de Job » sont rarement utilisées seules, et viennent rehausser un motif de tissage ou de broderie préexistant. Les graines sont cousues sur la partie basse du vêtement, à l'avant et à l'arrière de la tunique. On en trouve quelquefois au niveau de l'encolure et des emmanchures. Ces graines, appelées *be* par les Karen, sont « récoltées à l'automne sur une plante tropicale, *Croix lacryma-jobu*. Longues, fines, de couleur grisâtre, elles sont conservées telles quelles ou blanchies à la chaleur des braises. Elles s'enfilent et se cousent comme des perles et sont à la disposition des brodeuses dans la nature, donc gratuites. » (Legrand, 2007 : 36). Le terme *be* revient systématiquement dans la dénomination des vêtements décorés de graines. Ces dernières représentent un revenu supplémentaire pour ceux qui les récoltent. Elles sont triées en fonction de leur forme et de leur couleur, et vendues à des prix variant entre 150 et 300 bahts les 100 grammes.

Si les femmes insistent sur le fait qu'il n'existe pas de règles dans le positionnement des graines, et qu'elles cousent comme elles le ressentent, il existe néanmoins un répertoire de motifs inspirés par la faune et la flore. Les femmes de Ban Khun Pae et les chercheurs du Tribal Research Institute (Tiyaon, Chantrabumroung et Sila, 2000 : 40) ont répertorié plusieurs de ces motifs : des papillons, *Hsä Hsei K'pei*, des toiles d'araignée, *K'Hpau cè à lu*, des empreintes de chien, *Hsui Kau Rai be*, et des pattes de chien, *Be Hsui Hkau*. Les motifs de fleurs, sont également très présents dans les décors réalisés avec les graines « larmes de Job » (voir annexe n°15).

Les finitions : lisières, bordures et franges

Les ouvrages consacrés au textile s'intéressent très peu aux finitions d'un vêtement, et ceux consacrés au vêtement karen ne font pas exception. De rares articles concernant directement les lisières et les franges ont été écrits respectivement par Françoise Cousin et Danielle Geirnaert (2000), dans les Actes d'une journée d'étude consacrée aux Lisières & bordures en 1996. Elles y font l'éloge des franges, détails « *souvent jugés secondaires en Occident, mais qui pour eux [les Sumbanais] constitue un élément essentiel d'une pièce textile* » (Geirnaert, 2000 : 141). J'ai retrouvé la même attention aux parties limitrophes : les lisières, les bordures et les franges, dans le vêtement karen. C'est pourquoi il me semble nécessaire d'y consacrer quelques lignes.

Au premier abord, la définition du terme lisière paraît simple, une lisière est le bord qui limite un tissu de chaque côté. Mais, comme le précise Geirnaert, « *en français, on distingue les lisières transversales des lisières longitudinales. Les premières forment l'arrêt de chaîne en fin de pièce, les dernières délimitent les côtés du tissu, là où la trame recouvre la chaîne à chaque rang*¹³². Il est un détail technique qu'il faut ici rappeler : les lisières empêchent que le tissu s'effiloche. Lorsque la chaîne est discontinue ou, dans le cas d'une chaîne continue, coupée après le tissage, les fils de trame ont tendance à glisser le long des fils de chaîne. » (2000 : 144).

Les seules lisières existant dans les tissus karen sont des lisières longitudinales. Dans les sarongs tissés sur des métiers semi-industriels, ces dernières sont positionnées à la taille et au bas du vêtement, comme on peut le constater dans la figure n°11. Pour les sarongs nécessitant l'assemblage de plusieurs lés, ces lisières sont positionnées parallèlement à la ligne de taille, c'est-à-dire qu'elles se trouvent orientées horizontalement une fois le sarong porté. Dans les tuniques, le tissu est orienté dans l'autre sens et les lisières se trouvent au niveau de l'encolure et des emmanchures. Les lisières des tissus karen sont souvent mises en avant dans le tissage par la présence de fines rayures de couleur contrastantes. Ces décors de lisière, quand ils ne sont pas cachés par des coutures d'assemblage ou des ourlets, sont visibles sur les bords des vêtements, les manches, et sur la couture d'assemblage milieu devant et dos des tuniques (voir annexes n°16.a et b). Une fois le vêtement cousu, les lisières peuvent être soulignées par la broderie ou l'ajout de passementerie¹³³. Sur de nombreuses tuniques, des cordons de laine tressés, de couleurs, se terminant par des franges longues d'une vingtaine de centimètres, viennent encadrer

¹³² Note de l'auteur : « *En anglais, les lisières longitudinales sont appelées "selvages", les lisières horizontales ou transversales sont souvent désignées par le terme "borders"* » (Geirnaert, 2000 : 144).

¹³³ La passementerie regroupe l'ensemble des productions en fil de toute nature (végétal, animal, métallique...) utilisées en décoration vestimentaire ou architecture intérieure.

l'encolure et les emmanchures (voir annexes n°16.b, d et e), et soulignent souvent des décors de lisières longitudinales pré-existants.

Comme nous venons de le voir, dans les tissus karen il n'existe que deux lisières. En détachant le tissu du métier à tisser, la tisserande coupe les fils de chaîne non tissés, créant ainsi des franges que j'appellerai « structurales ». Pour éviter que les fils de trame ne glissent le long des fils de chaîne, et que le tissu ne se dé-tisse, les Karen travaillent les fils de chaîne, par le retordage, en formant des franges à chaque extrémité. Une fois la tunique cousue, ces franges se retrouvent au bas du vêtement¹³⁴. Dans les ateliers professionnels il arrive que ces fils soient laissés tel quels, pour des questions économiques, mais pour une femme karen il est inimaginable de laisser le vêtement inachevé. Dans de très rares cas ces fils de chaîne sont coupés et ourlés, *av t'nif* mais la plupart du temps les franges sont travaillées. En effet, comme le fait remarquer Cousin : « *Dans le domaine des tissus, comme dans les autres domaines où le terme s'emploie aussi, les lisières marquent une opposition entre ce qu'elles closent et l'extérieur ; elles définissent un objet en le délimitant, elles l'identifient. Parfois, la fin d'un tissu est retravaillée pour renforcer cette fonction* » (Cousin, 2000 : 87).

Les franges, que les Karen nomment *nwi*, sont une caractéristique du vêtement karen, même si chez les Karen *sgaw* l'utilisation des franges est moins importante que chez les Karen *pwo*. Chez ces derniers, il n'est pas rare de voir des tuniques blanches recouvertes presque entièrement de longues franges rouges. La profusion des franges est en adéquation avec le mode de conception des tuniques, des sacs, des coiffes et des draps / couvertures¹³⁵ karen qui rend quasi systématique la présence de franges sur ces pièces¹³⁶. Toutefois, il convient de distinguer trois types de franges, les « franges structurales » ou « franges de chaîne » que je viens de décrire, les « franges latérales » ou « franges de trame » et les « franges additionnelles ».

Les premières, les « franges structurales » sont formées par les fils de chaîne coupés à la sortie du métier à tisser. Les secondes sont formées par les fils de trame, au moment du passage du fil de trame dans la foule, la tisserande ajoute un fil supplémentaire qu'elle laisse pendre de

¹³⁴ En ce qui concerne les sarongs, les fils de chaîne sont coupés à ras du tissu et cousus bord à bord, lisière contre lisière. Les sarongs ne comportent pas de frange, contrairement aux draps / couvertures.

¹³⁵ Le terme drap / couverture que j'utiliserai dans cette thèse désigne la pièce de tissu dans laquelle les femmes portent les jeunes enfants, et qui est également utilisé comme linceul. Elle avait sans doute une fonction de draps ou de couverture, si l'on se réfère au dictionnaire de Seguinotte, que je n'ai pas constaté sur mon terrain. J'ai décidé d'utiliser ce terme, drap / couverture, car c'est à mon sens une étoffe trop légère pour être appelée couverture. En effet, elle a généralement la même densité de fil qu'un sarong ou une tunique.

¹³⁶ Les sacs sont particulièrement décorés de franges, et quelquefois de pompons. On verra dans le chapitre 14 le traitement réservé aux franges des draps / couvertures au moment des funérailles.

chaque côté de la lisière longitudinale, créant ainsi des franges latérales (voir annexe n°16.e). Sur les tuniques on trouve généralement les « franges latérales » sur les coutures d'assemblage, au niveau de la poitrine et du ventre. Elles mesurent entre trente et cinquante centimètres et sont plus ou moins fournies. Les dernières, les « franges additionnelles » sont créées au moment du passage du fil de trame par l'ajout d'un fil additionnel passé autour du fil de chaîne. Cette intervention est longue et répétitive car ces franges sont ajoutées une à une à la main par la tisserande. Ces « franges additionnelles » sont réparties sur une même ligne dans toute la largeur du lé. Sur les tuniques elles sont généralement positionnées au niveau de la poitrine et au bas du vêtement (voir annexes n°16.d, e et f). Les franges, en plus de « finir » un vêtement, lui apportent de la couleur en ce qui concerne les franges latérales et additionnelles. Elles sont souvent réalisées avec un fil de couleur contrastant, du coton ou parfois de la laine. La densité des franges donne du corps au vêtement. En mouvement les franges rendent le vêtement « vivant ». Bien que les franges soient jugées « peu pratiques », les femmes continuent pourtant à en ajouter aux vêtements karen qu'elles tissent.

Comme nous venons de le voir les femmes aiment à « terminer » leur vêtement. Les franges, qu'elles proviennent de la chaîne, de la trame ou de fils additionnels, sont traitées pour achever la décoration du vêtement. Les fils subissent un retordage qui leur confère une meilleure régularité et une plus grande solidité. Alors qu'une torsion en « s » est appliquée au fil au moment du filage, il s'agit ici d'une torsion en « z » (voir figure n°7). Les femmes assemblent plusieurs fils et les font rouler sur leurs cuisses dans le sens contraire de celui d'origine. Il s'agit d'un travail facile, appris dès le plus jeune âge et souvent confié aux enfants. Dans les ateliers de Mu Ru Chay, cette tâche est dévolue à une femme âgée, qui gagne 10 bahts pour chaque tunique. Ce traitement des franges est le plus répandu, mais on trouve également des finitions plus complexes, tressées, *luf hplei*, ou nouées.

.V Nommer le vêtement karen

Sur mes terrains j'ai eu de multiples occasions d'observer le vêtement karen. Les événements au cours desquels il est le plus porté sont les événements cérémoniels. J'ai choisi d'illustrer la description du vêtement karen par le récit d'un mariage auquel j'ai assisté à Cho Lo Tai en 2008.

« C'est jour de mariage à Cho Lo Tai. De jeunes lycéennes d'origine karen qui étudient à Phop Phra¹³⁷ vont rejoindre leur famille pour assister au mariage d'une amie du village. La voiture nous a déposé au cœur du village où se prépare le mariage. Elles ont passé sur leurs vêtements, tee-shirt et pantalon, une longue et large robe blanche qu'elles nomment en karen, "hsei wa". La robe les couvre des épaules aux chevilles avec de petites manches. Sur le vêtement immaculé une tresse de coton rouge tissée vient souligner la poitrine, une autre décore le bas de la robe. Les robes de certaines adolescentes sont davantage décorées que d'autres, de motifs floraux et franges rouges.

Peu après notre arrivée au village, un pick-up rempli de jeunes garçons venus du même lycée, mais vivant dans un autre pensionnat, nous rejoint. Eux aussi ont revêtu leurs vêtements karen par-dessus leur tee-shirt et leur jean. Ils portent une tunique de coton qui couvre leur buste des épaules aux hanches, et qu'ils appellent "hsei plo" en karen. Les tuniques sont décorées de rayures verticales. Dans le groupe, deux jeunes portent une tunique blanche et rouge, les autres tuniques sont à dominante rouge. Les garçons les plus âgés portent sur leur pantalon un sarong appelé "htai koo", les autres seulement un jean. Ils vont rejoindre des amis du village qui portent des tuniques de couleurs plus variées : vert, bleu, violet, mais toujours avec le même type de décors de rayures verticales. Deux des lycéens du groupe ont enroulé sur leur tête une sorte d'écharpe en coton rouge.

Ensemble, nous déambulons sur les chemins de terre du village entre les maisons sur pilotis faites de bois et de bambou. De nombreuses personnes s'activent devant leur maison. Par petits groupes, les hommes tressent des feuilles de bananier pour décorer l'estrade où sera célébrée la cérémonie, et les femmes préparent le repas pour la fête. Certains hommes sont habillés d'un tee-shirt et d'un pantalon, d'autres ont remplacé le

¹³⁷ Le village de Phop Phra se situe dans la province de Tak, à la frontière birmane. Cho Lo Tai et Phop Phra se trouvent à moins d'une dizaine de kilomètres l'un de l'autre. Voir carte n°7.

tee-shirt par une tunique, quelques-uns le pantalon par un sarong. Nous approchons du lieu des festivités. Les hommes que nous croisons ont presque tous revêtu une tunique rouge foncé, décorée de rayures verticales blanches. Quelle que soit leur couleur, les tuniques sont indifféremment appelées "hsei plo". Tous portent des pantalons ou des joggings, mais un seul parmi eux, un homme d'une cinquantaine d'années, a revêtu un sarong rose vif.

Le groupe de jeunes gens se scinde alors en deux ; les jeunes filles se dirigent vers la maison des parents de la future mariée alors que les garçons vont chercher le fiancé. Les femmes du village se sont rassemblées autour de la maison de la fiancée. Elles sont vêtues de tuniques, qui les couvrent des épaules aux hanches, avec une encolure en V, et de sarongs. Les femmes d'une quarantaine d'années et plus, portent des tuniques de couleurs sombres (bleu, noir, vert) aux décors de couleurs ou de broderie de graines blanches, qu'elles nomment "hsei muf soo". Certains décors recouvrent les trois-quarts du vêtement : des broderies aux couleurs vives (rose vif, jaune, rouge, orange), des graines blanches et de nombreuses franges tressées. Les femmes plus jeunes portent des tuniques plus claires, sur des pantalons occidentaux. Les femmes ont complété leur tenue, le plus souvent par un sarong, plié sur le devant, semblable au sarong thaïlandais, qu'elles nomment "nif koox". Plusieurs femmes âgées ont enveloppé leur tête d'une serviette éponge.

Une fois les fiancés conduits au lieu du mariage, les groupes d'hommes et de femmes se rejoignent sur une petite place. Le fiancé et son témoin se distinguent par une tunique de couleur bleu clair portée sur une chemise blanche à manches longues. Ce sont les deux hommes de l'assemblée habillés avec le plus de soin. Comme ces deux hommes, la mariée et son témoin portent elles aussi des vêtements similaires, seul le port du voile distingue la mariée de son amie. Le cortège se dirige vers une grande maison en bois, devant laquelle une estrade a été installée pour célébrer le mariage. Elle est décorée de feuilles de palmiers tressées et de fleurs fraîches. Quelques chaises ont été installées pour la famille et les personnes âgées, les autres personnes suivent la cérémonie debout ou installées sur les marches des maisons avoisinantes »

Vocabulaire de l'étude

La question de la dénomination des vêtements est, on le verra, très complexe. Je présenterai d'abord les termes que j'utilise pour désigner les éléments de vêtements constituant le vestiaire karen. Je décrirai ici les principales pièces utilisées par les Karen; tuniques, sarongs et coiffes. Dans le contexte karen, tuniques, sarongs et coiffes sont portés aussi bien par les hommes que par les femmes.

La tunique est un élément de vêtement de forme simple, tombant des épaules aux genoux ou aux pieds, souvent sans manches, servant de chemise ou de vêtement de dessus et porté par les deux sexes. Chez les Karen, cette pièce de vêtement est conçue sur un modèle commun pour tous; les tuniques des femmes et celles des hommes ont le même patron. Les dimensions de la tunique (largeur et longueur), les couleurs et les éléments décoratifs diffèrent en fonction du sexe et de l'âge de celui ou celle qui la porte. Sous ce terme, on peut regrouper les « chemises », portées par les hommes et les femmes, ainsi que les « robes » portées uniquement par les jeunes filles, le seul élément distinctif étant la longueur du vêtement. C'est pourquoi je ferai référence à ces pièces de vêtements en parlant des tuniques courtes et des tuniques longues (voir annexes n°17.a et b).

Le sarong est une pièce de vêtement tubulaire portée par certains peuples de l'Asie du Sud-Est. Il est composé d'une pièce d'étoffe longue et étroite nouée autour des hanches (voir annexe n°17.c). Chez les Karen cette pièce est le seul élément couvrant le bas du corps des femmes. Les Karen mentionnent pour le vestiaire masculin deux éléments : le sarong et le pantalon. Cependant, je n'ai jamais rencontré ce dernier élément de vêtement.

La coiffe, selon le dictionnaire du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), le terme le plus approprié pour désigner le dernier élément du vêtement karen serait « coiffure », qui est défini comme « ce qui sert à couvrir la tête, à la protéger, ou à l'orner ». Je lui préfère le terme coiffe (voir annexe n°17.d).

Les noms vernaculaires du vêtement karen

L'oralité de la langue karen complexifie la transcription des mots karen. Qui plus est, selon la localisation des villages karen et l'influence linguistique (karen-thaï ou Karen-birman),

on recense des termes différents pour désigner un même objet. Les termes vernaculaires utilisés sont écrits en italique. Pour rappel, je m'appuierai, chaque fois que possible, sur le dictionnaire karen de Seguinotte (2007), qui traduit les termes karen en thaï, en anglais et en français. Dans le cas contraire, j'utiliserai ma propre transcription du terme plus phonétique, rapportée du terrain.

Ainsi sur mon terrain, Cho Lo Tai et Ban Khun Pae, possèdent chacun un vocabulaire spécifique pour désigner les éléments de vêtements. On retrouve des bases communes dans les deux villages, en notant toutefois des particularités régionales. Les distinctions faites entre les nombreuses pièces ne sont pas les mêmes dans les deux villages.

A Cho Lo Tai, lorsque j'ai demandé aux personnes le nom karen de leurs tuniques courtes, elles ont utilisé le terme *hsei kaz*, mais j'ai également entendu le terme *hsei* dans des conversations. Il est donc possible que *hsei* soit une abréviation. Seguinotte traduit *hsei* par « tunique » et *hsei kaz* par « chemise ». La particule *kaz*, qui s'ajoute au terme *hsei*, est utilisée uniquement à Cho Lo Tai.

La tunique longue des jeunes filles est appelée *hsei kaz muf wa*, le terme *muf* signifiant « femme » et *wa* se référant à sa couleur blanche.

Les femmes différencient deux types de tuniques. Les tuniques « anciennes » ou « traditionnelles » qui sont appelées *hsei kaz muf soo*, « tunique noire de femme », le terme *soo* signifiant noir. Les tuniques plus récentes sont appelées, *hsei kaz ta puf*, expression que les femmes karen qualifient de « new » en anglais. Les tuniques d'hommes sont appelées *hsei kaz plo*. On retrouve le mot tunique, *hsei kaz*, auquel on a accolé le mot *plo*. Cette appellation spécifie le caractère masculin de cette pièce de vêtement.

J'ai inventorié deux sortes de sarongs à Cho Lo Tai, l'un féminin et l'autre masculin. Le sarong féminin est nommé de la même manière dans les deux villages : *nif*. Le sarong masculin, inexistant à Ban Khun Pae, est connu à Cho Lo Tai sous le nom de *tè kewo*. Seguinotte utilise le terme *htai koo*.

Les autres pièces textiles recensées à Cho Lo Tai sont le sac *htef* (voir annexe n°17.e), et la coiffe *hkof hpef*. Bien que les draps / couvertures ne fassent pas parti du vêtement karen, il m'en a été présenté en plusieurs endroits, je les ai donc inventoriés. Dans la conception des Karen, cette pièce de tissu nommé *yaf hta* est associée au trousseau féminin. Les draps / couvertures ancrent le textile dans la maison et dans la continuité des générations. En effet, les draps / couvertures servent à porter les enfants en bas âges en écharpe (voir annexe n°17.f) et sont utilisés comme linceuls.

A Ban Khun Pae, toutes les tuniques, courtes ou longues, sont regroupées sous le terme *hsei* et un second terme lui est adjoint pour caractériser le type de décors. Les villageois distinguent deux tuniques courtes féminines qui se distinguent par leurs décors. La première est appelée *hsei bef*, et désigne une tunique de couleur unie, brodée de fils et de graines blanches. La seconde, *hsei kif*, est une tunique dont les décors sont tissés. La tunique courte des hommes est appelée *hsei gauz*, en référence à sa couleur dominante, *gauz* qui signifie rouge. Un modèle plus long, ouvert des épaules à la taille, est nommé *hsei plo*. Le même terme, *hsei plo*, est utilisé à Cho Lo Tai et à Ban Khun Pae pour désigner des tuniques masculines. Néanmoins ces deux pièces de vêtements sont différentes. A Cho Lo Tai il s'agit d'une tunique courte et fermée, alors qu'à Ban Khun Pae ce terme correspond à une chemise longue et ouverte. La tunique longue, fermée, de couleur blanche, est uniquement portée par les jeunes filles¹³⁸. Cette tunique, désignée par les mots *hsei wa*, se caractérise exclusivement par le terme *wa* qui signifie blanc. Les autres éléments de vêtements identifiés à Ban Khun Pae se limitent au sarong féminin, *nif*, à la coiffe *hkof hpef kif*, et au sac *htef*.

Dans les deux villages il apparaît que les tuniques karen courtes et longues sont conçues sur le même modèle (le même patron) pour tous, qu'il s'agisse des hommes, des femmes ou des enfants, seule la longueur diffère. Cette cohérence technique se retrouve en partie sur le plan linguistique. En effet, dans un même village le terme de base pour désigner ce type de vêtement est identique, *hsei* à Ban Khun Pae et *hsei kaz* à Cho Lo Tai. On peut attribuer les différences linguistiques à des variantes régionales. Les termes accolés au mot « tunique » viennent préciser la couleur, le type de décorations ou le sexe de son destinataire.

La coiffe appelée *hkof hpef kif* à Ban Khun Pae se retrouve sous le terme de *hkof hpef* à Cho Lo Tai. Dans le dictionnaire de Seguinotte (2007) le premier terme désigne un « turban bariolé qui entoure la tête », alors que le second désigne simplement l'objet « turban ou voile ».

D'autres termes semblent plus universels, tels que *nif* pour le sarong féminin et *htef* pour le sac. Cependant il s'agit ici de termes simples sans qualificatif. Seguinotte (2007) dénombre au moins trois sortes de sacs *htef t'hplef*, le « sac karen, la musette », *htef qwei*, des « sacs de diverses couleurs », et *htef hpa nwi* le « sac d'apparat avec beaucoup de franges », que je n'ai pas rencontré dans les villages.

¹³⁸ Cette tunique longue descend jusqu'aux chevilles et était autrefois portée à même la peau, mais aujourd'hui les jeunes filles la portent la plupart du temps par-dessus des sous-vêtements et même des vêtements (tee-shirts et short, ou pantalon retroussé).

Dans le tableau suivant je regrouperai les différents termes et appellations utilisés dans chacun des villages karen, et je préciserai le terme que j'emploierai dans la suite du texte.

Tableau n° 26 : Termes karen désignant les différents vêtements karen, d'après mes données d'enquête			
Désignation en français	Cho Lo Tai	Ban Khun Pae	Termes utilisés dans la suite du texte
Tunique	<i>hsei kaz</i>	<i>hsei</i>	Tunique
Tunique de femme	<i>hsei kaz muf soo (hsei soo)</i>	Terme non rencontré	Tunique noire
Tunique de femme	Terme non rencontré	<i>hsei kif</i>	Tunique à décors tissés
Tunique de femme	Terme non rencontré	<i>hsei bef</i>	Tunique à décors brodés, et graines
Tunique de femme	<i>hsei kaz ta puf</i>	Terme non rencontré	Tunique moderne
Tunique d'homme	<i>hsei kaz plo</i>	<i>hsei gauz</i>	Tunique rouge
Tunique longue d'homme	Terme non rencontré	<i>hsei plo</i>	Tunique longue d'homme
Robe blanche	<i>hsei kaz muf wa</i>	<i>hsei wa</i>	Tunique longue
Sarong de femme	<i>nif</i>	<i>nif</i>	Sarong féminin
Sarong d'homme	<i>tè kewo</i>	Terme non rencontré	Sarong masculin
Coiffe	<i>hkof hpef</i>	<i>hkof hpef kif</i>	Coiffe
Sac	<i>htef</i>	<i>htef</i>	Sac
Drap	<i>Yaf hta</i>	Terme non rencontré	Drap

Comme le montre le tableau n°26, il existe une unité dans le vocabulaire karen en ce qui concerne les termes de base désignant le vêtement. Des distinctions apparaissent dans l'usage des qualificatifs. Selon, les villages on s'attache à désigner le sexe du porteur, ou bien on utilise un vocabulaire plus descriptif. Les vêtements mentionnés dans ce tableau sont considérés comme karen par leurs possesseurs. Ce ne sont en aucun cas des vêtements occidentaux, ni des vêtements en tissu karen de coupes occidentales. Ces derniers ne font d'ailleurs pas l'objet d'une désignation spécifique. Seul le terme *hsei kaz ta puf*, « tunique moderne », démontre une véritable prise de position des Karen eux-mêmes sur ce genre de tunique qu'ils ne peuvent classer en utilisant les critères traditionnels.

Du geste technique au vêtement karen

Même si le coton n'est plus guère planté derrière la maison, ni les plantes récoltées pour leur pouvoir colorant, certaines femmes continuent de transmettre ces connaissances. Dès le plus jeune âge, les mères apprennent à leurs filles à filer, à monter le métier à tisser et à rouler les franges. Ces savoir-faire s'acquièrent au fil du temps. Les jeunes filles réalisent de petits ouvrages pour se perfectionner, et observent leur mère pour augmenter leur répertoire décoratif. Autrefois elles devaient tisser leurs vêtements quotidiens. Aujourd'hui, si la plupart des femmes karen sont capables de réaliser un sac, un sarong ou une tunique, personne ne semble maîtriser l'ensemble de ces savoir-faire. L'entraide et la coopération leur permettent de perpétuer des techniques complexes comme celle de l'ikat. Les échanges au sein des familles, des villages ou à l'extérieur, favorisent la circulation des techniques et du vocabulaire décoratif. Les relations avec les autres villages, et avec les congrégations religieuses où étudient les jeunes filles, ont étendu les emprunts à une échelle plus importante : provinciale voire régionale. Certains décors, de tissage d'ikat ou de broderie, ne sont produits que dans une seule région. D'autres décors se retrouvent dans les garde-robes karen sur tout le territoire thaïlandais.

La maîtrise du tissage est primordiale dans la réalisation des vêtements karen, car il crée à la fois le tissu, les décors et le vêtement. Les deux techniques de tissage que je viens de présenter, sur métier à dossier et sur métier semi-industriel, représentent deux manières de fabriquer et d'envisager le vêtement karen. Dans le premier cas, il s'agit d'une production domestique, destinée à couvrir les besoins familiaux. Le vêtement est conçu, dès l'ourdissage, pour la personne qui doit le porter, les notions de dimensions, de couleurs et de décors n'étant plus modifiables. L'attention portée aux finitions montre le caractère personnel et unique des vêtements karen. Ce vêtement est presque une seconde peau, il enveloppe la personne dans sa vie quotidienne d'une manière personnalisée. On retrouve la même notion d'enveloppement, quotidiens et rituels dans l'usage des draps / couvertures et des bracelets de fils de coton. Ce système de protection et d'enveloppement renvoie à la sphère de l'intime au même titre que la chambre parentale karen qui reste close.

Dans le second cas, la production commerciale conçoit des vêtements en petites séries. Ces techniques de tissage sont utilisées à des échelles et pour des publics différents. L'industrialisation de la production ne concerne cependant que le tissage. L'ikat et la broderie, qui complètent les décors des vêtements féminins, demeurent des procédés artisanaux peu reproductibles. Les vêtements issus de ce mode de production répondent à des impératifs économiques, le choix des couleurs et des décors simplifiés et modernisés, permet de s'adresser

à un public plus large et donc de s'adresser à une clientèle plus nombreuse, des jeunes enfants aux adultes. Les ateliers proposent à la fois des tissus (au format des sarongs, mais non cousus) et des vêtements finis (tuniques karen ou vêtements de forme occidentale coupés dans un tissu aux décors karen) aux décors modernes et à des prix abordables.

Le vocabulaire restreint des Karen pour parler de leurs vêtements témoigne d'une cohésion dans leur conception du « vêtement karen », il ne permet pas la confusion des genres. Les Karen définissent le vêtement en termes de forme, de sexe, de couleurs et de nouveauté. Dans la suite de mon travail je montrerai que le vêtement karen n'est pas pour autant un vêtement figé. Pour reprendre les mots de Formoso à propos des costumes du Yunnan, les vêtements karen « *ne sont nullement la manifestation pétrifiée de cultures en voie de disparition* » (2013 : 16). La typologie montrera la diversité des vêtements karen, bien plus étoffée que ne le disent les mots des Karen.

CHAPITRE 9 : L'ÉTUDE DU VÊTEMENT KAREN, UNE TYPOLOGIE SUR DES CRITÈRES TECHNOLOGIQUES

L'importance des foyers enquêtés et le nombre de pièces textiles inventoriées - plus de 1.500 - m'ont conduite à organiser ces données pour les comptabiliser et les comparer plus facilement. J'ai construit une base de données dans laquelle les informations collectées à travers les fiches d'inventaires ont été enregistrées. Une attention particulière a été apportée au contenu des garde-robes. En effet, les critères de classification concernant les personnes existent déjà dans les bases de données de l'INSEE dont je me suis inspirée. Mais il n'existe aucun système analogue consacré au vêtement. Une partie de mon travail a été, à partir des travaux déjà menés dans le domaine, de créer une classification spécifique au vêtement karen.

J'ai décrit précédemment la manière dont les Karen conçoivent leur vêtement « traditionnel ». Mais je souhaitais établir des catégories pouvant être utilisées invariablement à Ban Khun Pae, Cho Lo Tai, ou tout autre village karen. Pour affiner la description et établir des éléments de comparaison entre les vêtements, je me suis appuyée sur la méthode de classification du vêtement mise en place par Leroi-Gourhan (1945). Ce texte et celui de Delaporte (1981) ont été à l'initiative du travail des groupes de recherches interdisciplinaires sur les textiles, et notamment ceux d'Hélène Balfet, Françoise Cousin, Sophie Derosiers et Pierre Lemonnier. J'ai pris en compte leurs remarques et leurs contributions à la discipline lors de la création de ma typologie du vêtement karen.

Je décrirai à présent la manière dont j'ai organisé ma typologie des vêtements. Sa mise en place m'a permis de simplifier la description de chaque vêtement et l'alimentation de la base de données. A partir des photographies du vêtement et de sa description réalisée pendant l'entretien, un type a été assigné à chacun. Pour ne perdre aucune information, des zones de texte ont été ajoutées dans la base de données pour y inscrire des informations concernant la provenance, le prix, le contexte d'acquisition ou bien des détails descriptifs absents de la typologie.

Qu'est-ce qu'un vêtement ?

Le vêtement est un objet d'étude déjà ancien en ethnologie. Dès 1945 Leroi-Gourhan donne une définition du costume : « *On entend par costume les pièces de vêtements qui constituent, par leur groupement fixe, la manière normale de se couvrir d'un groupe humain. Dès les premières tentatives de classification, on a senti que deux mobiles poussent l'homme à se*

couvrir : la protection et la parure. » (1945 : 199). Leroi-Gourhan décrit le vêtement selon plusieurs axes : la manière de porter le vêtement, mais également les caractéristiques du textile, sa forme et ses techniques d'assemblages : « Pour ordonner les pièces du vêtement, on part ordinairement des parties du corps qui sont couvertes : tête, membres, tronc, etc. Cette classification est toute théorique et j'ai cru devoir la modifier en prenant pour divisions non les régions couvertes, mais les points où le vêtement prend son appui. En effet, la protection des parties du corps n'est qu'une résultante variable : on peut allonger la blouse jusqu'aux chevilles ou la raccourcir jusqu'aux hanches, le fait "blouse", avec ce qu'il impose de contraintes techniques, reste seul primordial. A se fonder sur les points d'appui, on gagne aussi en simplicité : les endroits où l'on peut poser ou attacher le vêtement sont peu nombreux, ce sont : la tête, le cou, les épaules, les seins pour la femme, les hanches, les coudes, les genoux, les mains, les pieds. Il suffit donc de grouper d'après leur position d'appui les différentes pièces de vêtement pour avoir une bonne division technique. A l'intérieur de ces divisions, il apparaît que les subdivisions générales les plus fréquentes sont fondées sur le fait que les groupes envisagés pratiquent ou ne pratiquent pas la coupe, c'est-à-dire utilisent par morceaux droits leurs pièces d'étoffe ou taillent au contraire des pièces qui viennent épouser les contours du corps : ainsi a-t-on des vêtements droits et des vêtements coupés ; le premier terme n'exclut pas l'usage d'un outil tranchant ou n'impose pas forcément une apparence cylindrique, mais signifie simplement qu'il s'agit de pièces (cousues ou non) à bords parallèles. » (Leroi-Gourhan, 1945 : 203-204).

.I Tableau d'analyse des vêtements étudiés

Parmi les critères de discrimination d'un vêtement établi par Leroi-Gourhan, j'en ai retenu deux pour l'analyse du vêtement karen et des populations montagnardes, et les ai complétés par des critères discriminants spécifiques au corpus étudié.

Le premier critère distinctif d'un vêtement porte sur la partie du corps sur laquelle il repose. Les différentes pièces de vêtements peuvent prendre appui sur la tête, le cou, les épaules, la poitrine, les hanches, les genoux, les mains ou les pieds. Dans le cadre particulier de mon étude, certains éléments tels que la poitrine ou les pieds ne me semblent pas pertinents. Je ne les inclurai donc pas dans ma grille d'analyse du vêtement karen.

Le second critère concerne la méthode de confection du vêtement. Il existe deux types de vêtements, les vêtements droits et les vêtements coupés. Les premiers résultent de l'assemblage de pièces à bords parallèles, les lisières. Les seconds se caractérisent par une forme plus ajustée

grâce à la coupe du tissu, les lisières ne sont alors plus visibles. Le vêtement droit ainsi que le vêtement coupé sont le plus souvent cousus. Mais certains morceaux de tissus sont utilisés à la sortie du métier à tisser sans coupe ni couture. Les vêtements droits comme les vêtements coupés peuvent être subdivisés dans les trois sous-catégories suivantes :

- Le vêtement fermé se caractérise par une forme tubulaire, laissant des ouvertures à l'encolure et au niveau des bras et des jambes.
- Le vêtement ouvert prolonge l'ouverture de l'encolure jusqu'en bas. Il peut rester ouvert, ou être attaché par des liens ou des boutons.
- Le vêtement croisé se caractérise par une forme permettant qu'un des pans recouvre l'autre.

D'autres critères discriminants sont spécifiques au corpus karen étudié, mais n'ont pas été pris en compte par Leroi-Gourhan. Je m'appuierai donc sur des axes d'étude proposés par ses successeurs, notamment Hélène Balfet, Françoise Cousin, Sophie Desrosiers et Pierre Lemonnier.

Le troisième critère de ma typologie se rapporte aux décors ornant le vêtement. Je prends en compte ici les techniques mises en œuvre dans l'obtention des décors, et non les motifs eux même¹³⁹. Les techniques pouvant concerner les vêtements montagnards sont multiples, et varient en fonction des groupes. Je parlerai ici des techniques les plus répandues en Asie du Sud-est.

- La première technique est le tissage. Il permet d'obtenir des décors de chaîne et des décors de trame supplémentaire.
- La seconde technique est la teinture. Il s'agit de produire un décor sur le tissu, en en modifiant la couleur. Je n'aborderai pas ici la teinture en pièce car elle n'apportera pas de décor particulier au vêtement. Chez les populations étudiées on peut trouver la technique de l'ikat et celle du batik¹⁴⁰. Les Karen ne pratiquent pas cette dernière technique, mais elle est présente chez d'autres groupes montagnards. Les décors peuvent également être produits par une impression textile industrielle ou semi-industrielle.

¹³⁹ En dehors des rares décors répertoriés par le TRI (2000 : 39-40), il n'existe pas de catalogue de référence des décors textile karen. Cette étude pourrait faire l'objet d'un prochain travail.

¹⁴⁰ Le batik est une technique de teinture par réserve sur le tissu. Les motifs sont dessinés ou appliqués à l'aide d'un tampon, le plus souvent à la cire chaude. Puis le tissu est plongé dans la cuve de teinture. La cire, ou autre mélange, protège le tissu pendant la teinture, puis est enlevée à la fin du processus. Cette technique permet d'obtenir des décors très fins.

- La troisième technique est la broderie. Cette méthode vient orner un tissu par l'ajout de fils, en intégrant parfois d'autres matériaux. La broderie pourra, en fonction des ethnies, être divisée en deux catégories : la broderie au point de tige et la broderie au point de croix. Dans la broderie avec ajout d'éléments extérieurs non textiles, on trouve des éléments naturels comme des graines, des éléments métalliques tels que des pièces ou bien des perles plastiques.

- La quatrième technique est celle de l'appliqué, qui consiste à assembler sur une base de tissu plusieurs petites pièces de tissus différents.

Le quatrième critère discriminant concerne les couleurs dominantes du vêtement, hors décors. Il ne s'agit pas de répertorier toutes les couleurs présentes sur le vêtement, mais de faire émerger une couleur dominante, caractéristique du vêtement. Selon la perception des couleurs par chaque groupe, il sera distingué des groupes de teintes plutôt que des couleurs. Dans ce contexte, il s'agit de notifier si le fil a ou non reçu un traitement tinctorial, et dans l'affirmative, de savoir si la nature du traitement est naturelle ou chimique.

Le cinquième critère discriminant porte sur le mode de fixation du vêtement. Celui-ci peut être simplement posé sur le corps, enfilé, noué, attaché par une ceinture, fermé par des éléments rapportés, cousus sur le vêtement (bouton, fermeture éclair...).

Le tableau n°27 reprend l'ensemble des critères adoptés pour cette étude pour l'ensemble des populations montagnardes. Il montre de manière synthétique la démarche descriptive entreprise pour chaque vêtement étudié.

Tableau n°27 : Critères discriminants dans mon analyse du vêtement		
Points discriminants du vêtement	Variantes possibles	
Partie du corps sur laquelle repose le vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - La tête - Le cou - Les épaules - Les hanches - Les genoux - Les mains 	
Forme générale du vêtement	- Le vêtement droit	<ul style="list-style-type: none"> - droit-fermé - droit-ouvert - droit-croisé
	- Le vêtement coupé	<ul style="list-style-type: none"> - coupé-fermé - coupé-ouvert - coupé-croisé
Décors du vêtement	- Le tissage	<ul style="list-style-type: none"> - Décors de chaîne - Décors de trame
	- La teinture	<ul style="list-style-type: none"> - L'impression textile industrielle - L'ikat - Le batik
	- La broderie	<ul style="list-style-type: none"> - Broderie - Broderie par ajout de matière
	- L'appliqué	
Teintes dominantes du vêtement	- Les fibres non teintées	<ul style="list-style-type: none"> - les teintures rouges - les teintes sombres - les teintes chimiques (claires)
Fixation du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - Posé sur le corps - Enfilé - Noué autour du corps - Attaché par une ceinture - Fermé par un bouton ou par une fermeture éclair 	

Afin de définir les spécificités du vêtement karen, j'ai établi une typologie à partir des vêtements enregistrés dans les garde-robes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. J'entends par « vêtement karen » les vêtements portés par les Karen et présentés par eux comme étant « karen », par opposition aux autres vêtements qu'ils portent, dits « occidentaux ». Cette

typologie s'appuiera sur les catégories etic¹⁴¹ présentées dans le chapitre précédent. Les catégories qui m'ont permis d'analyser le vêtement karen, sont une construction personnelle. Elles s'appuient sur la méthode d'analyse de Leroi-Gourhan, que j'ai adaptée en fonction de mon terrain et de mes observations. Si certains critères comme le point d'appui sur le corps ou la forme du vêtement sont faciles à observer, d'autres sont plus difficiles à distinguer. L'analyse des couleurs et des décors demande une observation approfondie des photographies, premier support d'étude dans mon travail de terrain, après l'observation directe.

.II Proposition de typologie du vêtement karen

Les vêtements karen reposent sur trois parties du corps : les coiffes sur la tête, les tuniques courtes et longues sur les épaules et les sarongs sur les hanches. Pour mémoire, les sacs sont le plus souvent portés en bandoulière et reposent donc sur le cou, l'épaule et le torse, enveloppant la personne qui le porte. Compte-tenu des critères exposés précédemment, je retiendrai, comme éléments d'analyse du vêtement karen, appliqué pour chaque point de pose, les cinq critères suivants : la forme, la longueur, la production, le décor et enfin la couleur. On peut assimiler, dans une certaine mesure ces éléments structurels du vêtement karen, à ce que Delaporte nomme « vestèmes ». Ces éléments participent de la structure du vêtement karen, et sont définis en amont de la réalisation du vêtement. Concernant la question spécifique des décors, nous verrons dans la suite de ce chapitre que même s'ils peuvent intervenir à posteriori, ils répondent à une même logique.

La forme : Formellement, les vêtements karen sont des vêtements droits, formés sans découpe de tissu. Les vêtements karen peuvent être obtenus par le tissage d'un ou plusieurs lés de tissu. Mais le mode de tissage ne change pas la forme générale du vêtement. Les vêtements droit-fermé (fourreaux ouverts à l'encolure et au niveau des bras) sont les plus représentés dans les garde-robes karen : tuniques courtes et longues et sarongs. Il existe très peu de vêtements droit-ouvert chez les Karen. Ils sont faits sur le même modèle que le vêtement droit-fermé, mais l'ouverture à l'encolure se prolonge jusqu'en bas, créant deux pans. Il existe quelques tuniques longues ouvertes dans la garde-robe masculine. Le vêtement croisé (fait sur le même modèle que le

¹⁴¹ Les catégories etic présentées ici, par opposition aux catégories emic, s'entendent comme des procédés de recension. « *Les procédés de recension ne sont autres que les dispositifs d'observation ou de mesure que l'anthropologue se fabrique sur son terrain, si besoin est, et à sa façon, c'est-à-dire en les calibrant en fonction de sa problématique (toujours évolutive), de ses questionnements (sans cesse renouvelés) et de sa connaissance du terrain (relativement cumulative)* » (Olivier de Sardan, 1995 : 88).

vêtement droit-ouvert, l'un des pans recouvrant l'autre) est inexistant chez les Karen. De rares personnes possèdent des vêtements fermés ou ouverts comme des jupes ou des vestes copiées sur des patrons de vêtements occidentaux et coupés dans des tissus aux décors karen.

La longueur : Comme vu précédemment dans l'étude du vocabulaire karen, tous les vêtements relevant du terme *hsei* ont un patron identique, qu'il s'agisse d'une tunique courte ou d'une tunique longue. Du point de vue du vocabulaire, la longueur n'est pas un point discriminant puisque les tuniques partagent la même dénomination : *hsei*. Toutefois, dans les pratiques, mes observations et mon analyse, la longueur du vêtement est discriminante : des épaules à la taille ou des épaules aux chevilles. Je retiendrai donc les notions de tunique courte et de tunique longue.

La production : Dans le vêtement karen le mode de tissage est un élément important. Comme nous l'avons vu dans la figure n°11, le type de métier à tisser utilisé, et donc son origine (production domestique ou semi-industrielle) peut être déduit de la structure du vêtement. Pour rappel, la largeur maximale des tissus sur un métier à dossière est d'environ 25 à 30 cm alors que sur un métier semi-industriel le tissu peut atteindre un mètre de largeur.

- Les vêtements tissés sur un métier à dossière résultent de l'assemblage de plusieurs lés de tissus, en raison de la petite largeur des lés. Les tuniques courtes et longues sont faites de deux pièces de tissus, quant aux sarongs, ils peuvent être fabriqués à partir de deux (il s'agit en fait d'un seul lé coupé en deux dans le sens de largeur, et assemblé bord à bord, lisière contre lisière, en miroir) ou trois pièces (un lé central très décoré, entouré de deux lés moins travaillés).

- Les vêtements tissés sur un métier semi-industriel sont faits d'un seul lé, et les sarongs sont tissés dans la largeur maximale du métier¹⁴². Pour les tuniques une ouverture est pratiquée dans le tissage en séparant la chaîne en deux parties ; le vêtement final n'est donc pas coupé.

La forme du vêtement n'étant pas un critère suffisant à lui seul pour distinguer les différents types de vêtements, j'ai introduit les éléments discriminants du décor.

¹⁴² Sur les métiers semi-industriels la quasi totalité des sarongs sont constitués d'un seul lé de tissu, c'est la configuration la plus économique. Cependant, je dois mentionner que j'ai assisté, dans un atelier de Phop Phra, au tissage d'une bande plus étroite sur ce type de métier. Cette bande, réalisée sur une grande longueur, était destinée à décorer la partie centrale d'un sarong. Elle devait être associée à deux lés plus étroits en haut et en bas du sarong. En cela le sarong « semi-industriel » reprenait les codes du sarong à trois lés tissé sur un métier domestique. Ma typologie ne permet pas de faire la distinction entre les deux. Il s'agit cependant d'une situation marginale, peu fréquente et peu rentable à l'échelle industrielle.

Le décor : Dans le vêtement karen on distingue deux modes d'obtention des décors, ceux créés au moment du tissage et ceux ajoutés par la suite. Le tissage des fils de chaîne et celui des fils de trame produisent deux types de décors. Les « décors de chaîne » se caractérisent par l'alternance des couleurs des fils dans le montage de la chaîne, créant ainsi des rayures dans le sens de la longueur du lé, *to kwei*, (Seguinotte, 2007) plus ou moins fines de couleurs différentes. Les « décors de trame » sont créés par l'utilisation des cadres de lisses, ou par le soulèvement manuel des fils de chaîne. L'ajout de fils de trame supplémentaires permet la création des décors complexes, géométriques ou figuratifs. En plus des décors de chaîne et des décors de trame, j'ai utilisé par deux fois les termes « dominante chaîne » et « dominante trame » quand le décor n'était pas sensiblement tranché. Il est également possible de combiner les deux types de décors, dans un décor « chaîne - trame ». L'utilisation de fils d'ikat permet de varier les décors de chaîne. Certaines tuniques et sacs sont brodés (broderie simple ou agrémentée de graines) après tissage.

La couleur : Nous avons vu dans le vocabulaire karen qu'une distinction majeure est faite entre les couleurs dominantes du fond du vêtement. Les couleurs rouges, *gauz*, et blanches, *wa*, spécifiquement nommées, sont les plus utilisées dans le vestiaire karen. Le blanc correspond aux fibres non teintées (voir annexes n°18.a et b). Les autres couleurs font référence aux teintures utilisées pour donner une couleur à la fibre. Les teintures naturelles étant peu fiables et reproductibles, les « couleurs » chez les Karen ne sont pas attribuées à une couleur précise mais à l'ensemble des teintes que peut prendre le fil. Le terme « rouge » s'applique donc à un éventail de couleurs allant du rose au violet (voir annexes n°18.c et d). On peut regrouper les autres couleurs en deux groupes. Les couleurs sombres regroupent toutes les nuances de teintes du vert foncé au noir en passant par le bleu (voir annexe n°19). Les couleurs claires, ou « non-traditionnelles », regroupent toutes les couleurs pastel et fluo, allant du bleu clair au jaune et à l'orange (voir annexe n°20). Seule la couleur dominante du fond du vêtement est prise en compte ici. Cependant, les décors tissés ou brodés utilisent toutes les couleurs existantes et peuvent donner des vêtements très colorés.

A partir de ces éléments, je proposerai deux tableaux d'analyse : le premier, le tableau n°28, traitera des vêtements prenant appui sur les épaules : les tuniques ; et le second, le tableau n°29, portera sur les vêtements prenant appui sur les hanches : les sarongs. Ces vêtements étant les plus représentés dans les garde-robes karen, c'est sur eux que je développerai mon analyse.

Concernant les pièces corollaires au vêtement, elles feront l'objet d'un tableau typologique simplifié.

Tableau n°28 : Éléments d'analyse des vêtements s'appuyant sur les deux épaules : hsei (tuniques courtes et longues)	
Points discriminants du vêtement	Variantes possibles
La forme générale du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - vêtement droit-ouvert - vêtement droit-fermé - vêtement coupé-ouvert - vêtement coupé-fermé
Longueur du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - court - long
Nombre de lés constituant le vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - un lé - deux lés
Les décors du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - Décors chaîne ou dominante chaîne - Décors trame ou dominante trame - Décors chaîne et trame - Sans Décor - Broderie - Broderie de graines - Broderie et broderie de graines - Décors chaîne et broderie - Décors trame et broderie - Décors trame et broderie de graines - Décors trame et broderie et graines
Teintes dominantes du fond du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - fibres non teintées - fibres teintées en rouge - fibres teintées en nuances sombres - fibres teintées en nuances claires, industrielles

La grille d'analyse des sarongs est construite sur les mêmes critères que celle des tuniques, en tenant compte de leurs spécificités. Le nombre de lés constituant le sarong peut en effet varier d'une à trois pièces, en fonction du métier à tisser utilisé. Le type d'ornementation des

sarongs est réduit aux décors obtenus par le tissage. L'usage de l'ikat permet néanmoins de varier les décors. Il existe dans les sarongs karen deux groupes de teintes dominantes : les rouges (du rose au violet) et les teintes sombres (bleu, vert, noir). Le mode de fermeture du sarong vient compléter l'analyse du vêtement. Le sarong, tubulaire, est traditionnellement maintenu par un nœud, mais ce mode de fermeture évolue pour plus de praticité vers le boutonnage, l'utilisation d'un élastique ou d'une fermeture éclair. Cette donnée n'étant pas toujours visible sur les photos, elle a été notée en marge des fiches d'enregistrement dès lors qu'elle était portée à ma connaissance. Cette information étant trop aléatoire, elle ne sera donc pas prise en compte dans la grille d'analyse.

Tableau n°29 : Éléments d'analyse des vêtements s'appuyant sur les hanches : <i>nif</i> (sarongs)	
Points discriminants du vêtement	Variantes possibles
La forme générale du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - vêtement droit-ouvert - vêtement droit-fermé - vêtement coupé-ouvert - vêtement coupé-fermé
Longueur du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - court - long
Nombre de lés constituant le vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - un lé - deux lés - trois lés
Les décors du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - Décors chaîne - Décors trame - Décors chaîne et trame - Sans décor - Décors chaîne et Ikat - Décors trame et Ikat
Teintes dominantes du fond du vêtement	<ul style="list-style-type: none"> - fibres teintées en rouges - fibres teintées en nuances sombres

En appliquant ces systèmes classificatoires à mon corpus, j'ai mis en évidence les types de vêtements existants dans les quatre tableaux suivants. J'ai assigné un numéro à chaque type, et lui ai associé la photo d'un vêtement de référence en annexe. Le tableau n°30 regroupe toutes

les formes de vêtements s'appuyant sur les deux épaules, ce qui inclut les tuniques courtes et longues. En plus de la forme, le tableau considère le type de décor et les teintes rencontrées, soit trente types différents au total (les types T0 et T23 ne prennent pas en compte tous les critères). J'ai répertorié uniquement les types recensés dans les garde-robes (voir annexes n°21 à 29).

Tableau n°30 : Types de vêtements s'appuyant sur les deux épaules : *hsei* (tuniques courtes et longues)

N°	Forme générale du vêtement	Longueur du vêtement	Nombre de lés	Décors du vêtement	Teintes dominante du fond du vêtement
T0	droit-fermé	Court	Non identifié		
T1	droit-fermé	Court	un lé	Décor chaîne	Fond Rouge
T2	droit-fermé	Court	un lé	Décor chaîne	Fond Clair
T3	droit-fermé	Court	un lé	Décor trame	Fond Rouge
T4	droit-fermé	Court	un lé	Décor trame	Fond Sombre
T5	droit-fermé	court	un lé	Décor trame	Fond Clair
T6	droit-fermé	Court	un lé	Décors chaîne et trame	Fond Rouge
T7	droit-fermé	Court	un lé	Décors chaîne et trame	Fond Clair
T8	droit-fermé	Court	un lé	Décors trame et broderie simple	Fond Sombre
T9	droit-fermé	Court	un lé	Décor broderie simple	Fond Clair
T10	droit-fermé	Court	Deux lés	Décor dominante chaîne	Fond Rouge
T11	droit-fermé	Court	Deux lés	Décor dominante chaîne	Fond Clair
T12	droit-fermé	Court	Deux lés	Décors trame, broderie et graines	Fond Clair
T13	droit-fermé	Court	Deux lés	Décor trame	Fond Blanc
T14	droit-fermé	Court	Deux lés	Décor trame	Fond Clair
T15	droit-fermé	Court	Deux lés	Décor trame	Fond Sombre
T16	droit-fermé	Court	Deux lés	Décors chaîne et trame	Fond Rouge
T17	droit-fermé	Court	Deux lés	Décors chaîne et trame	Fond Clair
T18	droit-fermé	Court	Deux lés	Décors trame et broderie simple	Fond Sombre
T19	droit-fermé	Court	Deux lés	Décors trame, broderie de graines	Fond Sombre
T20	droit-fermé	Court	Deux lés	Décors trame, broderie et graines	Fond Sombre
T21	droit-fermé	Court	Deux lés	Décors broderie simple et de graines	Fond Sombre
T22	coupé-fermé	Court	Sans objet	Sans objet	Sans objet
T23	droit-fermé	Long	Non identifié		
T24	droit-fermé	Long	Un lé	Décors chaîne et trame	Fond Blanc
T25	droit-fermé	Long	Un lé	Décor trame	Fond Blanc
T26	droit-fermé	Long	Deux lés	Décor trame	Fond Blanc
T27	droit-fermé	Long	Deux lés	Décor trame	Fond Clair
T28	droit-fermé	Long	Deux lés	Décors chaîne et trame	Fond Rouge
T29	droit-fermé	Long	Deux lés	Décors chaîne et trame	Fond Clair
T30	coupé-fermé	Long	Sans objet	Sans objet	Sans objet
T31	coupé-fermé	Long	Sans objet	Sans objet	Fond Blanc

Dans le tableau n°31, consacré aux sarongs, les critères utilisés varient légèrement de ceux utilisés pour les tuniques. L'analyse des photos montrera les particularités qui apparaissent visuellement. (voir annexes n°30 à 33).

Tableau n° 31 : Types de vêtements s'appuyant sur les hanches : <i>nif</i> (sarongs)				
N°	Forme général	Longueur	Nombre de lés	Décors
S0	droit-fermé	Long	Non identifié	
S1	droit-fermé	Long	Un lé	Décor chaîne
S2	droit-fermé	Long	Un lé	Décor trame
S3	droit-fermé	Long	Un lé	Décor dominante trame
S4	droit-fermé	Long	Un lé	Décor d'Ikat
S5	droit-fermé	Long	Un lé	Décors chaîne et Ikat
S6	droit-fermé	Long	Un lé	Décors trame et Ikat
S7	droit-fermé	Long	Un lé	Décor dominante chaîne
S8	droit-fermé	Long	Deux lés	Décor trame
S9	droit-fermé	Long	Deux lés	Décor d'Ikat
S10	droit-fermé	Long	Deux lés	Décors chaîne et Ikat
S11	droit-fermé	Long	Un lé	Décors chaîne et trame
S12	droit-fermé	Long	Trois lés	Décor trame
S13	droit-fermé	Long	Trois lés	Décors trame et Ikat
S14	coupé-fermé	Court	Sans objet	Sans objet

Dans cette typologie apparaissent des vêtements « coupés », qui recouvrent les vêtements au patron complexe, et qui nécessitent la coupe du tissu. Ils sont peu représentés dans le vestiaire karen. Cette typologie générale ne rend pas compte de la représentativité numérique dans les garde-robes. Les données quantitatives de chaque type seront exploitées ultérieurement. Les types T0 et T23, pour les tuniques, et S0 et S14 pour les sarongs, font référence à des vêtements qui m'ont été décrits et que j'ai comptabilisé dans le corpus bien qu'il ne m'ait pas été donné de les voir.

Les autres pièces textiles de la garde-robe, coiffes et sacs, sont fabriqués de la même manière que les tuniques et les sarongs et répondent aux mêmes critères d'analyse que les autres pièces du vêtement. Elles seront étudiées dans les tableaux n°32 et n°33, bien qu'elles ne fassent pas l'objet d'une étude aussi approfondie. Les coiffes sont peu représentées, seuls quatre types ont pu être dégagés (voir annexe n°34).

Tableau n°32 : Types de vêtements reposant sur la tête : <i>hkof hpef kif</i> (coiffes)		
N°	Forme générale de la coiffe	Décors de la coiffe
C0	Droite	Non identifié
C1	Droite	Décors trame
C2	Droite	Sans Décor
C3	Coupée	Sans objet

Lors de l'inventaire des garde-robes, des pièces textiles, qui n'étaient pas des vêtements, m'ont été présentées comme faisant partie du vestiaire karen. Parmi ces pièces textiles, le sac est l'élément le plus représenté. De forme très simple, la classification repose sur les décors, tissés ou brodés (voir annexe n°35). Le large répertoire coloré dans la réalisation des sacs n'a pas été pris en compte dans cette étude.

Tableau n°33 : Type de vêtements reposant sur une épaule : <i>htef</i> (sacs)		
N°	Forme générale du sac	Décors du sac
Sa0	Droit	Non identifié
Sa1	Droit	Décors chaîne
Sa2	Droit	Décors trame
Sa3	Droit	Décors chaîne et trame
Sa4	Droit	Sans décor
Sa5	Coupé	Sans objet

D'une manière générale, les pièces coupées : tuniques, sarongs, coiffes et sacs, n'ont pas fait l'objet d'une analyse typologique approfondie. D'une part à cause de leur sous-représentation dans le corpus, et d'autre part en raison l'incohérence avec le système mis en place pour les autres vêtements. Les critères utilisés pour les vêtements droits, n'avaient souvent plus de sens pour les vêtements coupés. Les pièces présentées en annexe, ne sont pas toujours représentative de la diversité des éléments coupés.

Une typologie pour « faire parler » le vêtement

Aborder le sujet du vêtement, c'est comme se saisir d'une pelote de fil ; on ne sait jamais par quel bout le prendre ; quand on tire un fil, des nœuds se forment. Devant le grand nombre de données à exploiter, il était primordial de suivre une trame qui me guiderait dans la suite de ce

travail. Cette typologie est la trame de mon analyse du vêtement karen. Elle associe deux approches, *etic* et *emic*, pour faire émerger des critères discriminants.

Pour construire cette typologie, je me suis appuyée sur la construction technique du vêtement, la manière dont il a été pensé, tissé, teint et brodé. Ces éléments ont la particularité, dans le vêtement karen, de participer à la structure du vêtement et d'avoir été défini en amont de sa réalisation. Même les décors, réalisés plus tardivement dans la chaîne opératoire, ont été envisagés dès l'ourdissage et répondent à une logique globale. De sorte que, en déchiffrant chaque type, on peut visualiser le vêtement et raconter la manière dont il a été fabriqué. Cette typologie descriptive nous parle à demi-mot de la femme sur son métier à dossier qui tisse pour son époux et ses enfants, du tisserand derrière un métier semi-industriel qui produit en séries limitées des vêtements qui seront portés par des inconnus.

Là où l'inventaire des garde-robes n'était qu'une succession de vêtements uniques, la typologie fait émerger des ensembles cohérents. On perçoit déjà l'importance de la tunique dans le vestiaire karen, par le nombre conséquent de types, et la complexité des critères. Ceux-ci ont de nombreuses fois été remis en question au cours de ma recherche. La version présentée ici est celle que j'ai considérée comme étant la plus pertinente pour l'ensemble de mon travail. L'analyse du corpus et l'émergence de nouvelles questions m'ont fait ressentir, par moments, le besoin d'un niveau descriptif plus poussé, mais qui risquait de dépasser le cadre de mon étude. Ainsi une étude plus complète des décors exigerait la création d'une nouvelle typologie entièrement dédiée, ce qui n'était pas l'objet de ce présent travail.

Dans ma typologie les critères de discrimination du vêtement karen sont la forme, la longueur, le mode de production, le décor et la couleur. Ces éléments sont-ils tous des unités signifiantes ? Je regarderai dans le chapitre 10 quels sont les critères d'analyse véritablement signifiants dans le vêtement karen. Ces « unités de significations », plus petites que le vêtement lui-même, ces « vestèmes », me permettront de mettre en lumière les « règles » qui caractérisent le vêtement karen. La confrontation de cette typologie au corpus constitué sur le terrain permettra de vérifier ce qui relève de l'individualité, des particularismes locaux propres à un village et des éléments transversaux aux vêtements karen étudiés. Nous verrons de quelle manière le contenu des garde-robes nous renseigne sur le propriétaire des vêtements, ce qu'il dit de lui. Les cas particuliers seront analysés à la lumière du contexte personnel et familial du propriétaire de vêtement. En effet, le vêtement karen n'est pas qu'un numéro dans un inventaire il est avant tout le vêtement d'une personne, d'un individu.

SECTION 2 : REGARD SUR LES GARDE-ROBES, CE QUE LE VÊTEMENT NOUS DIT

Comme je l'ai expliqué dans le chapitre 4, je distingue dans la garde-robe des Karen, qui comprend la totalité des vêtements d'une personne, deux ensembles : les vêtements karen et les vêtements non-karen. Dans le chapitre 10, je m'intéresserai plus particulièrement aux vêtements karen et à leur propriétaire afin de mieux les définir. Pour faire émerger la singularité du vêtement karen je le comparerai au vêtement des autres *Chao Khao* dans le chapitre 11. Afin d'étudier les évolutions de la constitution et de la gestion des garde-robes karen, dans le chapitre 12, j'étudierai la place relative des vêtements karen et des vêtements non-karen.

Présentation du corpus : Les garde-robes karen dans les villages de Cho Lo Tai et Ban Khun Pae

L'inventaire des garde-robes karen est au cœur de mon travail. Comme le montre le tableau suivant, cette étude porte sur 143 personnes réparties entre Cho Lo Tai et Ban Khun Pae. La population étudiée est légèrement plus importante à Ban Khun Pae qu'à Cho Lo Tai. Toutefois les données sont suffisamment importantes et relativement proches pour que l'étude soit significative.

Tableau n°34 : Présentation de la population étudiée et du nombre de garde-robes enregistrées, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
	Ban Khun Pae	Cho Lo Tai	Total
Nombre d'hommes	38	30	68
Nombre de femmes	40	35	75
Nombre de personnes enregistrées dans le village	78	65	143
Nombre de garde-robes d'hommes	35	22	57
Nombre de garde-robes de femmes	36	30	66
Nombre de garde-robes enregistrées	71	52	123

L'inventaire des garde-robes n'a pas pu être dressé pour chacune des 143 personnes (20 personnes étaient absentes), l'étude porte donc sur 123 garde-robes. Cependant, parmi ces 123

garde-robes enregistrées, 4 sont vides de vêtements karen. Il s'agit de celles de deux hommes et de deux femmes. Il y a donc 119 garde-robes avec des vêtements karen dans lesquelles j'ai inventorié 1594 éléments. Ce nombre conséquent nous donne une première idée du vêtement karen pour ces deux villages.

Dans le tableau suivant j'ai réparti le contenu des garde-robes en fonction des différentes catégories énoncées par les Karen eux-mêmes, ainsi qu'en fonction de leur village d'origine et du sexe de leur propriétaire. Un premier groupe concerne les vêtements : les coiffes, tuniques courtes et longues et les sarongs. Le second groupe regroupe les autres pièces textiles utilisés par les Karen : les sacs et les draps / couvertures.

	Ban Khun Pae	Cho Lo Tai	Hommes	femmes	Total
Les coiffes	22	9	2	29	31
Les tuniques courtes	246	168	117	297	414
Les tuniques longues	22	37	2	57	59
Les sarongs	167	290	34	423	457
Les Draps / couvertures	11	9	0	20	20
Les sacs	178	435	107	506	613
Total	646	948	262	1332	1594

Le tableau n°35 indique que les garde-robes karen des femmes sont trois à quatre fois plus conséquentes que celles des hommes. Dans le corpus, le sac est l'élément le plus représenté. Le vêtement le plus porté par les hommes et les femmes est la tunique courte, même si le nombre de sarongs est très important dans les garde-robes féminines.

On retrouve dans les garde-robes des femmes les mêmes vêtements que dans celles des hommes. Les deux coiffes et les deux tuniques longues dans les garde-robes masculines sont anecdotiques en comparaison du nombre important de ces mêmes vêtements dans les garde-robes féminines. Ce déséquilibre dans les garde-robes pose la question d'un vêtement karen sexué. De la même manière, les draps / couvertures ne sont présents que dans les garde-robes féminines.

CHAPITRE 10 : CE QUE NOUS APPREND LE VÊTEMENT SUR SON PROPRIÉTAIRE

Si la typologie nous permet d'évoquer le vêtement karen, je souhaiterai à présent définir ce qui fait sa singularité en Thaïlande. Je déploierai dans ce chapitre les caractéristiques du vêtement karen, et ce qu'elles nous apprennent des Karen eux-mêmes. Cette thèse n'a pas pour objectif de cataloguer des vêtements, mais à travers eux de parler de ceux qui les portent, c'est pourquoi les informations sur les vêtements seront toujours croisées avec celles sur leurs propriétaires. Le vêtement karen est un langage dont je tenterai de comprendre la trame.

.I Le vêtement karen, un vêtement genré ?

Avant de parler exclusivement du vêtement karen, je consacrerai quelques lignes à la notion de genre en Thaïlande. L'administration reconnaît deux genres, masculin et féminin, que l'on voit apparaître sur les cartes d'identité. Mais un troisième genre est communément admis par les thaïlandais ; les *kathoey* (en thaï). D'après Cheera le dictionnaire de l'Académie Royale Thaïlandaise définit *kathoey* comme « *personne ayant à la fois le sexe masculin et le sexe féminin* » ou « *personne ayant l'esprit et la manière d'être opposé à son sexe d'origine* » (Cheera, 2010 : 158). En Thaïlande les *kathoey* constituent près de 2 % de la population.

Le troisième genre aura peu de résonance dans mon étude, du fait de l'absence de personnes transgenres ou homosexuelles dans mon corpus. Sur mon terrain, je n'ai rencontré qu'une seule personne qui corresponde à cette définition. Le jeune homme, Tchunpon, aide ses parents aux champs, mais rêve de devenir une femme. Il a demandé à sa mère de lui apprendre le tissage, et sait aujourd'hui monter un métier, tisser des sarongs et des sacs, mais aussi coudre et broder, des activités qui sont traditionnellement assignées uniquement aux femmes. A la maison, il s'habille aussi bien en homme qu'en femme. Il possède des vêtements de type occidentaux des deux sexes, mais seulement des vêtements karen masculins. Le futur de Tchunpon est incertain, il a un petit ami dans la région de Mae Hong Son, mais ils ne peuvent pas se marier¹⁴³. Sa relation n'est pas acceptée par son entourage. Sa mère n'aime pas cette relation entre deux garçons, car cela ne respecte pas les traditions. Elle n'est pas opposée à son travestissement et à ses occupations féminines, mais elle préférerait qu'il soit célibataire. Pour cette famille karen, le

¹⁴³ Jusqu'à récemment, le mariage entre deux personnes du même sexe était interdit en Thaïlande. Un projet de loi concernant les personnes de même sexe est à l'étude et devrait être présentée à l'Assemblée Nationale courant 2019.

statut thaï de *kathoey* n'est pas traditionnel ; il n'existe pas, dans la culture karen, de statut équivalent, ni de mot karen pour le décrire. D'autre part, les Karen n'envisagent pas le travestissement en vêtements karen. Bien qu'il en ait tissé une partie, les vêtements karen de Tchupon sont uniquement masculins. Il ne conçoit pas de tisser des vêtements qui ne correspondent pas à son sexe d'origine. Cette singularité n'apparaîtra pas dans la suite de ce chapitre, puisque les vêtements karen de Tchumpon sont en adéquation avec son sexe d'origine.

Répartition des vêtements dans les garde-robes en fonction du genre

Je questionnerai à présent la répartition des vêtements en fonction du genre du possesseur. Existe-t-il des vêtements que l'on ne retrouve que dans une garde-robe masculine ou féminine?

Contenu des garde-robes	Pour 57 Hommes	Pour 66 Femmes	Pour 123 personnes
Les coiffes	2	29	31
Les tuniques courtes	117	297	414
Les tuniques longues	2	57	59
Les sarongs	34	423	457
Les Draps / couvertures	0	20	20
Les sacs	107	506	613
Total	262	1332	1594

Hormis les draps / couvertures qui n'apparaissent que dans les garde-robes des femmes, les autres pièces sont partagées par les deux sexes. On note cependant une disproportion entre le nombre de vêtements possédés par les hommes (262) et les femmes (1332).

Les tuniques longues et les coiffes sont des éléments majoritairement féminins, à quelques exceptions que je détaillerai plus loin, mais il s'agit de situations rares et marginales. Les tuniques courtes, les sarongs et les sacs sont présents dans les garde-robes des deux sexes. Il n'existe donc pas de formes de vêtement genrés. La forme des tuniques, féminine et masculine, étant identique, quelles caractéristiques permettent de les dissocier ? En est-il de même pour les sarongs et les sacs ?

La langue karen, comme nous l'avons vu précédemment, possède des termes spécifiques pour distinguer les vêtements en fonction du genre. La tunique masculine, *hsei gauz* ou *hsei plo*, se distingue de la tunique féminine, *hsei kif*, *hsei soo* ou *hsei bef*. A Cho Lo Tai les tuniques courtes et longues de femme contiennent dans leur nom le terme *muf* qui se traduit par « femme ». De la même manière, le terme *hsei plo* désigne une tunique destinée exclusivement aux hommes. Au-delà des termes qui expriment le sexe, *plo*, « homme » et *muf*, « femme », existe-t-il d'autres paramètres distinctifs du genre dans la fabrication des vêtements ? Le mode de tissage, la longueur, les décors et les teintes attribuent-ils un genre au vêtement ?

Les hypothèses sur le tissage, les décors et le genre des vêtements

Dans les Andes, Teresa Gisbert (1987) et Sophie Desrosiers (2010), tout comme Kateryn March (1983) au Népal, constatent une différenciation des techniques de tissage dans la fabrication des vêtements destinés aux hommes et aux femmes. « *Les femmes portent la robe et ses variantes de telle manière que les fils formant le décor sont orientés horizontalement à l'opposé des hommes qui, comme on l'a vu précédemment, revêtent le plus souvent tuniques ou ponchos avec la chaîne verticale* » (Desrosiers, 2010 : 273). Dans ces régions les vêtements des hommes sont ainsi associés à des décors verticaux et ceux des femmes à des décors horizontaux. En m'appuyant sur ces travaux, j'ai voulu tester cette hypothèse pour les Karen. Cette théorie d'un décor horizontal féminin et d'un décor vertical masculin s'applique-t-elle également aux vêtements karen ? Les décors produits par les fils de chaîne sont-ils spécifiquement des décors destinés aux hommes et les décors produits par les fils de trame des décors féminins ? Dans mon analyse, les décors créés par le tissage seront envisagés d'un point de vue technique, puis dans un second temps du point de vue du porté du vêtement.

Comme nous l'avons vu dans les chapitre 8 et 9, le tissage crée des « décors de chaîne » et des « décors de trame ». En se plaçant du point de vue de la tisserande, sur le métier à tisser, les « décors de chaîne » sont orientés verticalement et les « décors de trame » sont orientés horizontalement. Cependant, il est nécessaire de préciser qu'il existe une différence d'orientation des décors, une fois le vêtement porté. Dans le cas des tuniques karen, l'orientation du tissu est conforme au sens dans lequel il a été tissé puisque la chaîne est à la verticale et la trame à l'horizontale. Au contraire pour les sarongs, les lés sont assemblés horizontalement, les « décors de chaîne » sont donc portés à l'horizontale et les « décors de trame » se retrouvent à la verticale.

Afin de vérifier si on peut établir une corrélation entre le sens du tissage et le genre du porteur du vêtement, j'ai ventilé mon corpus en fonction du sens du tissage des « décors de chaîne », des « décors de trame », et des « décors de chaîne et trame ». Je m'intéresserai dans un premier temps aux tuniques, le vêtement le plus partagé par les hommes et les femmes, à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai. Dans un second temps j'appliquerai la même analyse aux sarongs et aux sacs.

Confrontation des hypothèses au corpus ; les tuniques

Les tuniques courtes : Sur les 414 tuniques courtes répertoriées, j'ai éliminé de l'analyse les types ne permettant pas de discriminer les décors de chaîne, de trame ou de chaîne et trame :

- T0, tuniques courtes indéterminées, soit 16 tuniques d'hommes et 46 de femmes.

- T22, tuniques courtes coupées, et comprenant 5 pièces féminines.

Le corpus étudié porte donc sur 347 pièces.

Dans le tableau n°37 je m'intéresserai uniquement aux tuniques ne comportant que des décors de chaîne, ce qui ne concerne que quatre types de tuniques courtes.

Tableau n°37 : Répartition genrée des tuniques courtes à décors de chaîne, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de tunique		Hommes	Femmes
T1	droit-fermé, court, une pièce, décors chaîne, fond rouge	3	0
T2	droit-fermé, court, une pièce, décors chaîne, fond clair	5	0
T10	droit-fermé, court, deux pièces, décors chaîne, fond rouge	15	1
T11	droit-fermé, court, deux pièces, décors chaîne, fond clair	11	0
Total		34	1

On remarque dans ce tableau que les tuniques à décors de chaîne se trouvent majoritairement dans les garde-robes masculines. On observe une seule tunique du type T10 dans une garde-robe féminine. Sa présence trouve son explication dans les entretiens menés dans les foyers. Plusieurs femmes ont mentionné qu'une partie de leur garde-robe ne leur était pas personnelle. Elles conservent des vêtements neufs pour leur époux, et d'autres pour leurs enfants à l'occasion de leur futur mariage. Je qualifierai ces vêtements d'inactifs ou en transition.

Le vêtement de type T10 est une tunique masculine que Waneda a mis de côté pour son époux. Ce vêtement est donc un vêtement karen masculin en transit dans une garde-robe de femme, et doit donc être réintégré dans les vêtements caractéristiques masculins. L'ensemble des tuniques courtes à décors de chaîne sont donc des vêtements destinés à des hommes.

Nous venons de voir que les tuniques pourvues d'un décor de chaîne sont exclusivement réservées aux hommes. Dans le prolongement de l'hypothèse de départ je m'intéresse à présent aux tuniques courtes ne comportant que des décors de trame afin de voir à qui elles sont destinées.

Tableau n°38 : Répartition genrée des tuniques courte à décors de trame, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de tunique		Hommes	Femmes
T3	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, fond rouge	1	1
T4	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, fond sombre	0	15
T5	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, fond clair	0	10
T8	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, broderie simple, fond sombre	0	1
T12	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple et de graines, fond clair	0	3
T13	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, fond blanc	0	1
T14	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, fond clair	0	1
T15	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, fond sombre	0	126
T18	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple, fond sombre	0	5
T19	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie de graines, fond sombre	0	17
T20	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple et de graines, fond sombre	0	47
Total		1	227

Le tableau n°38 met en évidence que les tuniques à décor de trame se retrouvent majoritairement dans les garde-robes féminines, à une seule exception. La tunique de monsieur Tisayni, de type T3, ne lui était pas initialement destinée. Elle avait été tissée pour sa fille, par sa future belle-mère, à l'occasion de son mariage. La mariée, n'aimant pas ce vêtement, l'a donné à

son père. Ce vêtement, destiné à une femme en raison des décors de trame, a pu être transmis à un homme en raison de sa couleur rouge. Cette explication nous permet de confirmer, pour cette tunique, l'hypothèse selon laquelle le décor de trame est destiné aux femmes. Si Monsieur Tisayani a justifié la présence de ce vêtement dans sa garde-robe par sa couleur, il existe néanmoins une différence évidente entre les deux tuniques de ce type. En regardant les photos on voit bien que la tunique de femme (voir annexe n°22.a) comporte une large plage de décors de trame, alors que la tunique destinée à la jeune mariée (voir annexe n°22.b), mais portée par son père, n'est décorée que de deux fines lignes de décors de trame. On peut donc penser qu'il existe une notion de « densité » dans les décors. Je pose l'hypothèse qu'une faible densité de décors de trame permet à un homme de porter ce type de vêtement. Au contraire, une tunique à forte densité de décors de trame ne peut être portée que par une femme. J'utiliserai ce critère de densité, à chaque fois que le contexte le demandera, pour la suite de mon analyse.

Il convient à présent de regarder les tuniques restantes, celles qui associent les décors de chaîne et de trame, et celles uniquement décorées par la broderie. Dans certains cas, peu nombreux, le tissage ne crée pas de décor. Les femmes utilisent donc la broderie pour décorer le vêtement. Ces tuniques, de type T9 (1 exemplaire) et T21 (8 exemplaires), sont exclusivement présentes dans les garde-robes des femmes. Afin de poursuivre mon raisonnement, je m'intéresserai à présent aux décors formés par la chaîne et par la trame.

Tableau n°39 : Répartition genrée des tuniques courtes à décor chaîne et trame, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de tunique		Hommes	Femmes
T6	droit-fermé, court, une pièce, décors chaîne et trame, fond rouge	3	0
T7	droit-fermé, court, une pièce, décors chaîne et trame, fond clair	4	1
T16	droit fermé, court, deux pièces, décors chaîne et trame, fond rouge	49	6
T17	droit fermé, court, deux pièces, décors chaîne et trame, fond clair	10	2
Total décors chaîne et trame		66	9

Comme le montre le tableau n°39, les tuniques associant les décors de chaîne et trame sont majoritairement masculines, à neuf exceptions près (T7, T16 et T17). Je vais examiner la présence de ces tuniques dans les garde-robes féminines et les justifier quand cela est possible.

Sur les cinq tuniques de type T7, deux ont été données par le Père Prodhomme, prêtre des MEP, il y a déjà plusieurs années aux étudiants et étudiantes de la mission. Il s'agissait pour le

missionnaire d'offrir à tous les enfants du centre une tunique commune, d'inspiration karen. Au départ ces tuniques appartenaient à deux jeunes filles. L'une d'elles l'a donnée à son petit frère et l'autre l'a stockée. On peut supposer que cette tunique atypique pensée par le prêtre missionnaire ne répond pas aux critères, implicites ou explicites, qui permettraient à une jeune fille de la porter au village. En ce qui concerne les six tuniques de type T16 se trouvant dans des garde-robes féminines, elles sont toutes destinées à des hommes. Elles sont stockées par quatre femmes différentes, pour leur fils, leur mari ou leur futur gendre jusqu'à ce qu'ils les intègrent dans leur propre garde-robe.

Le type T17 apparaît en deux exemplaires dans une garde-robe de femme. En regardant les photos (voir annexe n°36) on distingue nettement les tuniques des femmes de celles des hommes. Les deux tuniques de femmes sont de couleur claire, décorées d'un décor chaîne et trame. Elles appartiennent à une adolescente et une veuve. La première a été tissée par la mère de Tchanira, collégienne, qui dit pouvoir la porter « *car sa couleur est claire* ». L'autre tunique est portée par Paelae, veuve âgée de plus de cinquante ans, qui l'a tissée trente ans auparavant. Ici la finesse des rayures (décor de chaîne) pose question. S'agit-il réellement d'un décor de chaîne, d'une variante stylistique ou d'un problème technique ? L'observation montre que la largeur des rayures sur les tuniques d'hommes est plus importante que dans ce cas particulier. Il s'agit peut-être d'une tunique d'homme comportant des erreurs de réalisation, rayures trop fines, mais dont la couleur claire a permis de l'attribuer à une femme.

Sur les 75 tuniques courtes à décors de chaîne et trame, seules deux, de type T17, sont réellement portées par des femmes. Les sept autres tuniques courtes attribuées à des femmes sont en fait stockées pour des hommes. Il est donc possible de conclure que les décors chaîne et trame sont à destination masculine, au même titre que les décors de chaîne seuls, comme vu ci-dessus. La seule présence du décor de chaîne semble donc déterminer l'affectation et indiquer une destination masculine du vêtement. Les tuniques courtes à décor chaîne trame portées par des femmes, sont des cas exceptionnels que leurs porteurs justifient toujours par la teinte du vêtement. J'approfondirai cette question, lors de l'étude des couleurs, pour montrer que la couleur est également un critère de genre dans le vêtement karen.

Les tuniques courtes : verticalité pour les hommes et horizontalité pour les femmes

Comme nous venons de le voir, la présence de décors de chaîne attribue, de fait, une tunique courte à un homme. Dans les cas où un décor de chaîne est associé au décor de trame, ce dernier couvre toujours une zone restreinte, par rapport au décor de chaîne. Une fois portée la tunique karen masculine dessine des rayures verticales. Les décors de trame n'apparaissent que dans un second temps.

De la même manière, les tuniques des femmes karen présentent des décors de trame, horizontaux. Ils sont présents dans la partie inférieure des tuniques courtes. Les décors de trame recouvrent toujours une zone plus importante sur les tuniques des femmes que sur celles des hommes.

Les décors de chaîne semblent primer sur les décors de trame dans l'attribution genrée d'un vêtement. Il convient de rappeler que le décor de chaîne est mis en œuvre dès l'ourdissage, et qu'il s'agit d'une étape irréversible. Une tunique mise en œuvre pour un homme ne peut donc être tissée pour une femme, et réciproquement. Le tissage détermine donc le genre d'un vêtement par l'orientation des décors. Chez les Karen les hommes sont donc associés à des décors verticaux, et les femmes à des décors horizontaux.

Les tuniques longues

Les résultats obtenus pour les tuniques courtes sont-ils transposables aux tuniques longues ? Sur les 59 tuniques longues comptabilisées à l'origine, j'ai éliminé de l'analyse le type indéterminé T23 (3 exemplaires), ainsi que les vêtements coupés T31 (3 exemplaires). Mon corpus compte donc 53 pièces.

Tableau n°40 : Répartition genrée des tuniques longues à décors de chaîne et de trame, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de tunique		Hommes	Femmes
T25	droit-fermé, long, une pièce, décors trame, fond blanc	0	14
T26	droit fermé, long, deux pièces, décors trame, fond blanc	0	28
T27	droit fermé, long, deux pièces, décors trame, fond clair	0	6
Total décors trame		0	48
T24	droit-fermé, long, une pièce, décors chaîne et trame, fond blanc	0	6
T28	droit fermé, long, deux pièces, décors chaîne et trame, fond rouge	1	0
T29	droit-fermé, long, deux pièces, décors chaîne et trame, fond clair	0	1
Total décors chaîne trame		1	7
Total		1	55

A travers ce tableau on constate que les tuniques longues sont essentiellement féminines, une seule appartient à un homme. Il s'agit pour la plupart de vêtements à décor de trame, hormis la tunique longue masculine qui comporte des décors chaîne et trame. Les trois autres tuniques longues aux décors chaîne et trame se trouvant dans des garde-robes féminines ne respectent pas les règles d'attribution chaîne et trame mises en évidence précédemment.

Les tuniques de type T24 (voir annexe n°27.d) appartiennent à des jeunes filles ayant résidé dans un pensionnat des MEP. Comme pour les tuniques courtes vues précédemment (de type T7, voir annexe n°23.d), le Père Prodhomme a fait réaliser ces tuniques longues d'inspiration karen, à décors chrétiens (croix) et pour lesquelles les règles d'utilisation du décor chaîne trame n'ont pas été respectées.

La tunique T29 (voir annexe n°29.a) est un modèle unique dans mon inventaire. Elle est portée par Maesa, petite fille d'une dizaine d'années de Cho Lo Tai. Constituée de deux lés, cette tunique ne présente pas une alternance de larges rayures de couleurs comme les tuniques masculines, mais des rayures bleues foncées séparées par de fines rayures de couleurs différentes.

Les tuniques ; un ourdissage du genre

En s'appuyant sur cette analyse des tuniques courtes et longues, on peut attester qu'il existe un rapport entre le sens de tissage et le genre de la personne à qui ces tuniques sont destinées. D'une manière générale, les décors de chaîne sont affectés à des tuniques masculines, et ceux de trame à des tuniques féminines. En effet, sur l'ensemble des 400 tuniques courtes et longues, seuls trois cas font exception. L'utilisation de la combinaison de décors chaîne et trame permet de légères variations. L'opposition marquée entre décor de chaîne masculin et décor de trame féminin que l'on constate dans le décor des tuniques karen, est-elle également présente dans une autre pièce importante du vestiaire karen, le sarong ? C'est la question à laquelle je vais répondre à présent.

Confrontation des hypothèses au corpus ; les sarongs

Avant toute chose il faut rappeler que j'ai inventorié très peu de sarongs masculins sur mon terrain. A Ban Khun Pae les hommes ne portent et ne possèdent pas de sarongs. Mon corpus a donc été établi à partir des garde-robes des hommes de Cho Lo Tai. Je reviendrai ultérieurement sur les raisons de cette différence vestimentaire entre les hommes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.

Les sarongs : Comme je l'ai expliqué précédemment, le sens du tissu des sarongs est inversé entre le moment où il se trouve sur le métier et celui où il est porté. Au cours du tissage du sarong, la chaîne est positionnée « verticalement », et elle se retrouve à l'horizontale une fois portée. De la même manière, la trame, horizontale sur le métier, se retrouve à la verticale sur le vêtement. Contrairement à ce que j'ai observé pour les tuniques, pour les sarongs les « décors de chaîne » produisent des décors horizontaux et les « décors de trame » des décors verticaux.

Afin de comparer les données sur les sarongs, j'ai éliminé de mon corpus les sarongs pour lesquels les informations étaient incomplètes, c'est-à-dire les sarongs indéterminés, soit 14 sarongs d'hommes et 143 de femmes et les sarongs coupés, comprenant 28 pièces féminines. Le corpus étudié porte donc sur 272 pièces. J'appliquerai aux sarongs le même processus analytique que celui suivi précédemment pour les tuniques. Dans un premier temps je regarderai les décors de chaîne, les décors de trame et enfin les décors restants.

Tableau n°41 : Répartition genrée des sarongs à décors de chaîne et d'ikat, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de sarong		Hommes	Femmes
S1	droit-fermé, long, une pièce, décors chaîne	5	0
S7	droit-fermé, long, une pièce, décors dominante chaîne	14	1
Total décors chaîne		19	1
S5	droit-fermé, long, une pièce, décors chaîne et Ikat	0	15
S10	droit-fermé, long, deux pièces, décors chaîne et Ikat	0	116
Total décors chaîne et ikat		0	131
Total		19	132

Les 151 sarongs à décor de chaîne étudiés dans le tableau n°41 ont été répartis selon le genre. On constate qu'il s'agit principalement de sarongs féminins. Il faut néanmoins nuancer ce chiffre car parmi les 132 sarongs féminins à décors de chaîne, 131 sont en réalité à décor de chaîne et d'ikat. Au vu de ces chiffres on peut en déduire que l'utilisation de l'ikat de chaîne est réservée aux femmes. Les hommes ne possèdent en effet aucun sarong de ce type. Parmi les sarongs masculins répertoriés, les décors analysés relèvent exclusivement des décors de chaîne. Un seul sarong de ce genre (de type S7) se trouve dans la garde-robe d'une femme, Nosoi, qui le stocke pour son futur gendre.

On peut se demander si, en dehors du décor d'ikat qui genrifie le sarong, il existe d'autres facteurs susceptibles de distinguer un sarong d'homme de celui d'une femme. D'après les photos des inventaires on constate que le type S1 (voir annexe n°30.a) comporte plusieurs larges rayures en lisière et / ou au centre du sarong ; alors que sur les sarongs de type S7 (voir annexe n°31.c) le décor est constitué de fines rayures. Sur les sarongs masculins le décor de chaîne occupe une zone, plus ou moins définie, dans la largeur du lé. Au contraire, pour les sarongs féminins, les zones sont davantage délimitées. Les sarongs de type S5 (voir annexe n°31.a) sont composés de trois zones, une grande zone centrale, et deux plus petites au niveau des lisières. Les sarongs de type S10 (voir annexe n°32.b) comportent de nombreuses bandes d'ikat séparées par des rayures. Ces deux types de sarongs, à décors de chaîne et d'ikat, sont des constructions typiquement féminines. On retrouve le même genre d'agencement dans les sarongs à décors de trame qui, comme le montre le tableau suivant sont exclusivement féminins.

Tableau n°42 : Répartition genrée des sarongs à décors de trame, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de sarong		Hommes	Femmes
S2	droit-fermé, long, une pièce, décors trame	0	38
S3	droit-fermé, long, une pièce, décors dominante trame	0	8
S6	droit-fermé, long, une pièce, décors trame et Ikat	0	13
S8	droit-fermé, long, deux pièces, décors trame	0	1
S12	droit fermé, long, trois pièces, décors trame	0	50
S13	droit fermé, long, trois pièces, décors trame et Ikat	0	6
Total		0	116

Comme on peut le voir dans le tableau n°42, la présence d'ikat n'est pas le seul élément déterminant dans l'attribution d'un genre au sarong. Les décors de trame sont caractéristiques des sarongs féminins. Dans le tableau suivant je m'intéresserai aux sarongs à décors de chaîne et de trame, et ceux exclusivement décorés d'ikat. Ces sarongs ne concernent que cinq pièces dans mon corpus.

Tableau n° 43 : Répartition genrée des sarongs à décors de chaîne et trame et d'ikat seul, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de sarong		Hommes	Femmes
S11	droit-fermé, long, une pièce, décors chaîne et trame	1	0
Total de sarongs non décoré et chaîne et trame		1	0
S4	droit-fermé, long, une pièce, décors Ikat	0	1
S9	droit-fermé, long, deux pièces, décors Ikat	0	3
Total de sarongs a décors ikat		0	4
Total		1	4

Les résultats présentés dans le tableau n°43 sont cohérents avec le reste de l'analyse des sarongs. Le seul sarong à décors chaîne et trame répertorié est attribué à un homme. Au contraire, ceux décorés d'ikat sont destinés aux femmes. En cela le tableau montre l'importance des décors de chaîne dans l'attribution d'un genre aux sarongs, comme c'est le cas pour les tuniques.

Les sarongs ; le sens du fil, l'ikat, un fil genré à contre sens

Comme nous venons de le voir, les décors des sarongs suivent les mêmes règles que ceux des tuniques. Les sarongs tissés avec des « décors de chaîne » et des « décors de chaîne et trame » sont destinés aux hommes, et ceux tissés avec des « décors de trame » sont destinés aux femmes. Toutefois la présence du fil d'ikat, monté en fil de chaîne, montre une dérogation à ces règles.

Bien que toujours utilisé en fil de chaîne, l'ikat karen n'est pas à proprement parler un décor de chaîne. Rappelons que l'ikat est une technique où le décor précède le tissage. Le tissage révèle le décor mais ne le crée pas. L'ikat n'est pas uniquement une manière de décorer le vêtement, mais il détermine le destinataire du vêtement. Je n'ai inventorié aucun vêtement « ikaté » dans les garde-robes masculines j'en déduis donc que ce décor est exclusivement réservé aux femmes. L'usage de l'ikat n'est pas le seul élément déterminant dans l'attribution du genre au sarong.

Il faut rappeler que les lés de tissu utilisés dans la confection de sarongs ne sont pas orientés dans le même sens que ceux utilisés pour les tuniques. Dans les tuniques, les lés sont orientés verticalement, la chaîne se trouvant donc à la verticale et la trame à l'horizontale. Pour les sarongs, les lés sont orientés horizontalement ; la chaîne se trouve donc à l'horizontale et la trame à la verticale. On pourrait penser que cette rotation du vêtement impacte le vêtement visuellement, et que la verticalité masculine et l'horizontalité féminine ne sont plus respectées. C'est en effet le cas pour les sarongs d'homme, mais le faible nombre de sarongs masculins répertoriés, dans un seul village, ne permet pas d'en tirer plus de conclusions. En revanche, pour les sarongs féminins l'horizontalité, évoquée à propos des tuniques, est respectée.

En effet, le mode de tissage des sarongs impacte fortement l'orientation des décors. Les sarongs tissés sur des métiers à dossières sont constitués de deux ou trois lés de tissus étroits, orientés horizontalement. Dans les villages les fils d'ikat de chaîne sont tissés sur une longue bande étroite. A la tombée du métier cette bande est coupée en deux et les deux lés sont assemblés lisières contre lisières, comme on peut le voir dans la figure n°11. Les décors d'ikat se retrouvent donc à l'horizontale et créent une rythmique. Les décors de trame se trouvent généralement sur les sarongs composés de trois lés. Dans cette situation, une attention particulière est accordée au lé central qui est décoré de motifs de trame de bout en bout. Deux lés aux décors plus simples lui sont associés au dessus et en dessous. L'alternance des lés, orientés horizontalement, fait apparaître un décor horizontal comme on peut le voir dans les sarongs de

type S12 (voir annexe n°32.d). On peut donc dire que le sarong féminin, quel que soit le type de décor utilisé, respecte le principe d'horizontalité, à la fois techniquement et visuellement.

Le sens du tissage dans les coiffes et les sacs

J'ai cherché à comprendre si les règles concernant le sens du tissage étaient récurrentes dans l'ensemble du vestiaire karen. C'est pourquoi je me suis également intéressée aux coiffes et aux sacs. La faible quantité de coiffes rendait leur analyse non pertinente. En effet le corpus ne comprend qu'une coiffe d'homme et six de femmes. En revanche, le grand nombre de sacs permet de poser la question. J'ai toutefois dû réduire le corpus. Sur les 613 sacs répertoriés, j'ai éliminé de l'analyse les types suivants : ceux considérés comme indéterminés, S0 (soit 51 sacs d'homme et 270 sacs de femmes), les sacs coupés (1 pièce masculine et 2 pièces féminines), ainsi que les 180 pièces stockées pour la famille par les femmes, sacs pour lesquels il était impossible de déterminer la destination. Le corpus étudié porte donc sur 109 pièces.

Tableau n°44 : Répartition genrée des sacs, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de sac		Hommes	Femmes
Sa1	droit-fermé, une pièce, décors de chaîne	26	24
Sa2	droit-fermé, une pièce, décors de trame	2	3
Sa3	droit-fermé, une pièce, décors de chaîne et trame	23	29
Sa4	droit-fermé, une pièce, non décoré	1	1
Total		52	57

Les données du tableau n°44 ne permettent pas de dégager une tendance de la répartition des sacs selon le type et le genre. Les sacs aux décors de chaîne, décors de trame, et décors de chaîne et trame sont destinés indifféremment aux hommes et aux femmes. Les règles d'attribution du genre s'appliquent uniquement aux vêtements et non aux accessoires.

Le tissage a-t-il un sens dans le vêtement karen ?

La théorie mise en évidence par Desrosiers, Gisbert et March dans les Andes et au Népal associait, dans les vêtements, les hommes aux décors verticaux et les femmes aux décors horizontaux. Je m'interrogeais au début de ce texte sur l'application d'une telle théorie au

vêtement karen. L'étude des vêtements karen nécessitait pour répondre à ce questionnement une étude du genre des vêtements. J'ai donc observé de quelle manière étaient réalisés les décors par les fils de chaîne ou les fils de trame, puis le sens dans lequel ils étaient portés.

Dans mon étude, l'attribution d'un genre relève d'abord d'un aspect technique. En effet, c'est au moment de l'ourdissage du métier que le genre du vêtement est défini. Cette étape, irréversible, fixe le genre du vêtement et détermine si le vêtement est destiné à un homme ou à une femme. Comme nous venons de le voir, d'un point de vue technique, l'ensemble des vêtements, tuniques courtes, tuniques longues et sarongs, respecte les mêmes règles implicites d'attribution du genre. Les vêtements destinés aux hommes sont décorés de motifs de chaîne et ceux des femmes de motifs de trame. Une petite latitude est possible grâce à la combinaison des deux. Les vêtements aux décors chaîne et trame peuvent être portés aussi bien par les femmes que par les hommes, bien que dans la plupart des cas le décor de chaîne prime sur celui de trame, c'est à dire que les vêtements aux décors chaîne et trame sont davantage portés par les hommes que par les femmes. Techniquement, la verticalité masculine et l'horizontalité féminine du vêtement correspondent à ce qui a été observé dans les Andes et au Népal.

Les décors des vêtements féminins sont orientés à l'horizontale, et ceux des vêtements masculins à la verticale, hormis les sarongs masculins, non représentatifs, qui dérogent à cette règle. Les décors d'ikat, bien que montés en chaîne, sont admis dans les sarongs féminins car ils sont orientés horizontalement une fois portés. L'observation des silhouettes karen établit la validité de l'hypothèse selon laquelle il existe une verticalité du vêtement masculin et une horizontalité du vêtement féminin chez les Karen. On remarquera toutefois qu'il n'existe aucun terme karen pour parler de ces particularités du vêtement karen, et personne n'a abordé cette question durant les entretiens. Ce concept n'est pas formalisé dans le langage karen.

Couleurs et teintes du vêtement karen dans l'attribution du genre

La langue karen suggère que les couleurs dominantes des vêtements permettent de les assigner à un genre. Les tuniques d'homme, *hsei gauz*, se distinguent par leur couleur rouge. Pour les femmes on trouve deux mentions de couleur : *hsei soo*, la tunique noire et *hsei wa*, la tunique blanche. Ces catégories emic ont-elles une réalité dans les garde-robes ?

Si dans la traduction actuelle de la langue karen, Seguinotte (2007), et les Karen eux-mêmes parlent de couleurs, la réalité que recouvrent ces termes laisse à penser que le terme de teintes est plus approprié. Selon Spiewack « *les mots désignant les couleurs sont des verbes*

*descriptifs dont l'éventail est très large [...] « être rouge », ne fait pas référence à une couleur unique mais à n'importe quelle couleur entre l'orange et le pourpre » (2006 :11). Ces nuances sont obtenues, chez les Karen, par la teinture du fil avec le bois du *Hkwau*, ou en utilisant les feuilles du buisson *S'nyagaû*. De la même manière, « être noir » peut être assimilé à n'importe quelle nuance de bleu, vert ou noir. Ces teintes correspondent aux couleurs obtenues par les « plantes à bleu ». Les vêtements rouges, *gauz*, et noir, *soo*, se réfèrent à un traitement tinctorial reconnu dans la tradition karen. En revanche, il faut entendre les vêtements blancs, *wa*, comme étant des vêtements n'ayant pas subi de traitement tinctorial, et donc plutôt écrus que blancs¹⁴⁴.*

Dans ma typologie, j'ai défini quatre groupes de teintes, que l'on désignera par « couleurs » dans la suite de ce texte par souci de lisibilité. Il s'agit du blanc - qui équivaut à une absence de teinture du fil – (voir annexes n°18.a et b), du rouge - obtenu par teinture à chaud – (voir annexes n°18.c et d), des couleurs sombres - obtenues par teinture à froid de plantes indigofères – voir annexe n°19) et des couleurs claires - les teintures non-traditionnelles – (voir annexe n°20). Il n'existe pas de terme karen pour désigner ce dernier groupe.

Comme le montre le vocabulaire karen, les seuls vêtements caractérisés par la couleur sont les tuniques. La couleur n'est d'ailleurs pas un critère que j'ai retenu dans la typologie des sarongs. C'est pourquoi j'ai limité mon analyse du genre et de la couleur au corpus de tuniques. Du corpus initial de 473 tuniques (414 courtes et 59 longues) ont été retranchées les tuniques non identifiées : T0 (62 exemplaires) et T23 (3 exemplaires) et les coupées : T22 (5 exemplaires) et T31 (3 exemplaires). Le corpus sur lequel je travaille comprend donc un ensemble de 400 pièces. J'ai ventilé mon corpus entre ces quatre catégories. Le tableau n°45 concerne uniquement les tuniques à fond blanc.

¹⁴⁴ Aujourd'hui les Karen utilisent du fil mercerisé qui peut être blanchi, ce qui induit un vêtement plus blanc.

Tableau n°45 : Répartition genrée des tuniques à fond blanc, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

Type de tunique		Hommes	Femmes
T24	droit-fermé, long, une pièce, décors chaîne et trame, fond blanc	0	14
T25	droit-fermé, long, une pièce, décors trame, fond blanc	0	14
T26	droit fermé, long, deux pièces, décors trame, fond blanc	0	28
T31	Coupé-fermé, long, fond Blanc	0	1
T13	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, fond blanc	0	1
Total		0	46

On constate, à travers les données du tableau n°45, que les tuniques de couleurs blanches, non teintées, concernent uniquement le vestiaire féminin. Les vêtements blancs représentent 11,5 % des tuniques des 400 pièces. Les autres catégories de vêtements à fond rouge, sombres et clairs sont plus conséquents.

Tableau n°46 : Répartition genrée des tuniques à fond rouge, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

Type de tunique		Hommes	Femmes
T28	droit fermé, long, deux pièces, décors chaîne et trame, fond rouge	1	0
T1	droit-fermé, court, une pièce, décors chaîne, fond rouge	3	0
T3	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, fond rouge	1	1
T6	droit-fermé, court, une pièce, décors chaîne et trame, fond rouge	3	0
T10	droit-fermé, court, deux pièces, décors chaîne, fond rouge	15	1
T16	droit fermé, court, deux pièces, décors chaîne et trame, fond rouge	49	6
Total		72	8

Les tuniques, dont le fond est à dominante rouge, sont majoritairement présentes dans les garde-robes masculines, et représentent 20 % des 400 pièces.

Sur les 8 exemplaires présents dans les garde-robes de femmes, sept (T16 et T10) sont des tuniques stockées, en transit, comme vu précédemment. Elles doivent donc être réattribuées à des hommes. Concernant les tuniques, la couleur rouge relève du vêtement masculin.

En revanche, les deux tuniques T3, portées par un homme et par une femme, étaient initialement tissées pour des femmes. Celle qui se trouve aujourd'hui dans la garde-robe d'un

homme lui a été transmise par sa fille car « *elle ne l'aimait pas* ». Il justifie ce don par la teinte rouge du vêtement. En ce sens, le type T3 est un type hybride puisqu'il conjugue à la fois un décor de trame, féminin, et une couleur rouge, masculine. Le tableau suivant concerne les tuniques à fond sombres.

Tableau n°47 : Répartition genrée des tuniques à fond sombre, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de tunique		Hommes	Femmes
T4	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, fond sombre	0	15
T8	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, broderie simple, fond sombre	0	1
T15	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, fond sombre	0	126
T18	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple, fond sombre	0	5
T19	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie de graines, fond sombre	0	17
T20	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple et de graines, fond sombre	0	47
T21	droit fermé, court, deux pièces, broderie simple et de graines, fond sombre	0	8
Total		0	219

Les tuniques à fond de couleurs sombres apparaissent exclusivement dans les garde-robes féminines du tableau n°47. Elles représentent 54 % des 400 pièces. La catégorie des tuniques à fond sombre est la plus représentée dans le vestiaire karen.

Comme le montre le tableau suivant, les tuniques à fond clair sont réparties de manière homogène entre les hommes et les femmes. 7,5 % des tuniques de couleurs claires sont masculines et 6,25 % sont féminines. La couleur ne semble pas être ici un critère discriminant. Néanmoins, l'affectation du genre est en adéquation avec les critères de décors de chaîne et de trame étudiés précédemment.

Tableau n°48 : Répartition genrée des tuniques à fond clair, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type de tunique		Hommes	Femmes
T27	droit fermé, long, deux pièces, décors trame, fond clair	0	6
T29	droit-fermé, long, deux pièces, décors chaîne et trame, fond clair	0	1
T2	droit-fermé, court, une pièce, décors chaîne, fond clair	5	0
T5	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, fond clair	0	10
T7	droit-fermé, court, une pièce, décors chaîne et trame, fond clair	4	1
T9	droit-fermé, court, une pièce, broderie simple, fond clair	0	1
T11	droit-fermé, court, deux pièces, décors chaîne, fond clair	11	0
T12	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple et de graines, fond clair	0	3
T14	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, fond clair	0	1
T17	droit fermé, court, deux pièces, décors chaîne et trame, fond clair	10	2
Total		30	25

La langue karen décrit les vêtements karen en fonction de la teinture qui leur a été, ou non, appliquée, ainsi *hsei wa*, la tunique blanche, *hsei gauz*, la tunique rouge, *hsei mo soo*, la tunique noire. L'analyse de la couleur de fond des tuniques met en évidence une répartition genrée des tuniques en fonction de la couleur. Les tuniques non teintées, blanches, et celles aux teintées sombres sont portées par les femmes. Les tuniques des hommes sont de couleur rouge. Les critères d'attribution d'un genre au vêtement karen relèvent d'un système implicite, où aucune dérogation n'a été constatée. Les Karen ne formalisent pas des règles qui leur semblent aller de soi et qui font partie de la tradition. Seule l'association d'une couleur à un genre apparaît clairement dans le discours karen sur le vêtement. L'accession à des colorants chimiques permet l'émergence de nouvelles teintures que j'ai appelées « claires ». Ces teintures offrent plus de variétés, mais ne trouvent pas de termes équivalents dans le vocabulaire karen. De plus, elle ne répondent pas à la logique de genre énoncée précédemment. Les tuniques aux teintures claires sont portées indifféremment par les hommes et par les femmes. Le choix des teintures claires, « non-traditionnelles », ne relève plus d'un système socialement accepté, mais d'un choix personnel.

Les décors du vêtement karen dans l'attribution du genre

Après avoir observé la manière dont les décors créés par le tissage (décors de chaîne et de trame) et les couleurs déterminent le genre d'un vêtement, je m'intéresserai à présent aux décors de broderie et d'ikat. Le tableau n°49 montre le genre des personnes qui portent les vêtements décorés de broderie ou d'ikat. On trouve dans ce tableau aussi bien des tuniques que des sarongs.

Tableau n°49 : Répartition genrée des vêtements décorés de broderie ou d'ikat, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai			
Type des tuniques et des sarongs		Hommes	Femmes
T9	droit-fermé, court, une pièce, broderie simple, fond clair	0	1
T8	droit-fermé, court, une pièce, décors trame, broderie simple, fond sombre	0	1
T21	droit fermé, court, deux pièces, broderie simple et de graines, fond sombre	0	8
T18	T18 droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple, fond sombre	0	5
T12	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple et de graines, fond clair	0	3
T20	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie simple et de graines, fond sombre	0	47
T19	droit-fermé, court, deux pièces, décors trame, broderie de graines, fond sombre	0	17
S5	Droit-fermé, long, une pièce, décors chaîne et Ikat	0	15
S4	Droit-fermé, long, une pièce, décors d'Ikat	0	1
S6	Droit-fermé, long, une pièce, décors trame et Ikat	0	13
S10	Droit-fermé, long, deux pièces, décors chaîne et Ikat	0	116
S9	Droit-fermé, long, deux pièces, décors d'Ikat	0	3
S13	Droit-fermé, long, trois pièces, décors trame et Ikat	0	6
Total		0	236

Le tableau n°49 confirme que les vêtements comportant un décor de broderie, de broderie de graines ou d'ikat se trouvent uniquement dans les garde-robes des femmes. Ces techniques décoratives - broderie, broderie de graines et ikat - sont donc exclusivement associées au vêtement féminin. En revanche, si la broderie, simple ou de graines, est réservée à la décoration

des tuniques, l'usage de l'ikat se limite aux sarongs. D'une manière générale, les vêtements féminins sont davantage décorés et de manière plus complexe que ceux des hommes. Alors que les tuniques des hommes ne sont décorées que par le tissage, celles des femmes cumulent plusieurs techniques de tissage et de broderie sur des surfaces plus importantes et avec des décors plus complexes.

Le genre des vêtements karen, des règles de l'ordre de l'implicite

Trois critères d'attribution du genre, se combinent dans le vêtement karen. Il s'agit du sens des décors obtenus par le tissage, de la teinte dominante du vêtement et de la présence d'autres techniques décoratives. L'ensemble de ces critères porte des règles fortes, bien qu'implicites, pour lesquelles j'ai noté peu de dérogations (4 sur 1119¹⁴⁵, après étude des particularités). Cependant, dans un certain nombre de cas, elles peuvent entrer en conflit. Il semble alors se dégager une hiérarchie entre elles, à savoir :

- La priorité du procédé tinctorial traditionnel sur le sens du tissage pour les tuniques. Le traitement tinctorial du fil, non teint (blanc), par teinture à chaud (rouge) et par teinture à froid (sombre) attribue un genre au vêtement plus fortement que le sens du tissage.
- La priorité de l'ikat sur le sens du tissage pour les sarongs. La présence de l'ikat intègre automatiquement les sarongs qui en portent au vestiaire féminin, quel que soit le type de tissage (chaîne ou trame) qui décore le reste du tissu.
- La priorité du système chaîne et trame pour les vêtements de couleurs claires. Dans le cas des vêtements teints par des colorants « non-traditionnels », le sens du tissage des décors (chaîne et trame) détermine le genre du vêtement.

Les patrons des vêtements karen, nous l'avons vu, ne sont pas genrés. Toutefois les vêtements karen ne sont pas unisexes. Le genre des vêtements karen est inscrit dans la trame du vêtement et à sa surface. Seul le sac karen peut être, indifféremment, porté par un homme ou une femme. La multiplication des critères de genre a un double enjeu. Elle permet à la fois d'afficher clairement le genre d'un vêtement, mais suggère également que le vêtement karen n'est pas figé. Tant que le vêtement karen conserve l'un ou l'autre des critères discriminants, il est possible de faire évoluer sa couleur ou ses décors.

¹⁴⁵ Un même vêtement peut être compté plusieurs fois s'il appartient à plusieurs systèmes en même temps.

.II Le vêtement, un marqueur matrimonial et parental ?

« Dans une maison de Ban Khun Pae une fête se prépare. En cuisine les femmes préparent le repas, à l'extérieur les hommes s'occupent de la cuisson. Dans la pièce principale une jeune femme vêtue d'une longue tunique blanche est entourée de femmes âgées. Ces dernières sont venues discuter avec la jeune femme qui va se marier demain.

Le jour suivant, au petit matin, la jeune femme, escortée de sa famille, se rend à l'église du village. Elle porte des vêtements neufs, une tunique courte de couleur noire et un sarong rouge. Son fiancé porte lui aussi une tunique courte neuve, de couleur rouge. »

Ce récit souligne le changement de vêtements qui s'opère chez les Karen au moment d'un mariage. Quand une jeune fille se marie et devient une femme mariée, elle change de statut et de vêtement. Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré à la parenté chez les Karen, le mariage est un rite de passage qui structure fortement la société. C'est un moment important pour les conjoints comme pour l'ensemble du village. A partir du mariage, le statut des époux change. Pour désigner leur conjoint ils utilisent les termes « époux » et « épouse » en lieu et place de leurs prénoms. Si linguistiquement le mariage fait évoluer les manières de se parler, comment a-t-il également un impact sur cet autre axe de communication qu'est la manière de se vêtir ? Comment les garde-robes diffèrent-elles en fonction du statut matrimonial de leur propriétaire ?

Dans le tableau n°50, je me suis intéressée au statut matrimonial des personnes dont les 123 garde-robes avaient été étudiées, à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai. le nombre de célibataires et de personnes mariées étudiées dans les deux villages est relativement assez proche pour que les résultats soient significatifs. Les célibataires regroupent toutes les personnes non mariées, adultes et enfants.

	Hommes				Femmes				Total
	célibataire	marié	veuf	Total	célibataire	mariée	veuve	Total	général
Ban Khun Pae	16	19	0	35	14	19	3	36	71
Cho Lo Tai	13	9	0	22	15	11	4	30	52
Total	29	28	0	57	29	30	7	66	123

Dans le tableau n°51 les vêtements inventoriés ont été répartis selon le genre et le statut matrimonial. Pour chaque catégorie j'ai précisé s'il s'agissait de vêtements usuels ou stockés. J'ai limité mon analyse aux pièces de vêtements à proprement parler, excluant les draps / couvertures du corpus.

	Hommes			Femmes				Total général
	célibataire	marié	Total	célibataire	mariée	veuve	Total	
Les coiffes	1	1	2	4	23	2	29	31
<i>dont stockées</i>	-	-	-	1	9	-	10	-
Les sacs	32	75	107	43	275	188	506	613
<i>dont stockés</i>	-	3	3	16	202	174	392	-
Les tuniques courtes	47	70	117	13	231	53	297	414
<i>dont stockées</i>	-	-	-	3	99	30	132	-
Les tuniques longues	0	2	2	57	0	0	57	59
<i>dont stockées</i>	-	-	-	2	-	-	2	-
Les sarongs	3	31	34	22	304	97	423	457
<i>dont stockés</i>	-	3	3	6	158	37	201	-
Total	83	179	262	139	833	340	1312	1574

Précédemment, j'ai montré de quelle manière le genre affecte le contenu des garde-robes karen. A partir de ce tableau, j'ai cherché à comprendre si le statut matrimonial jouait également un rôle dans le contenu des garde-robes.

Une des premières remarques qui découle de l'étude du tableau n°51 est la différence entre les garde-robes des célibataires et celles des personnes mariées. Les chiffres montrent que les personnes mariées possèdent environ deux fois plus de vêtements « actifs » que les célibataires. On peut rapprocher ces données du mode d'acquisition des vêtements. Durant l'enfance c'est la mère qui est responsable de l'approvisionnement de la garde-robe de ses enfants. Elle tisse et remplace les vêtements quand ils sont usés. Les célibataires possèdent donc un nombre limité de vêtements. Au moment du mariage la mère n'est plus responsable de l'entrée des vêtements dans la garde-robe de ses enfants. Le mariage est l'occasion de dons de la part de la famille et des amis. Par la suite les ascendants perpétuent cette tradition de cadeaux qui

augmentent la garde-robe des personnes mariées. La possession d'un nombre important de vêtements justifie leur mise en activité simultanée et le stockage des autres. Je m'intéresserai dans un premier temps aux accessoires puis, dans un second temps, aux vêtements eux-mêmes.

Les coiffes et le statut matrimonial : Les coiffes sont peu portées par les hommes, puisque seules deux sont comptabilisées pour 57 hommes. On notera toutefois que parmi les coiffes stockées par les femmes deux le sont pour des hommes, la première pour un fils non marié, l'autre pour un mari.

Les femmes dans cette étude possèdent 31 coiffes, dont 10 sont stockées. Elles appartiennent principalement à des femmes mariées. Sur les 19 coiffes portées par les femmes, seules 3 appartiennent à des célibataires. L'une est portée par une petite fille de deux ans. Les deux autres appartiennent à la même personne, une célibataire de 24 ans. Les coiffes stockées se trouvent dans les garde-robes de mères qui les mettent de côté en vue du mariage de leur fils ou de leur fille. Il est intéressant de noter, dans les cas de Waneda et de Dala, à Ban Khun Pae, que ces deux femmes ne possèdent pas personnellement de coiffes, mais en stockent pour leurs filles. Elles considèrent que c'est un élément important du vestiaire des femmes mariées, qu'il convient de transmettre au moment du mariage.

Les sacs et le statut matrimonial : Une part importante des sacs inventoriés est stockée par les femmes (392 sur 506 sacs). Dans les inventaires, certaines personnes ont actuellement 15, 50, ou 150 sacs destinés à cet effet. Pour ces sacs, « inactifs », le destinataire n'est pas connu au moment du tissage, les femmes les tissent en prévision d'événements cérémoniels, ils ne seront donc pas analysés ici. Une partie des sacs « actifs » sont des cadeaux fait à l'occasion de mariage, de la part des nouveaux époux pour leurs invités, ou des invités pour le nouveau couple. Le mariage active la mise en circulation de sacs tissés spécifiquement dans cette optique.

Les tuniques longues et le statut matrimonial : Le tableau n°54 fait apparaître les tuniques longues blanches uniquement chez les jeunes femmes célibataires, et deux chez des hommes mariés. Ce type de vêtement est totalement exclu de la garde-robe des femmes mariées.

Ces données corroborent les entretiens au cours desquels la tunique longue blanche, *hsei wa*, est présentée comme le seul vêtement « traditionnel » karen des jeunes filles. Dans mon corpus, les jeunes filles célibataires possèdent en moyenne 2 tuniques longues. Toutefois, certaines célibataires n'en possèdent pas. A Ban Khun Pae, deux fillettes, de 2 ans et 5 ans, ne

possèdent aucun vêtement karen. A Cho Lo Tai, une jeune femme, âgée de 22 ans, ne possède pas non plus de tunique longue, mais une tunique courte de couleur blanche. Les autres vêtements karen des jeunes filles sont des vêtements aux couleurs claires. Dans les villages les jeunes filles revêtent leurs tuniques longues uniquement les jours de fêtes. Au quotidien elles portent des vêtements occidentaux, sauf le vendredi pour se rendre à l'école.

L'absence de tunique longue dans les garde-robes de femmes mariées confirme le fait qu'elles s'en séparent au moment du mariage. Le discours des jeunes mariées vient conforter cette idée. A Ban Khun Pae les jeunes filles brûlent leur tunique au moment du mariage, tandis qu'à Cho Lo Tai elles les transmettent à des amies célibataires. La destruction de la tunique longue des jeunes filles, trouve un écho à Cho Lo Tai où le même traitement, l'incinération, est appliqué à la maison à la mort des femmes.

La tunique longue des hommes mariés est un phénomène marginal. Je n'en ai comptabilisé que deux à Cho Lo Tai, pour 33 hommes mariés. Ces deux tuniques appartiennent à des hommes âgés de plus de cinquante ans. La première tunique, de type T28, (voir annexe n°28.d), est la copie d'un vêtement de son village d'enfance. Mais, de son propre aveu, ce vêtement n'est plus en usage aujourd'hui. La seconde, de type T30, (voir annexe n°29.b), de couleur rouge, est coupée et appartient à un homme né en Birmanie qui l'a achetée sur un marché.

La tunique longue, hormis celles des hommes évoquée plus haut, est un vêtement réservé aux jeunes filles célibataires. Son appellation et l'absence de traitement tinctorial, lui forgent une place particulière dans le vestiaire karen. Son abandon au moment du mariage est représentatif de l'importance de ce vêtement. Il n'existe pas d'équivalent dans le costume masculin.

Les tuniques courtes et les sarongs apparaissent dans toutes les garde-robes. Mais existe-t-il une répartition selon le type de vêtement ? Selon le statut matrimonial ? Pour répondre à cette question, j'ai étudié la répartition des tuniques et des sarongs par type et en fonction du statut matrimonial.

Les tuniques courtes d'hommes : Chez les hommes de mon corpus, la quantité de tuniques courtes est très différente malgré le nombre sensiblement égal d'hommes célibataires (29) et d'hommes mariés (28). 38 tuniques courtes appartiennent à des célibataires, contre 65 pour les hommes mariés, soit une proportion proche d'un tiers (37 %), deux tiers (63 %).

Dans le tableau n°52, je ne prends pas en compte les 16 tuniques de type indéterminé (il s'agit de vêtements qui m'ont été décrits et que j'ai comptabilisés dans le corpus bien qu'il ne m'ait pas été donné de les voir). Il en est de même pour la tunique de type T3 représentée en un seul exemplaire, et donc non significative.

Tableau n°52 : Répartition des tuniques d'hommes en fonction du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai				
Type de tunique	Descriptif sommaire	Homme		
		célibataire	marié	Total
T1	1 pièce, Chaîne, rouge	1	2	3
T2	1 pièce, Chaîne, claire	3	2	5
T6	1 pièce, Chaîne Trame, rouge	2	1	3
T7	1 pièce, Chaîne Trame, claire	3	1	4
T10	2 pièces, Chaîne, rouge	3	12	15
T11	2 pièces, Chaîne, claire	6	5	11
T16	2 pièces, Chaîne Trame, rouge	18	31	49
T17	2 pièces, Chaîne Trame, claire	2	8	10
Total		38	62	100

Les chiffres du tableau n°52 ne permettent pas de déterminer un type particulier de tunique associé au statut matrimonial des hommes. L'ensemble des types de tuniques est porté par les hommes célibataires et mariés. Le statut matrimonial n'est pas un facteur déterminant du type de vêtements portés, cependant certains types sont plus représentés que d'autres. Peut-on établir une corrélation entre la teinte du vêtement et le statut matrimonial des hommes¹⁴⁶ ?

Dans le tableau suivant, les hommes mariés représentent 28 personnes et les célibataires 29. J'ai divisé le groupe des hommes célibataires en deux, selon qu'ils étaient âgés de plus ou moins de 10 ans. Le groupe des moins de 10 ans est composé de 24 enfants, et celui des plus de 10 ans de 4 personnes. Dans ce dernier groupe, un des célibataires ne possède pas de vêtement karen.

¹⁴⁶ Je rajouterai ici les deux tuniques longues (T28 et T30), ainsi que la tunique de type T3. Cette dernière, en un seul exemplaire dans la garde-robe d'un homme marié, n'avait pas été comptabilisée précédemment.

Tableau n°53 : Répartition des tuniques d’homme en fonction de la couleur du fond du vêtement et du statut matrimonial, d’après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et

Cho Lo Tai

Type de tunique	Couleur du fond du vêtement	Hommes célibataires		Hommes mariés	Total
		< 10 ans	> 10 ans		
T1, T3, T6, T10, T16, T28, T30	rouge	20	4	49	73
T2, T7, T11, T17	claire	9	5	16	30
Total		29	9	65	103

Nous avons vu plus haut que la répartition générale des tuniques courtes était d’un tiers pour les hommes célibataires et de deux tiers pour les hommes mariés. Le tableau n°53 montre qu’on retrouve la même proportion dans les tuniques à fond rouge (33 % contre 67 %). En revanche la répartition des tuniques à fond clair est plus proche des 50 %. Toutefois il convient de relativiser ces données. En effet, la faible quantité de tuniques à fond clair donne à ces chiffres une valeur indicative et nécessiterait un corpus plus développé pour qu’ils soient confirmés. De plus, il faut préciser qu’un célibataire, Anola âgé de 27 ans, possède à lui seul six tuniques, 2 rouges et 4 claires, soit les 2/3 des tuniques appartenant aux célibataires de plus de 10 ans. Les tuniques courtes à fond rouge semblent donc plus caractéristiques de la garde-robe des hommes mariés que de celles des hommes célibataires. Toutefois la situation n’est pas aussi tranchée que celle constatée pour les tuniques longues blanches des filles célibataires.

Je me suis demandée si le statut marital, comme le genre, était un facteur déterminant dans le choix des décors de tissage. Nous avons vu précédemment que les « décors de chaîne » étaient caractéristiques des vêtements masculins. Le tableau n°52 montre que les décors de chaîne, seul ou associés aux décors de trame, sont présents sur les tuniques, à fond rouge ou clair, portées par les hommes. Toutefois, la tunique courte la plus représentée est celle de type T16, rouge à décors chaîne-trame. On la trouve 18 fois chez les célibataires et 31 fois chez les hommes mariés. On ne peut pas dégager de tendances fortes relatives à l’attribution des décors de tissage dans les tuniques masculines. Seules les tuniques rouges à décors de chaîne semblent être des marqueurs matrimoniaux. On les trouve chez 12 hommes mariés et seulement chez 3 célibataires. Les autres types de tuniques sont portées indifféremment par les hommes mariés et les célibataires. Seule la quantité de tuniques augmente avec l’âge, qui est souvent un corollaire

du mariage. Comme pour les tuniques d'hommes, existe-t-il une corrélation entre le statut matrimonial et l'attribution du vêtement féminin ?

Les tuniques courtes de femmes : Dans l'étude des tuniques courtes de femmes, les tuniques d'hommes de type T10, T11 et T16 portées ou stockées par des femmes, n'ont pas été prises en compte. De la même manière, j'ai éliminé de mon corpus les types T3, T8, T9, T13 et T14 présents en un seul exemplaire, car non significatifs. Les types T0, indéterminés, et T22, coupés, ne font pas non plus partie du corpus. L'étude porte donc sur 130 tuniques réellement portées.

Type de tunique	Descriptif sommaire	Femmes			
		célibataire	mariée	veuve	Total
T4	1 pièce, Trame, sombre	0	9	1	10
T5	1 pièce, Trame, claire	3	6	1	10
T12	2 pièces, Trame, broderie simple et de graines, claire	1	1	0	2
T15	2 pièces, Trame, sombre	0	58	8	66
T17	2 pièces, Chaîne Trame, claire	1	0	1	2
T18	2 pièces, Trame, broderie simple, sombre	0	1	1	2
T19	2 pièces, Trame, broderie de graines, sombre	0	10	1	11
T20	2 pièces, Trame, broderie simple et de graines, sombre	0	22	3	25
T21	2 pièces, broderie simple et de graines, sombre	0	2	0	2
Total		5	109	16	130

A la lecture du tableau n°54, on voit que certains types ne sont jamais portés par des femmes célibataires. On ne peut pas non plus affirmer qu'un type leur est exclusivement dévolu. Toutefois, la teinte semble être un critère discriminant dans l'affectation des vêtements en fonction du statut matrimonial féminin.

Pour avoir une vision complète des vêtements féminins, j'ajouterai au corpus les 51 tuniques longues portées (hors les deux tuniques T23 indéterminées et les 2 tuniques T30

coupées et les deux stockées), ainsi que les cinq tuniques courtes exclues dans l'analyse ci-dessus car n'existant qu'en un seul exemplaire. Le corpus du tableau n°55 porte sur 186 tuniques courtes et longues.

Tableau n°55 : Répartition des tuniques de femmes en fonction de la couleur de fond du vêtement et du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

Type de tunique	Couleur du fond	Femmes			
		célibataire	mariée	veuve	Total
T13, T24, T25, T26	blanc	45	0	0	45
T5, T7, T9, T12, T14, T17, T27 et T29	clair	13	8	2	23
T3	rouge	0	1	0	1
T4, T8, T15, T18, T19, T20 et T21	sombre	0	102	15	117
Total		58	111	17	186

Pour les femmes, la couleur du vêtement est un élément primordial dans la distinction entre célibataires et mariées. Le tableau n°55 montre que les jeunes femmes célibataires possèdent deux types de vêtements : les tuniques longues blanches et les tuniques courtes de couleurs claires. Les tuniques longues blanches, vêtement le plus porté par les fillettes, appartiennent exclusivement aux filles célibataires. Comme l'illustre le cas de la tunique courte blanche de type T13, ce n'est pas la longueur qui détermine la destinataire du vêtement, mais l'absence de teinture. Cette tunique a été donnée à Supaporn par sa sœur lorsque celle-ci s'est mariée et « ne pouvait plus la porter ». En raison de son absence de teinture, cette tunique, bien qu'elle soit courte, peut être assimilée à une tunique longue de jeune fille. La tunique longue blanche est réservée aux occasions cérémonielles. Au quotidien les adolescentes portent une tunique courte de couleur claire, vêtement qu'on trouve également dans les garde-robes des femmes mariées. Les vêtements de couleurs sombres sont exclusivement réservés aux femmes mariées et aux veuves¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Le cas de la tunique rouge de type T3 a été vu précédemment comme un modèle hybride, et est peu significatif puisqu'en un seul exemplaire.

Les sarongs d’hommes : Rappelons tout d’abord que les hommes de Ban Khun Pae ne portent pas de sarong, contrairement à ceux de Cho Lo Tai. Dans le tableau n°56 je n’étudierai que les sarongs réellement portés. Les 14 sarongs de type indéterminés et les 3 stockés ne seront donc pas pris en compte, mon corpus porte donc sur 17 sarongs.

Tableau n°56 : Répartition des sarongs d’hommes en fonction du statut matrimonial, d’après les inventaires dressés à Cho Lo Tai				
Type de sarong	Descriptif sommaire	Hommes		
		célibataire	marié	Total
S1	1 pièce, Chaîne	1	3	4
S7	1 pièce, dominante chaîne	0	12	12
S11	1 pièce, Chaîne Trame	0	1	1
Total		1	16	17

A Cho Lo Tai, tous les hommes mariés possèdent au minimum un sarong. Le tableau n°56 montre que le sarong de type S7, à décors de chaîne, est le plus représenté chez les hommes mariés. Au contraire, le sarong de type S1 est le seul sarong appartenant à un célibataire âgé de 22 ans. Il ne s’agit pas d’un vêtement « traditionnel » ; il lui a été donné 7 ans auparavant par un prêtre missionnaire. Ce dernier n’a pas respecté les grandes tendances d’attribution des sarongs. On peut donc dire que le sarong masculin ne concerne que les hommes mariés.

Les sarongs de femmes : Les femmes mariées portent des sarongs à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai, mais seules les jeunes femmes célibataires de Cho Lo Tai en possèdent. Dans l’étude des sarongs féminins, je ne prends pas en compte les sarongs stockés ou les types recensés en un seul exemplaire. Le corpus du tableau n°57 est donc de 153 pièces.

Tableau n°57 : Répartition des sarongs de femmes en fonction du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

Type de sarong	Descriptif sommaire	Femmes			
		célibataire	mariée	veuve	Total
S2	1 pièce, Trame	0	8	7	15
S3	1 pièce, dominante trame	3	3	1	7
S5	1 pièce, Chaîne, ikat	0	4	6	10
S6	1 pièce, Trame, ikat	0	4	1	5
S9	2 pièces, ikat	0	3	0	3
S10	2 pièces, Chaîne, ikat	0	38	5	43
S12	3 pièces, Trame	2	30	7	39
S13	3 pièces, Trame, ikat	0	4	0	4
S14	coupé	1	25	1	27
Total		6	119	28	153

Le tableau n°57 montre que l'usage du sarong est plutôt répandu chez les femmes mariées. Ce sont elles qui en possèdent le plus. Chez les célibataires je n'ai inventorié que 6 sarongs. Le sarong de type S14 est un sarong coupé, faisant partie d'un ensemble avec une tunique coupée, acheté pour Orowan, jeune fille de 14 ans, par sa mère. Les sarongs de type S3 et S12 sont à dominante décor de trame. Plus qu'une distinction due au statut matrimonial, il conviendrait peut-être d'interroger la particularité régionale de Cho Lo Tai et l'usage du sarong par ces jeunes filles.

En vivant dans un foyer qui accueillait des jeunes filles karen j'ai vu ces sarongs portés dans leur contexte. Il s'agit de moments intimes, la toilette et le coucher. Contraintes de se laver à un point d'eau commun, en plein air, les femmes revêtent un sarong par-dessous lequel elles se douchent. Cette situation concerne une majorité de femmes à Cho Lo Tai, mais beaucoup moins à Ban Khun Pae où les salles d'eau dans les habitations sont plus courantes (voir annexe n°49). L'intimité étant quasi-inexistante dans la plupart des villages, le sarong crée un voile protecteur. Dans le contexte de la toilette, le sarong n'est pas considéré comme un vêtement à part entière. Le sarong est davantage considéré comme une serviette ou un paréo. Le sarong est également revêtu pour la nuit et joue le rôle de pyjama ce dernier étant inexistant chez les Karen.

Chez les femmes mariées, cette utilisation du sarong coexiste avec l'usage comme vêtement. Il est à prendre en compte dans la répartition des vêtements dans les garde-robes, les jeunes filles vivant avec leur mère ne possèdent pas de sarong en propre. Elles ont l'usage de ceux de leur mère, qui servent pour toute la famille. Il est possible que les sarongs utilisés uniquement pour la toilette ne m'aient pas été systématiquement présentés au cours de l'enquête. Ils sont de l'ordre de l'espace privé, et de ce fait ne sont pas considérés comme des vêtements. Par ailleurs, je n'ai jamais vu de jeunes filles célibataires porter le sarong dans l'espace public.

Parmi les sarongs, ceux à décor d'ikat sont portés uniquement par les femmes mariées ou veuves. Ce type de décor leur est réservé. Les sarongs à décor d'ikat stockés dans les garde-robes de jeunes filles sont conservés pour le mariage. Comme le dit Tipowan, âgée de 15 ans, dans un entretien à propos d'un sarong à décor d'ikat : « je ne le porte pas car je ne suis pas mariée ».

Une disponibilité au mariage des jeunes filles indiquée par le vêtement

Le vêtement karen des hommes et des femmes n'est pas affecté de la même manière par le statut matrimonial. L'étude des garde-robes ne permet pas de faire émerger un vêtement masculin de célibataire ou d'homme marié. Si la tunique rouge à décor de chaîne et trame est la plus représentée, elle est portée aussi bien par les célibataires que les hommes mariés. Toutefois, la tunique rouge est davantage portée par les hommes mariés, alors que les célibataires possèdent plus de vêtements clairs. Le sarong masculin, porté uniquement à Cho Lo Tai, ne concerne que les hommes mariés. Au contraire, le vêtement féminin est fortement marqué par le statut matrimonial. Le passage de l'état de fille à celui de femme socialement reconnue se traduit par un changement de vêtement. Il existe des vêtements karen pour les célibataires et d'autres pour les femmes mariées. Les femmes célibataires portent une tunique longue blanche ou une tunique claire. La tunique courte sombre et le sarong sont réservés aux femmes mariées.

Plus qu'une couleur, c'est implicitement le traitement de la fibre par la teinture qui est associé à l'état matrimonial d'une personne. Pour Rajah, la façon dont les hommes et les femmes se distinguent en fonction de la dichotomie « procréation » et « non-procréation », s'exprime dans la couleur des vêtements (Rajah, 2008 : 87). Pour Rajah, la couleur blanche de la robe des jeunes filles célibataires fait référence à leur statut « non-procréatif ». Au contraire, il associe la couleur rouge, présente dans les vêtements des hommes et des femmes mariés, à leur statut « procréatif ». Dans ce système vestimentaire, la première opposition blanc / rouge est suivie par

l'opposition blanc / noir. Le statut « procréatif » des femmes s'acquiert par le processus culturel qu'est le mariage (Rajah, 2008 : 75). Cette remarque de Rajah est confirmée non seulement par la rupture qui existe entre les garde-robes des jeunes filles et celles des femmes mariées, et par l'absence de distinction vestimentaire entre épouse et mère. Ce n'est donc pas le caractère « sacré » de la virginité des jeunes filles qui est mis en avant dans le vêtement blanc, mais bien sa disponibilité à être « travaillée » par le mariage.

La tunique longue des filles est laissée à l'état naturel, le fil n'est pas teint et le vêtement comporte peu ou pas de décors tissés. Le fil, n'ayant pas subi de traitement, reflète la situation des jeunes filles célibataires. Les jeunes femmes non-mariées, n'ayant pas procréé » doivent porter des vêtements « vierges » de toute teinture. En revanche, le fil utilisé pour les personnes mariées est « travaillé » par la teinture. Le fond des tuniques courtes des hommes sont de couleur rouge et celles des femmes de couleur sombre. Le choix, par les Karen, des teintures végétales attribuées aux hommes et aux femmes peut être rapproché du parallèle que Rajah fait entre la « distribution de la chaleur » entre hommes et femmes et la « distribution de la couleur rouge » dans le système vestimentaire karen. Rajah (2008 : 85) estime que la façon dont les hommes et les femmes se distinguent en fonction de la dichotomie « procréation » et « non-procréation » s'exprime dans la couleur des vêtements. Pour Rajah, l'usage de la couleur témoigne du passage des Karen par le rite du mariage. Rajah associe le statut procréatif à la couleur rouge et au fait que les hommes sont « chauds ». Les femmes, naturellement « froides » n'acquièrent le statut procréatif, et la couleur rouge, présente dans les sarongs, qu'à partir du mariage. Il est donc naturel de rapprocher la « chaleur » des hommes karen du procédé de teinture « à chaud » des colorants rouges. De la même manière, les couleurs sombres, issues des plantes à indigo, utilisées dans les vêtements des femmes, « froides », s'obtiennent par teinture « à froid ».

La tunique courte des femmes mariées est particulièrement « travaillée » contrairement à celle des jeunes filles ou celle des hommes. Les fils qui constituent le fond de leur vêtement sont teints de couleur sombre. De nombreux décors, de taille plus ou moins importante, tissés ou brodés, s'ajoutent au tissu de fond du vêtement. Dans le vêtement des femmes mariées la couleur rouge se trouve dans les sarongs et dans les décors de la tunique.

L'étude des garde-robes fait émerger une nouvelle catégorie de vêtements portés aussi bien par les personnes mariées que les célibataires, chez les hommes et chez les femmes ; il s'agit des vêtements clairs. Cette catégorie ne fait pas référence à des catégories « traditionnelles » et n'est donc pas assignée à un statut matrimonial précis. On retrouve

essentiellement ce type de vêtement chez les jeunes gens non mariés, déjà insérés dans le monde du travail, mais d'autres catégories de personnes en ont aussi l'usage.

A travers les vêtements karen, les Karen marquent donc davantage le statut matrimonial (marié / non-marié) d'une femme, que celui d'un homme. Les vêtements féminins rendent compte de la disponibilité ou de l'indisponibilité au mariage de celles qui les portent, contrairement aux vêtements masculins qui ne changent guère avant et après le mariage.

Mariage et parentalité

Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré à la parenté, la naissance du premier enfant vient valider l'union, et modifie en profondeur les termes d'adresses sur plusieurs générations (Rajah, 2008 : 61). Les termes de références utilisés par les époux ne sont pas simplement des termes de parenté, mais marquent également l'idée d'adulte socialement reconnu par la naissance d'un enfant. Chez les Karen la notion de « personne mariée » regroupe l'idée d'adulte socialement reconnu et de parent. Par le mariage un couple s'inscrit dans la continuité des générations au sein de sa famille. Il faut noter que les moments individuels, tels que les anniversaires, ne sont pas fêtés au sein de la communauté karen¹⁴⁸.

Face au constat de l'importance de la continuité des générations pour les Karen, j'ai observé les garde-robes inventoriées dans mon étude sous l'angle de la parentalité. Le vêtement des parents et par extension, celui des grand-parents, change-t-il au moment de la naissance du premier enfant ? La complexité des vêtements varie-t-elle en fonction du nombre d'enfants, ou du passage du statut de mère à grand-mère ? Y a-t-il une différence entre les vêtements des femmes mariées et ceux des mères ? Existe-t-il des zones de décor spécifiques aux vêtements des mères ?

Chez les Karen, mariage et parentalité sont intimement liés. La situation d'époux et d'épouse est souvent synonyme de celle de parent. Sur mon terrain, la seule femme mariée et sans enfant que j'ai rencontrée était enceinte. Je n'ai rencontré aucun couple sans enfant, ni d'enfant né hors mariage. Chez les Karen, quand un enfant s'annonce au sein d'un couple non marié, le couple régularise la situation, par le mariage, avant la naissance de l'enfant. L'absence

¹⁴⁸ Les naissances et les anniversaires ne donnent pas lieu à des festivités particulières, ou alors limitées au cercle familial restreint. Ces événements n'impliquent pas le port du vêtement karen, contrairement au mariage et aux funérailles. Je n'ai pas non plus eu connaissance de cérémonies relatives à l'intégration des nouveaux arrivants au village, mais je sais que les Karen ont l'habitude de procéder au rite de ligature des poignets *Ki Cy'*, pour porter chance à ceux qui quittent le village, temporairement ou définitivement.

de personnes dans cette situation rend impossible la distinction entre époux, épouse et parents. Mon étude ne m'a donc pas permis de faire émerger un type de vêtement destiné aux mères ou aux grand-mères. Je me suis en revanche penchée sur les vêtements acquis par la femme le jour de son mariage.

A partir du premier jour de sa vie de femme, l'épouse accède à un « trousseau » reçu de sa famille ou tissé par ses soins. Le jour du mariage de Seri, à Ban Khun Pae, sa mère lui a offert cinq tuniques et cinq sarongs¹⁴⁹, et sa sœur un sarong. Elle porte une partie de ces vêtements au quotidien, l'autre est stockée pour plus tard. La provenance du trousseau dépend des revenus de la famille et des talents de tisserandes des femmes de la famille. Lors des mariages de Siriporn et de Pontip, à Cho Lo Tai, ces deux sœurs ont chacune reçu de leur mère trois tuniques, deux sarongs et un drap. Leur grand-mère leur a offert à chacune un drap. Ce « trousseau » permet à la jeune femme de s'habiller, et de vêtir son époux, en adéquation avec leur nouvelle condition de « personnes mariées ». Les vêtements composant ce « trousseau » ne sont pas destinés à être tous portés en même temps. Ce « trousseau » doit habiller le couple pendant plusieurs années. Au fur et à mesure des années, des fêtes et des rentrées d'argent, la femme pourra étoffer la garde-robe de sa famille.

Rien dans le discours des Karen ne précise si l'intégralité des vêtements intégrés à leur garde-robe à l'occasion du mariage peuvent être portés à partir de ce moment. J'ai remarqué au cours de mon terrain qu'il existe une différence entre le contenu des garde-robes et les vêtements réellement portés. Au cours de l'inventaire j'ai enregistré, plus spécifiquement chez les femmes, deux types de vêtements : les vêtements déjà portés, « actifs », et les vêtements stockés, « inactifs ». On peut donc se demander s'il existe une différence entre les vêtements portés et les vêtements stockés dans les garde-robes des femmes mariées n'étant pas encore mères. Y a-t-il des types de vêtements réservés aux femmes mariées sans enfants, et d'autres pour les mères de famille ? Comme nous l'avons vu plus haut, l'absence de personne répondant à ces critères ne m'a pas permis de faire émerger une telle distinction. D'autre part, si le mariage permet de faire entrer un certain type de vêtements dans la garde-robe, permet-il pour autant leur port immédiat ? Existe-t-il une gradation dans le type, ou dans les décors des tuniques des mères, des grand-mères, d'un ou plusieurs enfants ?

Mon analyse des garde-robes des mères et des grand-mères d'un ou plusieurs enfants montre que le type de tuniques courtes recensées chez les femmes mariées, est sensiblement

¹⁴⁹ De ce cadeau Seri a conservé, chez sa mère, deux tuniques et deux sarongs. Ne sachant pas tisser elle-même, elle a prévu de les donner à ses enfants quand ceux-ci se marieront.

identique qu'elles soient mères ou non, et quel que soit le nombre d'enfants ou de petits-enfants. Ma typologie du vêtement karen n'a pas fait ressortir de données dans ce sens, contrairement aux pratiques que j'ai pu observer sur le terrain. Toutefois, il faut prendre en compte le fait que ma typologie s'appuie sur les techniques utilisées dans la réalisation des tuniques et non sur les décors eux-mêmes. Sur mon terrain, j'ai constaté que les décors des tuniques des femmes étaient des éléments de complexité du vêtement qui s'intensifiaient et occupaient une plus grande surface du tissu, suite au mariage et à la maternité. Dans la même logique, j'ai remarqué une différence de densité des décors de trame entre les tuniques longues des jeunes filles célibataires et les tuniques courtes des femmes mariées. L'ensemble des tuniques possèdent un décor de trame, mais une observation attentive permet de relever qu'il est souvent plus ténu sur les tuniques longues que sur les courtes. L'intensité des décors de trame semble augmenter conjointement à l'âge et au changement de statut social de la femme ; les jeunes filles non-mariées ayant les décors les plus simples, et les femmes mariées et âgées les décors les plus complexes. Les photos prises lors des grandes fêtes, comme *Songkran*, illustrent cette gradation des décors (voir annexe n°37). Pour approfondir ce point¹⁵⁰, j'ai augmenté le niveau de description des tuniques et les ai divisées en quatre zones : les épaules, la poitrine, le ventre et les hanches.

¹⁵⁰ Ce niveau de description est limité à cette tentative d'étude des décors, mais ne sera pas poursuivi dans la suite de la thèse. De par la complexité du sujet, et la diversité des décors (techniques, motifs, occupation de l'espace), ce travail demanderait une analyse exclusive des décors qui n'est pas l'objet de cette thèse. Il pourrait être poursuivi dans une recherche post doctorale.



L'étude de ces photos ne permet pas de montrer précisément si un vêtement est porté par une catégorie de personne. En effet, je ne connais pas toujours le statut marital et parental des personnes photographiées lors des fêtes qui rassemblent des centaines de personnes. Je ne peux que constater que les groupes de jeunes filles, parmi lesquels je reconnais quelques célibataires recensées dans mon étude, portent des tuniques simples peu décorées. Les couleurs utilisées vont du blanc (fils non teints) à une gamme de pastels ou de couleurs plus vives. Les décors, peu nombreux, sont concentrés au niveau de la poitrine. Dans les groupes des femmes mariées je constate que les femmes portent des tuniques plus complexes. Les tuniques sont teintes et cumulent plusieurs types de décors, tissages et broderies sur des surfaces plus importantes. Les décors des tuniques des femmes mariées et des mères se concentrent sur la partie basse de la tunique, c'est-à-dire au niveau du ventre et des hanches. Les décors des tuniques des femmes les plus âgées semblent être les plus décorés, mais mes données ne me permettent pas de le démontrer. La zone de décor des tuniques des femmes varie-t-elle en fonction de son statut parental ou marital ? Existe-t-il un rapport entre cette zone de décor et la capacité procréative de la femme ?

Comme nous venons de le voir, pour Rajah, le statut « procréatif » de la femme s'acquiert par le processus du mariage. Rajah associait ce caractère « procréatif » à l'acquisition de la couleur rouge pour les hommes, et noire pour les femmes, dans le vêtement des personnes mariées. Comme je l'ai montré précédemment, la tunique des hommes ne change pas beaucoup

avant ou après le mariage. En revanche, le changement des zones de décors de la tunique des femmes mariées vient s'ajouter au changement de couleur de ce vêtement. On peut donc penser que si, comme l'affirme Rajah, le changement de couleur du vêtement féminin est associé au caractère « procréatif », la zone de décor sur le ventre et les hanches et la densité des décors sont également associées à la maternité. Il convient également de porter notre attention sur les décors présents sur ces vêtements.

Il existe une grande différence entre les « décors de chaîne » et les « décors de trame » dans le vêtement karen. Les « décors de chaîne », majoritaires dans les tuniques masculines, forment des décors géométriques qui se traduisent par une alternance de rayures plus ou moins larges. Au contraire, les « décors de trame », utilisés dans les tuniques féminines, forment principalement des bandes et des motifs figuratifs. Ces derniers motifs appartiennent au registre du monde végétal, animal ou aux astres. Au cours de mon inventaire, j'ai répertorié un grand nombre de fleurs comme des roses, des fleurs de Noël, des fleurs « queue de poulet », des fleurs avec des feuilles et aussi des références au monde animal comme des toiles d'araignées, des papillons ou ailes de papillons, des crabes, des empreintes de chien, des chenilles et des cocons, des œufs de poissons ainsi que des motifs d'étoiles. Certains de ces motifs sont renforcés par l'utilisation de graines blanches brodés appelées « larmes de Job ». Il convient de préciser que ces motifs sont rarement utilisés individuellement. Dans la plupart des cas plusieurs motifs sont combinés dans ces zones de décors. Ces nombreuses références font écho à l'aspect « procréatif » de la nature, de l'univers et d'une manière générale à la vie elle-même et peut-être à sa perpétuation. Ce type de décors, positionnés dans cette zone spécifique de la tunique féminine, ventre et hanches, souligne la fertilité liée à cette partie du corps féminin.

Après s'être intéressée à la tunique des mères, passons au second élément de leur tenue : le sarong, lui aussi décoré. Si nous avons vu dans les pages précédentes que les sarongs à décor d'ikat sont réservés aux femmes mariées, il convient de dire quelques mots sur la symbolique de l'ikat chez les Karen. Lewis et Lewis estiment que « *le procédé de l'ikat est associé à la vénération des esprits et que chaque femme les honore dans la forêt, loin des yeux curieux* » (1984 : 76). Les femmes que j'ai interrogées m'ont précisé que les motifs produits par l'ikat s'apparentaient à la tête ou à la peau d'un serpent. Marshall, dans un court passage, rapproche la pratique de l'ikat d'un mythe karen : « *l'histoire raconte que "Naw Mu E", l'un des personnages mythiques de l'Antiquité [une femme], a été kidnappé par un fabuleux python blanc et emmené dans sa tanière. Plus tard, son mari, entendant parler de son sort, est venu et l'a sauvée en se sacrifiant à l'entrée de la tanière, d'où la femme a été relâchée et a pu retourner à la surface. Il*

existe plusieurs versions de l'histoire ; l'une d'entre elles raconte que le python a obligé la femme à lui tisser des motifs sur la peau. Mais après avoir été libérée, elle a montré son mépris pour le serpent en tissant pour elle-même des jupes avec le même motif. C'était l'insulte la plus grave qu'elle puisse lui infliger. Cette tendance s'est vite généralisée chez les femmes karen. » (1997 : 38, ma traduction). Ce mythe établit l'analogie entre l'ikat karen et le serpent mythique. En Thaïlande, et plus largement en Asie, le serpent mythique est connu sous le nom de *Naga*. Michèle Archambault décrit le *Naga* comme : « *le cobra mythique qui réside dans les profondeurs de la terre et garde d'immenses trésors [...]. Étant symbole de l'eau, les Nagas se trouvent dans les lacs et dans le ciel où ils s'amuse à se cracher les uns sur les autres : leur salive, lorsqu'elle rate son but, retombe sur la terre sous forme de pluie* » (1988 : 48). Dans les représentations des Thaïlandais, « *le Naga a toujours été considéré comme un symbole de fertilité et de sécurité, si importantes pour les paysans.* » (Archambault, 1988 : 48). Pour les paysans, la force des *Nagas* se trouve dans l'eau qui abreuve la terre nourricière.

Le passage du célibat au mariage confère au couple, et plus spécifiquement à la femme, le statut d'adulte mais aussi un statut « procréatif ». Comme nous venons de le voir, mariage et maternité vont souvent de pair. On retrouve dans le vêtement féminin de nombreuses références à la fertilité à travers la couleur rouge ainsi que dans les motifs qui décorent la tunique et le sarong. Le rapport établi entre le sarong des femmes karen et les *Nagas* souligne le caractère fertile qu'on attend de la part de celles qui doivent donner naissance aux prochaines générations de karen. Mon étude du statut parental du vêtement karen donne à penser qu'il existe différents degrés de combinaison, de complexité et de complétude dans le port du vêtement, qui n'apparaissent pas dans la seule étude de la garde-robe. Plus les femmes avancent en âge, et plus elles ont d'enfants et de petits enfants, plus les vêtements qu'elles portent se complexifient. On peut émettre l'hypothèse que le mariage rend possible l'acquisition de certains types de vêtements complexes, mais que les femmes n'auront la possibilité de les porter qu'en accédant au statut de mère ou de grand-mère. Cependant, cette hypothèse doit être associée au fait que la maternité va de pair avec la prise d'âge et l'assise d'un statut social et économique fort. Ce sont autant de critères qui pourraient justifier ce changement de vêtements, et que j'interrogerai à présent.

.III Autres distinctions opérées par le port de vêtements karen

Les études sur le vêtement, notamment celles de Barthes (1957) et Pop (1984) mettent en évidence différents types de vêtements : les premiers portés au quotidien et les seconds rattachés à une fonction ou un à métier. J'articulerai mon propos autour de la fonction du vêtement karen, la question des vêtements du quotidien sera traitée plus loin en écho aux vêtements de fêtes.

La plupart des métiers impliquent un uniforme, ou du moins un élément de vêtement qui permet d'identifier leur profession. Les uniformes les plus connus sont ceux des militaires et des policiers qui en possèdent deux sortes, l'un d'usage et l'autre d'apparat. Ces vêtements permettent aux personnes extérieures au milieu de les reconnaître comme militaires, mais ils comportent également les signes qui permettent aux militaires eux-mêmes d'identifier leur appartenance à un corps d'armée, ainsi que leur grade. En dehors du vêtement militaire, il existe de nombreux corps de métiers qui possèdent un vêtement caractéristique de leur profession ou de la compagnie pour laquelle ils travaillent. On retrouve ces mêmes codes, bien que simplifiés, chez les fonctionnaires, les employés et les vendeurs. Le vêtement aide à codifier les relations entre des membres d'une même communauté. A partir des vêtements que j'ai recensés, je me demanderai si le vêtement karen, à l'instar du costume militaire, permet d'identifier des statuts. Peut-on trouver dans le vêtement karen des distinctions liées à un métier ou à une des fonctions exercées au sein du groupe ? La richesse des Karen influence-t-elle le type de vêtements qu'ils possèdent ?

Usages et revisites du vêtement karen

Il existe en Thaïlande une « culture de l'uniforme » qui est présente dans la police, l'administration, les grandes entreprises et bien sûr à l'école. Le décret sur l'uniforme des étudiants, datant du 5 février 2008¹⁵¹, impose dans l'article 5 le port de l'uniforme dans l'ensemble des établissements scolaires du pays. « *Un étudiant doit porter un uniforme d'étudiant* » (Ministère de l'éducation Nationale Thaïlandaise, 2008, ma traduction). Le ministère de l'éducation nationale autorise un modèle d'uniforme bien précis : une chemise à col ouvert à manches courtes blanche ou bleue pâle sur laquelle sont brodés le nom et le numéro de

¹⁵¹ Le décret sur l'uniforme des étudiants, datant du 5 février 2008, est un texte royal qui précise la tenue des écoliers et des étudiants du pays. Ce décret vient préciser un texte plus ancien de 1939. L'uniforme est une tradition ancienne datant de la mise en place du système éducatif en Thaïlande et la création du ministère de l'éducation sous Rama V en 1887. Rama V estimait que, mis à part la discipline, les uniformes réduisaient les écarts entre riches et pauvres. Informations extraites du site internet www.alainbernardenthailande.com.

l'élève ainsi que le nom de l'école. Les jeunes filles portent une jupe bleue ou noire jusqu'aux genoux, et les garçons un pantalon bleu ou noir. Les étudiants doivent porter des chaussettes blanches ou sombres arrivant aux chevilles dans des chaussures brunes ou noires. En maternelle les enfants portent un uniforme dans lequel la couleur de la jupe ou du pantalon est rouge. Un jour de la semaine est consacré au scoutisme, qui donne lieu au port d'un uniforme dédié. L'article 14 du règlement précise que « *tout établissement d'enseignement qui entend un uniforme autre que celui spécifié dans le présent décret doit demander l'autorisation au niveau hiérarchique supérieur* » (Ministère de l'éducation Nationale Thaïlandaise, 2008, ma traduction). En janvier 2019, le secrétaire général adjoint du Bureau de la Commission de l'enseignement privé (Office of the Private Education Commission – OPEC) précisait, dans une controverse à propos du port de l'uniforme, que les vêtements de sport et les costumes locaux n'étaient autorisés qu'à la condition que les écoles en fassent la demande au bureau provincial de l'éducation¹⁵².

Les enfants et les enseignants des villages de Ban Khun Pae et de Cho Lo Tai, nous l'avons vu dans les chapitres précédents, respectent la législation. J'ai trouvé ces uniformes dans chacune des garde-robes des enfants du village. Dans ces écoles le bureau provincial de l'éducation a autorisé le port du costume local, régional ou « ethnique » le vendredi, une mesure, rappelons le, qui vise à favoriser l'intégration des minorités dans la société thaïlandaise. Ce jour là, à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai, le vêtement karen devient une sorte « d'uniforme »¹⁵³ pour les enfants scolarisés. Cette mesure, qui s'applique également dans les administrations, trouve un écho chez les rares Karen qui exercent en dehors du village. Le cas le plus marquant étant ce dentiste *tai*, marié à une Karen, qui porte une tunique karen tous les vendredis pour aller travailler. Dans ce contexte, le vêtement karen a un rôle proche de celui de « l'uniforme » qui les distinguent des autres au sein de la population thaïlandaise.

J'ai remarqué un même usage du vêtement karen, par des adultes, à l'occasion du défilé de la fête des fleurs de Chiang Mai en 2014. Sur des chars, chaque district présentait ses particularités culturelles, à la suite desquels les groupes minoritaires défilaient en tenues « traditionnelles » (voir annexe n°45). Au sein d'un même groupe, les *Tai* portaient des vêtements « traditionnels » identiques, aux couleurs de leur région ou de leur groupe (voir

¹⁵² Les auteurs du site internet www.alainbernardenthailande.com rapportaient un débat paru dans la presse locale du 8 janvier (Bangkok Post, The Nation, Prachatahi, Matichon et probablement d'autres quotidiens). Le secrétaire général de l'OPEC, Monsieur Amporn Pinasa, réagissait à l'initiative du Bangkok Christian College de la suppression ponctuelle de l'uniforme.

¹⁵³ J'emploie le terme « d'uniforme » à défaut d'un terme plus approprié.

annexe n°44). Le cortège se poursuivait par la présentation des groupes de *Chao Khao*, Hmong, Akha et Karen. Des jeunes filles ou des couples de chaque groupe avançaient en tête du cortège, dans des « tenues traditionnelles revisitées », avec des jupes courtes (voir annexe n°46). Ils étaient suivis par des groupes, de femmes principalement vêtues de leurs vêtements usuels. Dans ce cortège les vêtements de ces femmes étaient considérés par les spectateurs comme des « costumes folkloriques » permettant de les catégoriser comme « Karen ». C'est leur usage détourné qui en fait une sorte « d'uniforme », et non le vêtement lui-même, contrairement aux vêtements « revisités » créés pour l'occasion.

Il existe d'autres circonstances dans lesquelles un « vêtement karen » a été créé de toute pièce. J'ai évoqué à plusieurs reprises la mission du père Prodhomme, et les vêtements « d'inspiration karen » qu'il avait fait tisser (voir annexes n°23.d et 27.d). Ces vêtements, que j'ai découverts au cours de mon volontariat en 2007-2008, se voulaient être une sorte « d'uniforme » porté par les enfants pour créer une unité au sein d'un groupe hétérogène. En effet, la population accueillie par la mission provenait aussi bien des villages karen aux alentours, des camps de réfugiés, que d'autres groupes ethniques minoritaires. Ils ne parlaient pas tous la même langue, et ne possédaient pas les mêmes ressources. Certains enfants ne possédaient aucun vêtement karen. Le père Prodhomme avait dessiné deux types de vêtements : une tunique longue et tunique courte. Ces vêtements rassemblaient à la fois ce qu'il estimait être les caractéristiques principales du vêtement karen et des éléments chrétiens. D'après ses observations et conversations menées auprès des Karen qu'il côtoyait, il a choisi de dessiner une longue tunique blanche pour les jeunes filles. Celle-ci était décorée de petits motifs de croix de couleurs au niveau de la poitrine et du bas du vêtement. La tunique longue était décorée des rayures, car il existait une version plus courte destinée aux garçons. De nombreuses tresses et franges finissaient de décorer le vêtement. La seconde tunique, courte, destinée aussi bien aux filles qu'aux garçons, était à dominante bleu clair et décorée de neuf rayures verticales de couleur¹⁵⁴. Au niveau de la poitrine et du bas du vêtement, il avait choisi des motifs floraux pour que les filles acceptent aussi de les porter. Ces vêtements « d'inspiration karen » étaient offerts aux enfants à leur arrivée au centre. Ils devaient les porter pour se rendre à la messe et aux activités organisées par la mission. Le vêtement karen offert par le prêtre jouait alors le rôle « d'uniforme » qui permettait à la fois de créer une cohésion de groupe et de les distinguer des autres Karen. En dehors de ces événements les enfants étaient libres de porter ces vêtements à leur guise.

¹⁵⁴ D'après le prêtre Olivier Prodhomme, ces rayures font référence aux tribus Karen et sont spécifiques aux tuniques des hommes.

Métier et vêtement

« Après sa journée aux champs, Rachak le mari de Waneda, m'a conduite en voiture chez le maire du village de Ban Khun Pae. Il habite un peu plus haut dans la montagne, avec sa femme, sa fille et son neveu. Le maire portait un tee-shirt, une veste et un pantalon. Sa femme était habillée d'un tee-shirt et d'un sarong. »

A Ban Khun Pae et Cho Lo Tai j'ai enregistré la garde-robe du maire du village, celle d'un catéchiste, d'une sage-femme, d'un dentiste et de nombreux agriculteurs. Au quotidien, rien dans sa tenue ne distingue le maire de ses administrés. Ce sont ses actes et ses paroles qui le désignent comme chef du village. A Cho Lo Tai, j'ai été surprise d'apprendre au détour d'une conversation que Pa O Ti, la grand-mère de Nat, était sage-femme et guérisseuse. Rien dans sa garde-robe ni dans sa tenue ne me laissait supposer qu'elle exerçait une fonction particulière. D'autres personnes du village ont également des fonctions cérémonielles que rien ne laissait supposer en dehors du contexte cérémoniel lui-même. Lors d'une cérémonie destinée à éloigner les mauvais esprits, plusieurs hommes de l'assistance se sont levés pour entreprendre des rituels et des prières. Ils étaient vêtus de vêtements occidentaux, comme le reste de l'assemblée. Dans mon étude, je n'ai inventorié aucun vêtement ou décor attachés spécifiquement à une profession ou à une fonction. Si comme nous venons de le voir, le port du vêtement karen n'est pas un signe distinctif d'une profession ou d'une fonction, permet-il de distinguer un statut socio-économique ?

Le vêtement karen un marqueur économique ?

Quelles que soient les ressources financières du foyer, la majorité des Karen possèdent des vêtements karen. Dans mon étude, sur les 123 garde-robes inventoriées, seules quatre personnes n'en possèdent pas. La seule possession d'un vêtement karen ne peut donc être envisagée comme un marqueur de hiérarchie économique. Cependant une garde-robe bien fournie est un marqueur d'abondance car dans les familles riches on possède plusieurs vêtements karen.

Lors de l'inventaire des garde-robes, j'ai noté de grandes différences de prix entre les différents vêtements, de 200 bahts pour un sarong à plusieurs milliers de bahts pour une tunique. Mais le prix d'un vêtement karen ne semble pas entrer en ligne de compte dans la constitution des « trousseaux » que les mères préparent pour leurs enfants. A Ban Khun Pae, pour Waneda, ce

n'est pas le prix qui détermine la répartition des vêtements entre ses enfants, mais le nombre de pièces qu'elle destine à chacun. Dans son esprit, les lots de vêtements tissés par ses soins ou achetés pouvaient être aisément intervertis selon les souhaits de ses enfants. Pour autant, les Karen savent faire la différence entre un vêtement artisanal et un vêtement manufacturé. Les vêtements tissés sur un métier à tisser à dossière semblent avoir plus de valeur à leurs yeux que ceux réalisés sur un métier semi-industriel. J'ai senti de la fierté de la part des femmes qui me présentaient une tunique qu'elles avaient tissée de leurs mains, ou une tunique courte aux décors tissés rebrodés de graines provenant de la région de Chiang Mai. Les femmes mesurent la qualité d'un vêtement à l'aune du travail qu'il a demandé, en termes de temps et de technique. Au vu de la diversité des origines des vêtements karen, produits artisanalement ou manufacturés, et de mon incapacité à quantifier le prix d'un vêtement artisanal, j'ai choisi de ne pas traiter de la question du prix des vêtements karen dans cette thèse. Cet aspect de mon sujet pourrait être approfondi par l'étude des circuits commerciaux que je n'ai fait qu'effleurer dans cette recherche.

Pour le mariage de leurs enfants, les mères souhaitent leur transmettre des vêtements karen qui correspondent à la tradition et respectent les contraintes vestimentaires énoncées précédemment. En dehors de ce contexte particulier, dans la vie courante l'achat et le tissage des vêtements karen est soumis à moins de contraintes. Le budget consacré à l'achat ou à la réalisation des vêtements karen dépend des revenus du foyer. Plus que des pièces « exceptionnelles », c'est le nombre de pièces qui indiquera la richesse d'une personne.

Essai de définition d'un costume karen

Les noms donnés par les Karen à leurs vêtements - *hsei wa*, tunique longue blanche de jeune fille, *hsei mo soo*, tunique noire de femme, *hsei gauz*, tunique rouge, *hsei bef*, tunique à graines, *hsei kif*, tunique à motifs tissés, *hsei plo*, tunique longue d'homme, *nif*, le sarong, *hkof hpef kif*, la coiffe, et *htef*, le sac - sont pour eux des éléments suffisants pour informer sur leur propriétaire. Le nom des vêtements évoque les règles vestimentaires suivies dans le « monde karen », sans qu'il soit besoin de les formuler.

Ma typologie met en évidence un ensemble de « règles », partagées par la majorité des vêtements karen, qui forment une « *structure sémiotique* » (Formoso, 2013 : 16). Certaines de ces « règles » sont exprimées à travers les noms karen des vêtements, comme la couleur, mais la plupart sont implicites. Le rare discours des Karen confirme par des règles restrictives

l'attribution d'un vêtement à un groupe particulier. « L'ikat est réservé aux sarongs des femmes mariées » et « les jeunes filles doivent porter de longues tuniques blanches ». En revanche, l'une des règles les plus suivies est celle du sens du tissage, et les décors qui en découlent. Ainsi, les « décors de chaîne » sont masculins et les « décors de trame », féminins, induisant une horizontalité dans le vêtement des femmes et une verticalité dans celui des hommes. Cette « règle » est suggérée à travers le nom *hsei kif*, tunique à motifs tissés, mais jamais clairement énoncée. Les grandes tendances établies dans les pages précédentes rattachent une teinte et des décors à une catégorie de personnes, selon son genre ou son statut matrimonial. D'autres critères, tels que le niveau social ou économique, la fonction et le métier ne sont pas pertinents dans le vêtement karen. Cette considération du genre et du statut matrimonial, particulièrement visible dans le vêtement karen, est un des fondements du « monde karen » et les distinctions opérées sont en résonance avec celles établies par le vocabulaire de parenté.

Il existe une analogie entre les personnes et le vêtement qu'elles portent. Les vêtements des jeunes filles « n'ayant pas procréé » subissent peu de transformations. La couleur d'origine de la fibre est utilisée, et les décors sont peu nombreux, semblant suggérer que le matériau n'a pas été « travaillé ». Les techniques de teinture utilisées pour les vêtements des « adultes mariés » font référence à des conceptions karen qui considèrent les hommes comme « chauds » et les femmes comme « froides ». La couleur des vêtements des hommes est obtenue par « teinture à chaud », et celle des femmes par « teinture à froid ». La complexité du décor du vêtement des femmes mariées contraste avec celui, immaculé, des jeunes filles célibataires. Sur les vêtements des femmes mariées, les décors résultent d'une accumulation de techniques et de décors. Le répertoire décoratif utilisé dans le vestiaire féminin, aussi bien dans les tuniques que dans les sarongs fait référence au caractère « procréatif » de la femme. Le temps consacré à la réalisation des vêtements des femmes mariées vient renforcer l'idée d'une « gestation » du vêtement de la femme mariée, future mère. L'absence de vêtements spécifiques pour les jeunes garçons célibataires, ou par les hommes mariés, indique que le mariage et la parentalité marquent davantage la femme que l'homme.

Je retiendrai comme « vestèmes » du vêtement karen : la forme droite de la tunique ; la distinction matrimoniale apportée par la longueur des tuniques féminines ; l'orientation des décors portés verticaux pour les hommes et horizontaux pour les femmes ; une attribution genrée des couleurs ; et une analogie entre le traitement reçu par le vêtement et la manière dans la personne qui le porte a été « travaillée » par le « monde karen ». L'utilisation concomitante de ces quatre « vestèmes » dans un « système sémiotique » définit le vêtement karen. Si le vêtement

karen obéit à ces impératifs, il admet également des exceptions. Les Karen reconnaissent comme vêtement karen des productions pour lesquelles un des critères a été supprimé ou détourné. Ces aménagements modifient le vêtement sans l'exclure du vestiaire karen. En le comparant aux vêtements des autres « groupes montagnards » je tenterai de montrer si ce « système sémiotique » peut être considéré comme une sorte de « *signature ethnique* » (Formoso, 2004 : 87). Nous verrons comment les influences des populations minoritaires ou dominantes ont conduit les Karen à s'affranchir de manière plus ou moins marquée des tendances évoquées ici.

CHAPITRE 11 : LE VESTIAIRE KAREN : INFLUENCES ET TRANSFORMATIONS

Nombre de Thaïlandais considèrent souvent les Karen et les autres *Chao Khao* comme des sauvages vivant isolés dans la montagne. La réalité est beaucoup plus complexe. Les Karen sont des êtres sociaux, et à ce titre ils entretiennent des relations avec les populations qui les entourent. Ces échanges impactent, à certains niveaux, leur mode de vie, et se répercutent sur le vêtement karen. Les choix vestimentaires qui s'opèrent relèvent d'une acculturation à une époque ou dans un contexte donné. Le rôle des femmes à cet égard témoigne de leurs modes d'adaptation.

.I Similitudes et différences du costume karen et des vêtements montagnards

L'Asie du Sud-est est une région de diversité sociale, culturelle et vestimentaire. En Thaïlande les *Tai*, les *Chao Khao* et les autres groupes minoritaires « affichent » leur appartenance à un groupe à travers leurs vêtements. Les Karen ne font pas exception. J'ai cherché à comprendre ce qui distinguait le vêtement karen de celui des autres populations montagnardes comme les Akha, les Lahu, les Lisu, les Hmong et les Mien.

Nous avons vu en détail dans les chapitres précédents ce qui caractérise le vêtement karen. J'en donnerai ici un bref rappel afin de pouvoir le comparer aux vêtements des autres *Chao Khao*. La technique la plus représentative du savoir-faire karen est le tissage, qui permet à la fois de former le tissu et de le décorer. La teinture et la broderie sont utilisées de manière plus marginale. Le vestiaire karen est constitué de tuniques courtes et longues, et de sarongs. La forme de ces vêtements est très caractéristique, il s'agit de vêtements droits dont les lés sont assemblés bord à bord, lisière contre lisière. Les décors et les couleurs apportent aux vêtements des indications de genre, de statut matrimonial et parental. Dans les points suivants je présenterai les éléments essentiels du vêtement « traditionnel » de chaque groupe des *Chao Khao*. En étudiant les vêtements anciens, et leurs évolutions, on peut comprendre ce que chaque groupe montagnard considère comme essentiel dans la réalisation du vêtement « traditionnel ». C'est pourquoi je m'appuierai à la fois sur des sources documentaires, et sur ce que j'ai pu observer dans les villages *Chao Khao* dans lesquels j'ai enquêté. Les vêtements présentés en annexe sont portés dans les familles de chaque groupe montagnard aujourd'hui en Thaïlande, ou pour les Mien, exposés dans un musée. Certaines pièces de vêtement, évoquées dans la littérature

scientifique, ne sont pas représentées, car je n'ai pas été amenée à les photographier sur mon terrain.

Les Akha

Un conte relate l'origine du peuple akha qui débute par un adultère et une fuite. Pour se cacher du mari bafoué le nouveau couple adopte de nouveaux vêtements qui deviendront le vêtement akha. Le conte est traduit d'après un récit recueilli par le Tribal Research Institute. *« Il était une fois le chef d'un certain village, qui était un vieil homme et qui voulait avoir une jeune femme. Quand son épouse décéda, le chef voulut une nouvelle et jeune épouse. Il rassembla de l'argent et des richesses et les chargea sur le dos de son cheval pour les offrir à la plus belle des jeunes femmes des villages voisins, afin de l'épouser. Une jeune fille d'une rare beauté fut sélectionnée et mariée au vieil homme. Cependant, le chef était incapable de rendre sa nouvelle femme heureuse et elle commençait à s'interroger et à avoir des liaisons avec de beaux jeunes hommes du village. Le chef en fut bouleversé et l'enferma dans sa chambre comme un oiseau en cage.*

Un jour, un élégant marchand venu d'un lointain village arriva au village. son cheval transportait des vêtements, des bijoux, des perles et des bracelets. Par chance il arriva au village au soleil couchant, et ainsi il put chercher un endroit où se reposer. Il s'arrêta à la maison du chef pour lui demander un endroit où dormir. Au début, le chef refusa. Mais, quand le jeune marchand lui offrit un magnifique vêtement noir et rouge, des bijoux et une bouteille de bon whisky de maïs, le chef oublia ses inquiétudes vis à vis de sa jeune femme et invita le marchand à rester. Le chef pensait que rien ne pouvait se passer en une seule nuit. La jeune femme jeta un œil à travers un trou dans le mur de bambou et quand elle vit l'élégant marchand, elle tomba instantanément amoureuse de lui. Quand son mari sortit de la maison pour aller voir les chevaux, la jeune femme sortit de sa chambre afin de rencontrer le marchand. Quand il vit la magnifique épouse du chef, le marchand en tomba amoureux. Il supposa que cette jolie jeune femme était la fille du chef. Juste au moment où le marchand commençait à parler avec la jeune femme, le chef entra dans la pièce. Alors le marchand se dépêcha d'offrir de la nourriture et du whisky au chef sachant qu'il avait un penchant pour la boisson. Et rapidement le chef fut ivre.

Le jeune marchand eut alors l'occasion de pouvoir réellement rencontrer la jeune femme qu'il pensait être la fille du chef. La jeune femme était déjà très amoureuse du jeune marchand et fit seulement semblant de se défendre. Le jeune homme brisa les règles et offensa le chef. La

jeune femme et le marchand durent fuir car ils avaient insulté le chef. Ils allèrent très loin dans la montagne pour construire une petite maison. La maison était à plusieurs jours de marche d'un village. Pour se cacher, l'homme se rasa la tête, ne laissant qu'une petite touffe de cheveux à tresser. Il enroula sa tête dans un turban noir et porta une chemise et un pantalon noir. La femme s'habilla d'une courte jupe plissée au-dessus du genou, décorée de petites bandes de couleur rouge et blanche. Ensuite elle a fabriqué une grande coiffe ornée de perles, de fourrure de gibbon, de plumes d'oiseaux, de pièces d'argent et des graines pendaient de la coiffe. Ils devaient parler un autre dialecte afin de cacher leur identité aux personnes qui venaient des autres villages. Le couple vécut ensemble, très heureux et eurent beaucoup d'enfants. Depuis, un grand village est né, c'était le commencement du peuple Akha. » (Munintorn Tiayon, Mongkhon Čhanbamrung, et Sarapee Sila, 2000 : 115-116, ma traduction).

On retrouve dans cette histoire les codes corporels et vestimentaires des Akha, qui sont toujours d'actualité malgré les évolutions subies par le vêtement dans sa forme et dans ses matériaux. Lors de mon terrain en 2014, j'ai eu l'occasion de rencontrer à Chiang Mai une famille akha qui m'a permis de comprendre quelques-unes des subtilités de leurs vêtements. Je m'attacherai à présenter le vêtement akha tel qu'il a été décrit par les chercheurs, puis j'évoquerai l'évolution actuelle de ce vêtement et ses adaptations à la vie urbaine.

La coiffe, *ou tche*¹⁵⁵, dont le conte donne une description précise, est l'élément le plus caractéristique du vêtement akha. Selon les sous-groupes auxquels elles appartiennent les femmes akha portent une coiffe de forme différente, mais ayant pour trait commun la profusion d'argent et de perles. Les femmes « Akha Ulo » portent une coiffe pointue alors que les femmes « Akha Lomi » et « Akha Bu » portent une coiffe plate, au dos de forme trapézoïdale (voir annexes n°38.a et b). Ces coiffes sont très reconnaissables car elles sont « *presque entièrement recouverte[s] de parures en argent, en perles de couleur rouge et blanche* » (Schliesinger, 2000 : 179, ma traduction). Jim Goodman attribue cette différence au fait que « *les éléments décoratifs qu'ils utilisent dépendent de ce qui est disponible dans la nature environnante.* » (1997 : 175, ma traduction). Lors d'une fête donnée à l'occasion de l'inauguration d'un café tenu par une famille akha, j'ai observé un grand nombre d'Akha dont quelques femmes qui portaient encore des coiffes « traditionnelles » c'est une vision très impressionnante. Les coiffes les plus anciennes et les plus richement décorées, entièrement recouvertes d'argent, peuvent peser plusieurs kilos. A

¹⁵⁵ Les termes de vocabulaire textile akha proviennent de mes notes de terrains auprès des Akha. Il faut préciser que les Akha n'ont pas voulu écrire les mots, ni en lettres romanes, ni même en thaï. J'ai transcrit les mots en lettres romanes, en essayant d'être le plus proche graphiquement du son entendu, sur le modèle que j'utilise pour les Karen.

travers ces coiffes c'est la fortune des femmes et de leur famille qui était montrée. Aujourd'hui, très peu de coiffes sont encore faites avec de vraies pièces en argent. Elles ont été remplacées par des pièces en aluminium pour préserver l'illusion visuelle, tout en rendant l'objet plus léger.

Le conte évoque pour le vestiaire masculin un turban, une chemise et un pantalon noir. Le vestiaire féminin est moins détaillé, le conte ne mentionne qu'une jupe plissée au-dessus du genou. Les anthropologues spécialistes des Akha reconnaissent un point commun à ces vêtements, ils sont « *majoritairement teints à l'indigo bleu-noir* » (Schliesinger, 2000 : 179, ma traduction). Cette technique est beaucoup moins pratiquée aujourd'hui. Dans la famille akha rencontrée à Chiang Mai la mère de famille pratiquait la teinture dans son village natal, mais ne l'a pas transmise à ses enfants car il s'agit d'un processus « *long et fatigant* ». D'autre part, les déplacements des populations et le changement des modes de vie modifient les techniques de production des vêtements « traditionnels ». En milieu urbain, il est plus simple d'acheter un tissu déjà teint que de le réaliser soi-même. Les Akha ont adopté des tissus qui répondent à leurs exigences, tout en se dégageant des contraintes techniques et de la pénibilité du travail.

Si les techniques de production ont évolué, la forme du vêtement semble être proche de celle décrite dans le conte et dans la littérature scientifique. Le vêtement akha féminin (voir annexes n°38.c et d) comporte, outre la coiffe *ou tché*, une veste *paè ho* portée sur une chemise, une jupe courte *pi dii*, une ceinture souple ou tablier *dju djan* et des jambières *kù ban*. Lewis et Lewis donnent une description très détaillée du vêtement féminin et de ses décors : « *La jaquette qui descend sur les hanches est faite de deux bandes d'étoffe de vingt centimètres de large avec des coutures verticales dans le dos et sur les côtés. Les manches tombant jusqu'aux poignets sont droites, sans échancrures et arrondies là où elles sont fixées au corps de la jaquette. Le devant est sans ornementation, sauf une bande de couleur autour de l'encolure dans le dos et sur le devant, allant jusqu'à mi-poitrine.* » (1984 : 206). Le vêtement des jeunes filles célibataires se distingue de celui des femmes mariées par de petites gourdes attachées à la taille et sur la coiffe. Les jeunes filles n'acquièrent certains éléments du costume (chemise, ceinture et coiffe) qu'au cours de la cérémonie de la balançoire qui atteste du passage à l'âge adulte. A l'occasion de cette fête, propice aux rencontres et aux alliances matrimoniales, les jeunes filles portent leurs plus beaux atours. Elles arborent une chemise, ajoutent à leur bonnet des perles rouges et blanches et des ornements en argent. Elles peuvent ensuite porter une ceinture, et finalement échanger le bonnet de l'enfance, *ou hro*, contre la coiffe de la femme adulte.

Le vestiaire masculin (voir annexes n°38.e et f) se compose d'une veste *paè ho*, d'un pantalon *là dii* et d'un turban *ou djan*. Schliesinger dépeint le type de décors utilisés : « *une*

jaquette noire décorée d'appliques de tissus sur le devant et sur l'arrière, la tenue est complétée par un pantalon noir large. Les motifs des broderies sont transmis de génération en génération. » (2000 : 179, ma traduction). Le turban, souvent de couleur noire, peut être rouge ou rose pour les plus âgés. A la place d'un turban, les jeunes garçons portent un bonnet ajusté. La tenue des hommes comme celle des femmes est complétée par un sac *pè thon* et par des bijoux portés par tous. Les colliers, boucles d'oreilles, bagues et bracelets portés par les Akha doivent être traditionnellement en argent ou en or, s'ils en ont les moyens.

D'après la famille Thainuruk, que j'ai rencontrée à Chiang Mai, les vêtements akha représentent un poste de dépense important. Autrefois les femmes produisaient les vêtements pour l'ensemble de leur famille, mais aujourd'hui ils sont le plus souvent achetés. Pour un homme, la dépense peut s'élever jusqu'à 2.000 bahts, et pour une femme la somme peut atteindre 30.000 bahts à cause de l'argent utilisé dans la décoration de la coiffe. Ce coût élevé peut expliquer le nombre restreint de vêtements akha dans les garde-robes de la famille Thainuruk. Seules quelques personnes possèdent des tenues complètes, les autres ne détiennent qu'une veste ou une coiffe. D'autre part, comme chez les Karen, le défunt est enterré ou incinéré avec l'ensemble de ses vêtements. Toutefois, les vêtements peuvent être transmis, du vivant de leur propriétaire, et des pièces de vêtements usagés sont conservées pour être réutilisées.

Mià, la mère, est celle qui m'a présenté le plus de vêtements akha. Ses vêtements sont le fruit d'une production personnelle : couture et broderie modernes, réalisées à la machine. Elle possède trois vestes (deux qu'elle a fabriquées entièrement, et une cousue dans un atelier thaïlandais mais qu'elle a brodée elle-même), deux coiffes et un sac. Certaines pièces de son vestiaire ont été héritées de sa grand-mère : une jupe, une paire de jambières et un tablier, qu'elle ne peut plus porter aujourd'hui.

La garde-robe d'Abiè, le père, est constituée de cadeaux d'amis et de membres de la famille. Deux de ses trois vestes akha ont été achetées en Birmanie, il y a plusieurs années ; la dernière a été tissée par sa mère, à Chiang Rai il y a plus de vingt ans. L'une de ses sœurs lui a fait présent, il y a huit ans, d'un gilet tissé et brodé de décors modernes, fabriqué par l'une de ses amies vivant à Mae Sai. La femme d'un de ses frères aînés a cousu pour lui un pantalon, il y a quinze ans. Vers l'âge de quarante ans il a appris la couture en autodidacte, et s'est confectionné un pantalon de style akha mais avec des éléments provenant de vêtements hmong.

Abu, la fille, ne possède que trois éléments du vestiaire akha, c'est-à-dire deux vestes et une coiffe. Ces vêtements akha sont des présents de sa mère et de sa tante, car elle ne maîtrise pas la couture. Elle a hérité l'une de ses vestes de sa grand-mère.

Dans son enfance, Amè, le frère d'Abu, portait des vêtements akha cousus par sa mère. Aujourd'hui il n'a plus l'occasion d'en porter dans le cadre de sa vie citadine et sa mère n'a pas renouvelé sa garde-robe.

Pour ses petites-filles, Benjarat et Saranrat, Mià leur grand-mère a cousu et brodé à la main des vêtements aux décors anciens. Elle a offert à sa première petite-fille une tenue akha composée d'un bonnet, d'une veste, d'une jupe, de jambières et d'un collier de perles de verre. Pour sa seconde petite-fille elle n'a cousu qu'une coiffe, estimant qu'elle pourrait porter les vêtements de sa sœur aînée qui seront trop petits pour cette dernière.

Comme nous venons de le voir, les garde-robes de ces Akha citadins sont peu fournies et ont subi de nombreuses modifications par rapport au modèle décrit dans le conte et par Lewis et Lewis. Je considère les vêtements, aperçus lors de l'inauguration d'un café akha, comme représentatifs de la transition qui s'opère dans le vêtement akha en milieu urbain mais aussi dans certains villages. En effet, une trentaine d'Akha venus des montagnes ou vivant à Chiang Mai, étaient rassemblés et portaient des vêtements très divers. Un groupe de femmes âgées était installé au fond du jardin, en marge de la fête. Parmi elles, certaines venues de leur village de montagne portaient une tenue complète ; d'autres, comme Mià, qui vivent en ville et se considèrent comme « modernes » ne portaient qu'une veste et un sac. Les Akha croisés ce jour-là, pour la plupart, combinent vêtements occidentaux et « traditionnels ». J'ai aussi observé de nombreux vêtements de coupe moderne décorés de broderies akha (voir annexe n°39). Les Akha se veulent modernes, mais restent attachés à leurs traditions.

Les Lahu

Le Nouvel An lahu est l'occasion de visiter les différents villages lahu et de se rendre compte « à la fois de la diversité de ces groupes et de leur caractère Lahu commun. Certains Lahu ont renoncé au costume traditionnel sauf au moment des fêtes. » (Lewis et Lewis, 1984 : 174). Je me suis appuyée sur les travaux de Lewis et Lewis et sur mon observation de la fête du Nouvel An dans le petit village de Na Lua, dans la région de Mae Hong Son, pour restituer ici une image du vêtement lahu « traditionnel », et de son évolution.

« En sillonnant les rues du village j'ai observé les vêtements portés au cours de la fête. Dans les échoppes éclairées des groupes s'apprêtent, les jeunes filles se coiffent et se maquillent entre elles. Petits et grands se retrouvent sur la place du village où se déroule

la fête. Si le vêtement lahu est largement porté par les participants de la fête, et dans tout son appareil, assis aux abords de la place, une grande partie de l'assistance ne porte qu'un élément du vêtement lahu, ou l'a réduit au sac. Hommes et femmes portent des vestes, "apu", qui se ferment sur le milieu devant. Les femmes complètent leur tenue avec des sarongs, "taidou", et des jambières, alors que les hommes optent pour des pantalons, "ato". Ces vêtements partagent une sobriété dans la couleur des textiles, celle du bleu-noir d'origine indigo, mais ceux des femmes sont davantage décorés de couleurs vives, d'appliqués, de broderie et de cabochons d'argent. »

Les femmes lahu portaient différents modèles du vêtement lahu, dont j'ai observé les traits communs. Lewis et Lewis décrivaient des vestes qui « *se ferment devant avec une ou plusieurs boucles rondes en argent gravé, certaines très grandes.* » Quant aux jupes, elles « *sont portées pliées sur le devant et maintenues par une ceinture en tissu ou en métal.* » (1984 : 176). Les vestes de Na Lua sont majoritairement cousues dans des tissus (cotonnades, satin ou velours) bleus ou noirs (certains tissus peuvent être plus colorés : rose). L'encolure, les poignets, les coudes, le devant et le bas de la veste sont soulignés par des bandes de couleur rouge. Les tissus anciens sont quelquefois brodés de motifs d'étoiles ou de fleurs, remplacés dans les textiles manufacturés par des impressions ou des appliqués. Les décors créés par l'alternance des tissus de couleurs sont soulignés par de petits cabochons argentés appliqués en forme géométrique sur le vêtement. Le devant du vêtement est fermé au moyen de disques d'argent, portés comme des bijoux. Le sarong et la veste sont taillés dans un même tissu, bleu ou noir. Une bande rouge brodée décore la partie inférieure des vêtements. Le costume peut être complété par un bandeau décoré de formes géométriques dessinées par des cabochons argentés et des pompons, ou de pièces anciennes. Lors des fêtes, les mères parent leurs filles de nombreux bijoux en argent, signe de la richesse de la famille. Les jeunes filles portent des tenues plus colorées que celles de leurs mères, et davantage décorées de cabochons argentés. Les femmes âgées s'autorisent des écarts à la norme en portant des sarongs thaïlandais industrialisés, des tissus synthétiques brillants, ou en portant la veste entrouverte. Les mères portent leurs jeunes enfants en bandoulière dans une grande pièce de tissu nouée (voir annexe n°40).

Réalisé dans le même esprit que le vêtement féminin, le vêtement masculin est plus sobre. Il se limite à un tissu uni (noir ou vert) souligné d'un bande bleue (parfois brodée) à l'encolure, aux poignets, aux épaules et sur le bas du vêtement. Les hommes présents ce soir-là

portaient généralement une veste ou un pantalon lahu, associé à un vêtement « non-traditionnel » (voir annexes n°40.e et f).

Les hommes et les femmes lahu agrémentent leur tenue d'un petit sac, *mitcho*. Il est composé d'une longue bande étroite en bandoulière, et d'une courte bande plus large qui servira de corps au sac. Plusieurs matériaux - velours, cotonnade, fils métalliques, cabochons argentés, perles de plastique - et techniques - de tissage, de broderie, de pompons et d'appliqué - sont utilisés dans l'élaboration du sac.

Lewis et Lewis (1984) avaient déjà à leur époque noté l'abandon du vêtement lahu dans la vie quotidienne. J'ai pu constater, trente ans plus tard, que une situation semblable. En dehors des écoliers qui portent le vêtement lahu le vendredi, seul le sac lahu continue à être porté dans la vie quotidienne. Les vêtements que j'ai observés sont très proches formellement de ceux décrits par Lewis et Lewis, mais les matières utilisées ont beaucoup changé. Le tissu synthétique brillant fait écho aux nombreuses pièces, remplacées au fur et à mesure par des cabochons argentés, qui venaient décorer le tissu uni du vêtement féminin. Ces artifices simulent l'éclat des vêtements des femmes, que les Lahu cherchent à reproduire le plus fidèlement possible sans toutefois en maîtriser les aspects techniques.

Les Lisu

Dans un village au Nord de Mae Hong Son, j'ai rencontré une famille lisu avec laquelle j'ai passé quelques heures. Nous avons parlé de leurs coutumes et de leurs pratiques vestimentaires.

« La maison de la famille Loli, située à l'entrée du village, est l'une des plus grandes. Quatre femmes sont occupées sous la véranda, elles préparent des petites galettes de riz cuites au feu. Un berceau accroché à la toiture accueille le sommeil d'un nouveau-né. A mon arrivée, une femme vêtue du vêtement lisu sort d'un grand sac plusieurs sacs et pochettes qu'elle a cousues pour les vendre aux touristes. Deux autres femmes, la grand-mère et la petite fille, sortent de la maison. A ma vue elles s'empressent de revêtir le vêtement lisu. Sur leur tee-shirt elles passent une longue tunique aux couleurs chatoyantes, fendue sur les côtés, qu'elles croisent sur la poitrine et attachent sous le bras. »

Lewis et Lewis décrivent une tunique caractérisée par sa couleur. Cette « *tunique, bleue ou verte [qui est] fendue sur les côtés jusqu'à la taille, le devant atteint les genoux et le dos descend jusqu'aux mollets. Elle se croise sur la poitrine, se ferme sous le bras droit et l'empiècement est souvent d'une couleur différente du reste. Par exemple, si la tunique est bleu roi, cette partie peut être verte ou bleu pâle. L'encolure de la tunique est en tissu noir découpé en cercle, sur lequel sont cousues de nombreuses bandes de tissus chatoyant de diverses couleurs, selon un dessin répété sur les manches (toujours rouges)* » (1984 : 244). Les vêtements lisu, brièvement dépeints par Lewis et Lewis, se composent des mêmes pièces et portent les mêmes noms que ceux que j'ai observés : une veste à manches longues *butchu* qui se croise sur le devant, un pantalon *mitsu* et une ceinture *djere* (voir annexes n° 41.a et c). La veste lisu se distingue par sa coupe très caractéristique : une ouverture partant de l'encolure jusqu'au côté droit et fermant par des brandebourgs¹⁵⁶, et des manches longues. L'ouverture de la veste sur les côtés autorise une plus grande amplitude des mouvements. La tenue est complétée par un pantalon ample. La ceinture peut être en tissu, parfois brodé, avec une boucle en métal ou en argent, ou bien entièrement en argent.

Les femmes peuvent compléter leur tenue par une coiffe noire qu'elles « *attachent de longs cordons de toutes les couleurs sous le devant d'un côté. Le devant est aussi agrémenté de perles de verre et de pompons. Un triangle, bordé de rouge et garni d'une grande quantité de fils de coton, pend à l'arrière du turban. Les fils de coton tombent étalés jusqu'aux épaules. Les turbans des femmes âgées sont noirs, dépourvus d'ornements et drapés doucement* » (Lewis et Lewis, 1984 : 244). Les hommes portaient des turbans « *de soie rouge, bleue, jaune et noire. Mais ils sont devenus très rares : un essuie-éponge blanc enroulé autour d'un morceau de carton d'une hauteur de vingt centimètres les remplace* » (Lewis et Lewis, 1984 : 250).

Il y a trente ans, Lewis et Lewis évoquaient les changements du vêtement lisu ; « *Traditionnellement, ils étaient confectionnés avec une étoffe de chanvre tissée à la main* », à l'époque déjà « *le costume de la femme Lisu [était] réalisé en coton tissé à la machine ou en tissu synthétique* » (Lewis et Lewis, 1984 : 244). Aujourd'hui on constate cette évolution des matériaux et des techniques à travers les vêtements de trois femmes d'une même famille mais de générations différentes : Asuma la grand-mère, Amin la fille et Patida la petite fille. Leurs vêtements « traditionnels » représentent moins d'un quart de la totalité de leur garde-robe totale.

¹⁵⁶ D'après le dictionnaire du CNRTL, les brandebourgs sont des ornements de broderie ou de galon entourant les boutons d'un vêtement ou servant de boutons.

Asuma possède trois tuniques et trois pantalons lisu. Elle a appris le tissage et la couture en Birmanie, dès l'âge de quinze ans. Amin, sa fille qui vit dans le village voisin de Nabo Sape, a appris à tisser avec sa mère à l'âge de quinze ans. Elle a réalisé une partie de sa garde-robe à partir de tissu acheté à Pang Mapha, la grande ville voisine. Patida, la petite fille d'Asuma, âgée de treize ans, n'a appris ni à tisser ni à coudre, et ses vêtements ont été achetés à Pang Mapha.

Les Lisu de ce village, arrivés en Thaïlande il y a environ quinze ans, n'ont pas tous la nationalité thaïe et ne possèdent pas de terres. Ils ont dû louer leurs services aux Thaïlandais voisins et avaient moins de temps à consacrer à la réalisation du vêtement lisu. Plusieurs d'entre eux ne possèdent pas de vêtement lisu car les tuniques des hommes et les coiffes des femmes sont très chers, près de 5.000 bahts. Les rares femmes qui continuent à réaliser le vêtement lisu ont donc fait évoluer les matériaux et les techniques traditionnels pour parvenir à un résultat approchant du vêtement de leurs aînés, avec les moyens à leur disposition. Les techniques de tissage, d'appliqué et de broderie (voir annexes n°41.e et f), ne sont plus pratiquées dans ce village. Les Lisu ont trouvé une alternative dans le choix des tissus manufacturés comme le velours ras de diverses couleurs, les tissus à motifs floraux ou brillants. Les techniques utilisées pour les vêtements anciens ne sont plus utilisées aujourd'hui que dans la confection de sacs et objets destinés à la vente. De même, les bijoux en argent ont disparu au profit de métal argenté moins onéreux.

Au village, les femmes disent porter le vêtement lisu à la maison et pour travailler sauf en cas de forte chaleur. Mais Asuma, l'aînée de la famille, ne le porte que pour sortir. Patida, sa petite fille, peut porter le vêtement lisu quand elle le souhaite, mais obligatoirement pour aller à l'école le vendredi. Les événements festifs : mariages, naissances, décès, célébrations religieuses et laïques, sont l'occasion d'arborer le vêtement lisu. Le mariage est le moment pour les parents de transmettre des biens à leurs enfants pour leur nouvelle vie. En fonction de leurs moyens ils offrent des vêtements, de la vaisselle ou de l'argent. En cas de maladie et de mort naturelle, le corps du défunt est veillé pendant plusieurs jours dans sa maison. Puis la famille habille le défunt de vêtements lisu neufs. Un cortège d'hommes transporte le cercueil jusqu'au lieu de l'enterrement en dehors du village, « *un homme plus âgé les accompagne ; il porte un panier qui a appartenu au défunt dans lequel on a déposé un peu de riz, des bouts de tissu, une calebasse pleine d'eau et un vieux couteau.* » (Lewis et Lewis, 1984 : 270). Les vêtements sont enterrés à un endroit spécial appelé *bon doi*, qui porte chance. Un ou deux vêtements peuvent être

conservés pour offrir aux descendants. En revanche, en cas d'accident, de malemort¹⁵⁷, les vêtements sont brûlés.

Les Hmong

Les Hmong sont très impliqués dans le commerce, dans le Nord de la Thaïlande ; on peut les voir dans les rues de Chiang Mai et sur les marchés. J'ai choisi de rencontrer les Hmong dans leurs villages, c'est pourquoi je me suis rendue à Doi Pui, dans la région de Chiang Mai, ainsi qu'à Na Pa Paek, dans la région de Mae Hong Son.

« Le petit village de Na Pa Paek, à une vingtaine de kilomètres au Nord de Mae Hong Son, aux confins du territoire thaïlandais, abrite une centaine de foyers. Les femmes brodent seules ou en groupe, sur le pas de leur porte ou dans un coin abrité du soleil, assises sur un petit tabouret posé à même le sol en terre, leur précieux ouvrage sur les genoux. Les fils, aiguilles, ciseaux nécessaires au travail à portée de main dans une corbeille en plastique.

Entre les maisons, les vêtements occidentaux et hmong sèchent au soleil. Dans le village des enfants déambulent en survêtement. Les adultes portent des vêtements dépareillés, plusieurs hommes associent un pantalon hmong avec des vêtements occidentaux alors que seules certaines femmes portent une veste hmong. Dans la foule des badauds, Chang m'a proposé de m'emmener chez lui pour me présenter sa famille et répondre à mes questions sur le vêtement. Il vit avec son épouse, leurs cinq enfants et sa mère. La mère de famille, portant son petit dernier sur le dos dans un porte-bébé qu'elle a brodée, est heureuse de me montrer les beaux vêtements qu'elle a réalisés pour elle et son mari. Ses trois filles portent des vêtements aux couleurs vives et brodées de perles en plastique qui résonnent dans le village. Ces vêtements aux matériaux modernes ont été achetés à un vendeur ambulancier. »

Chez les Hmong la broderie fait partie intégrante des activités quotidiennes. Lewis et Lewis rapportent la qualité de leurs travaux d'aiguilles *« une petite aiguille, du fil brillant, des morceaux d'étoffes de couleurs variées et le génie d'une femme Hmong sont les ingrédients de*

¹⁵⁷ La malemort est une mort prématurée associée à une mort violente. Je développerai ce concept dans le chapitre 14, dans la partie consacrée à la mort.

ces magnifiques travaux d'aiguilles. Tout au long de leur histoire, les femmes Hmong ont consacré leur adresse artistique et leur activité au développement d'une étonnante variété de techniques à l'aiguille et au fil. Ces broderies ornent les vêtements de chaque membre de la famille, du bébé aux grands-parents ; les habits des morts en sont aussi richement pourvus, prêts à être emportés dans l'autre monde » (Lewis et Lewis, 1984 : 104).

Le vêtement féminin se compose d'une veste courte, *lu tcha*, à manches trois-quarts et croisée sur le devant, d'une jupe courte plissée, *Kle ta*, et d'un tablier, *Kle sè*, noué autour de la taille (voir annexe n°42.a). La veste des femmes, coupée dans un tissu noir, est décorée de broderies au niveau de l'encolure et sur les deux pans de devant, ainsi qu'aux poignets ; un empiècement brodé au dos complète l'embellissement du vêtement. La jupe hmong se caractérise par l'assemblage de plusieurs bandes de tissus, l'une d'elles étant décorée d'un batik à l'indigo, et parfois de broderies. Ces longues bandes sont plissées afin de s'adapter à la taille de la femme qui doit porter la jupe. Le tablier est une bande de tissu brodée, décorée de perles et de piécettes, porté sur le devant de la jupe.

Le vêtement masculin reprend le même type de veste à manches trois-quarts appelée *tcho*, croisée sur le devant, la tenue se complète d'un pantalon de type sarouel, *lu dje*, à l'entrejambe large. De couleur noire, le pantalon est brodé, de la taille aux chevilles suivant les deux lignes de coutures extérieures, de plusieurs ronds blancs, et d'une large bande au niveau de la cheville. Le pantalon et la veste sont réalisés dans du velours noir à poil ras, brillant. Les broderies, cousues pour embellir le vêtement, peuvent être manufacturées ou réalisées à la main. Le pantalon, élément du vestiaire masculin, peut également être porté par les enfants et femmes hmong pour sa praticité (voir annexes n°42.a et d).

Les techniques à l'œuvre dans le vêtement hmong sont multiples : tissage, batik, teinture, pliage, couture et broderie (voir annexes n°42.e et f). Elles induisent un grand investissement en temps et en argent. La jupe et la veste des femmes coûtent environ 2.000 bahts chacune auxquelles il faut ajouter le tablier et la coiffe. La tenue masculine représente également un certain prix, un pantalon coûtant 1.000 bahts et une veste 2.000 bahts. Par manque de temps et de moyens, les Hmong utilisent de plus en plus de broderies manufacturées et des tissus synthétiques. Il existe également des technologies permettant de reproduire, par impression textile, les motifs obtenus par le batik.

Dans les villages, les anciens portent le vêtement hmong au quotidien. Les hommes considèrent le pantalon hmong comme « *très agréable à porter* », les femmes préfèrent la veste. Les femmes préparent tout au long de l'année des vêtements neufs pour les festivités du Nouvel

An, l'une des fêtes les plus importantes du calendrier hmong. Les mariages et les funérailles sont aussi des occasions de porter des vêtements neufs. A son mariage, la jeune fille quitte la maison de ses parents pour aller vivre avec son mari. Sa mère lui offre la tenue hmong qu'elle portera pour la cérémonie. Chez les Hmong, une tenue neuve est préparée pour le défunt. Ce vêtement, réservé à la cérémonie funéraire, présente des couleurs spécifiques avec une pointe de rouge. Durant la cérémonie funéraire, les vêtements du défunt sont brûlés en même temps que le corps.

Quand un vêtement est usé, il est entièrement démonté pour ne conserver que les éléments en bon état. Ceux-ci seront réutilisés sur de nouveaux vêtements ou vendus. Les vêtements cousus main et brodés par les femmes sont très recherchés par les antiquaires. Certains commerçants se rendent dans les villages pour échanger des vêtements usagés contre des vêtements neufs aux designs nouveaux. On retrouve ces vêtements ou pièces de tissus sur les marchés et dans des boutiques de Chiang Mai où ils sont revendus à prix fort aux touristes en tant qu'objet de collection.

Le tourisme fait évoluer le rapport au vêtement « traditionnel ». Sur les marchés de Chiang Mai, les couleurs et les broderies attirent le regard des touristes et des clients. Le vêtement hmong est revendiqué comme argument de vente. Dans le village touristique de Doi Pui, près de Chiang Mai, on trouve des vêtements hmong sur les étals des commerçants mais aussi en location. Dans ce village tout est fait pour rapporter de l'argent : l'entrée au musée, l'accès au jardin où l'on peut voir quelques pieds d'opium ainsi que la location de vêtements hmong. Pour 50 bahts, on peut louer un costume d'homme ou de femme, prétendument fabriqué par la propriétaire de l'étal.

Les Mien

Les Mien – ou Yao - sont peu présents en Thaïlande, et vivent dans des villages isolés hors des circuits touristiques. Je ne les ai rencontrés que sur les marchés où ils vendent leur production textile. La plupart des villages sont localisés à l'est, dans les provinces de Chiang Rai et Nan.

Dans les musées et particulièrement au Hill Tribes Museum de Chiang Mai, le vêtement mien est représenté par une silhouette habillée d'un long manteau noir au large col rouge, complétée par une imposante coiffe noire. Il s'agit en fait du vêtement de mariage féminin « traditionnel » (voir annexe n°43). Au quotidien la coiffe féminine est plus modeste. Mais le vêtement mien ne se limite pas à ces seuls éléments. Lewis et Lewis décrivent des « *brodeuses si*

extraordinairement expertes, [qui] réalisent pour leurs enfants des bonnets tout ornés et pour elles-mêmes des pantalons aux dessins somptueux. Le plus étonnant est qu'elles travaillent sur l'envers du tissu, et ne peuvent pas « voir » le dessin avant de l'avoir retourné » (Lewis et Lewis, 1984 : 138).

Parmi les vêtements des *Chao Khao*, ceux des mien (yao) sont particulièrement décorés. Leur réalisation associe plusieurs techniques, notamment la teinture, l'appliqué, les pompons, l'utilisation de décorations en argent et la broderie. Comme le fait remarquer Jess Pourret, spécialiste des Yao en Asie du Sud-est, la broderie joue un rôle signifiant dans les vêtements Mien. « *Parmi ces caractéristiques, la broderie joue un rôle primordial pour toutes les mères et les Yao Mien, en utilisant des symboles significatifs qui constituent une forme de langage. [...] Les Yao ont hérités d'un très large patrimoine de symboles traditionnels avec de nombreuses variantes parmi lesquels ils peuvent choisir. Afin de reproduire ces symboles, les Yao emploient plusieurs types de points liés au symbole reproduit* » (Pourret, 2002 : 70, ma traduction).

Les Mien portent un pantalon large et une veste croisée sur la poitrine, fermée par des boutons en argent. Le tissu teint à l'indigo et le pantalon brodé de fils jaunes et rouges sont caractéristiques du vêtement mien. Le décor des pantalons des hommes est moins fastueux que celui des femmes. Ce dernier est presque entièrement recouvert de broderies.

Le vêtement n'est guère porté au quotidien, mais on peut encore le voir les jours de marché, porté par les vendeurs et plus souvent les vendeuses. Elles viennent vendre les vêtements anciens teints et brodés par leur mère décédée. Les descendants peuvent disposer librement des vêtements du défunt. Les jours de fête et les mariages sont propices à un faste tout particulier qui s'exprime dans les vêtements des femmes. Les jeunes mariées sont richement parées d'un vêtement neuf tissé et brodé spécialement pour cette occasion. Les invités portent également leurs plus beaux vêtements.

Si l'on en croit le vêtement, les Karen ne sont pas tout à fait des montagnards

Sous bien des aspects les Karen sont assimilés aux populations montagnardes. Ils partagent, entre autres traits communs, une vie de village d'altitude moyenne ou élevée et une alimentation moins diversifiée que celle des thaïlandais. Nous venons de voir cependant que les parcours et les modes de vie des *Chao Khao* sont très différents. Ces différences s'expriment également à travers le vêtement. Le vêtement karen contraste fortement avec celui des autres

populations montagnardes sur plusieurs points : la forme, les techniques de fabrication et d'embellissement ainsi que son usage.

En s'appuyant sur les propositions de Leroi-Gourhan (1945) consacrées à la coupe des vêtements on peut établir une opposition stricte entre les vêtements des Karen et ceux des autres populations montagnardes. Akha, Lahu, Lisu, Hmong et Mien possèdent des vêtements coupés contrairement aux Karen qui ne portent que des vêtements droits. Les Karen assemblent les lés de tissus tombés du métier sans les couper. Au contraire, la construction des vêtements des autres groupes montagnards suit un patron. Les lés de tissus sont coupés et cousus pour construire un vêtement, près du corps dans le cas des vestes, ou plus ample dans le cas des pantalons.

La méthode de construction du vêtement, coupé ou droit, influence donc les techniques de fabrication du tissu et le rapport de ces populations au métier à tisser. Les Karen doivent produire des lés de tissus adaptés aux dimensions du vêtement. Le montage du métier exige donc de connaître en amont les dimensions finales du vêtement. Chez les autres groupes montagnards le tissage influence peu la forme du vêtement. Hormis chez les Hmong où la jupe est constituée d'un seul lé de tissu, le reste du vestiaire des montagnards est constitué de vêtements coupés. Dans ce cas, le textile peut être tissé à l'avance, sans finalité précise et être utilisé selon les besoins du moment. Les pièces du patron peuvent être coupées, aussi bien dans un seul lé de tissu, que dans un assemblage de plusieurs. C'est pourquoi, la taille du métier à tisser de ces groupes montagnards importe peu. On trouve chez eux, indifféremment, des métiers de petite ou de grande taille. Le tissage des populations montagnardes répondait à l'origine à une nécessité d'autosuffisance pour ces populations isolées. Aujourd'hui beaucoup de personnes issues de ces groupes montagnards ne tissent plus, mais achètent des rouleaux de tissus au marché. Ces rouleaux de tissus manufacturés ont plusieurs avantages, outre celles d'un gain de temps et d'argent, il y a également la possibilité de nombreuses variations vestimentaires.

Ainsi, les Karen se distinguent nettement des autres populations montagnardes sur la forme du vêtement, droit / coupé, mais aussi sur l'utilisation du métier à tisser. Le tissage n'a pas la même importance pour tous les groupes montagnards. Pour les Akha, les Lahu, les Lisu, les Hmong et les Mien, le tissage n'est qu'un moyen de produire un support à l'exercice de la teinture, la broderie ou l'ajout de matière. Au contraire, pour les Karen le tissage produit à la fois la matière première du vêtement et participe à son embellissement.

L'ennoblissement des vêtements montagnards est un autre critère de distinction. J'aborderai à présent la question de la teinture, de la broderie de fils et l'ajout d'objets tels que les graines et les pièces d'argent. A l'origine, les populations montagnardes utilisaient des

teintures végétales dont la plus largement utilisée en Asie du Sud-est était l'indigo. Les populations montagnardes l'utilisaient pour teindre les étoffes de base du vêtement, les autres couleurs étant souvent réservées aux éléments de décors. Chez les Karen l'indigo n'est utilisé que dans la teinture des tuniques de femmes mariées, d'autres teintures végétales sont utilisées pour marquer le genre masculin. La teinture chimique a élargi cette palette de couleurs à des teintes pastels ou vives. Au contraire, les autres populations montagnardes proposent une seule gamme colorée pour la base du vêtement, quel que soit le genre de son porteur. Cet usage genré des couleurs et des colorants distingue les Karen des autres populations montagnardes.

Les descriptions des vêtements montagnards nous ont donné à voir de nombreuses techniques d'ennoblissement du vêtement. Certaines techniques, comme le batik chez les Hmong, sont spécifiques à une seule population. Au contraire, la broderie est une technique largement partagée par les groupes montagnards. Les Mien, les Hmong et les Akha produisent des broderies très fines qui recouvrent largement leurs vêtements. Chez les Lahu, les Lisu et les Karen la broderie est aussi pratiquée, mais plus modérément. Pour les Lahu et les Lisu, la broderie ne concerne que quelques détails. Chez les Karen, la broderie est une technique complémentaire du tissage qui ne concerne que certaines tuniques de femmes. Elle n'est d'ailleurs pratiquée que par une partie des Karen¹⁵⁸, dans la région de Chiang Mai. Le travail de l'aiguille, comme nous l'avons montré avec la couture, est une spécificité montagnarde, peu partagée par les Karen. On constate néanmoins que chez la plupart des groupes montagnards les coutures sont cachées, alors que chez les Karen elles sont généralement mise en valeur par un point proche de celui de la broderie (point de croix) et quelquefois l'utilisation d'un fil de couleur contrastant.

De la même manière, l'ajout de perles, de graines ou de pièces d'argent sur les vêtements se retrouve chez tous les peuples montagnards. Chez les Karen on trouve des graines « larmes de job » uniquement sur les tuniques de femmes. Les vêtements de fête des montagnards sont souvent recouverts de perles, de graines et de pièces d'argent, ce qui les rend « bruyants ». Une fois de plus, le vêtement karen se distingue, ici par son « silence ».

La compréhension des techniques de fabrication des vêtements « traditionnels » montagnards permet de retracer ses évolutions. Les besoins formels des vêtements karen ne laissent pas la place à de grands changements, en dehors du panel coloré et des décors de tissage. En revanche chez les autres groupes montagnards, l'usage de la coupe, l'ennoblissement par la

¹⁵⁸ Dans mon étude je n'ai observé la pratique de la broderie qu'à Ban Khun Pae. Bien que j'aie recensé des tuniques brodées à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai, dans ce dernier village je n'ai rencontré personne qui brode.

broderie et l'ajout d'éléments permettent d'adopter, en complément ou en remplacement des éléments traditionnels, les diverses propositions de l'industrie textile en termes de tissus ou d'éléments de mercerie.

L'analyse des méthodes de fabrications est importante pour la compréhension de la vie, ou « des vies » des vêtements. Quand un vêtement karen est abîmé ou usé, il est systématiquement jeté, alors que les autres groupes montagnards pratiquent le recyclage. Les modes de fabrication des vêtements des Akha, Lahu, Lisu, Hmong et Mien, et particulièrement l'usage de la coupe, rendent le vêtement « démontable ». Les différentes pièces du patron peuvent être décousues et remplacées, ce qui n'est pas le cas pour les vêtements karen. Il n'est pas rare, chez les Hmong, les Akha ou les Mien de voir des vêtements rapiécés avec des pièces de tissu neuf, ou des broderies anciennes mises en valeur dans des vêtements neufs. Les éléments de vêtements montagnards ayant demandé un grand investissement de temps et d'argent peuvent donc avoir une seconde vie. Au contraire, chez les Karen, un vêtement n'est ni réutilisable ni transformable.

Ainsi que nous venons de le voir, le costume karen est une exception parmi ceux des autres *Chao Khao*. Il se distingue principalement par une coupe droite, un décor tissé, un fond de vêtement coloré et le fait qu'il soit non réutilisable. Il s'agit également d'un vêtement silencieux. Le vêtement karen ne se rapproche des autres vêtements montagnards qu'à travers la tunique de couleur sombre des femmes mariées, traditionnellement teinte à l'indigo, parfois brodée, et ornée de larmes de job. Mais quels liens entretient-t-il avec les populations dominantes, avec les vêtements *tai* et birmans ?

.II Influences croisées et acculturation : l'impact des populations dominantes sur le vêtement karen

Sur le territoire thaïlandais, la plupart des Karen vivent dans des villages essentiellement karen. Chaque sortie du village les confronte à la population thaïlandaise, leurs coutumes et leurs vêtements. Les Karen frontaliers entretiennent, comme nous l'avons vu, des liens privilégiés avec la population birmane de l'autre côté de la frontière ou immigrée en Thaïlande. Les relations entre les Karen et les groupes dominants, les Thaïlandais (*tai*) et les Birmans, ont-elles eu un impact sur le vêtement karen ? De quelles manières ces influences, régionales, se manifestent-t-elles dans les garde-robes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai ?

Dans un premier temps je présenterai les vêtements des groupes dominants, thaïlandais (*tai*) et birmans, tels qu'ils sont portés dans la région de Chiang Mai et dans celle de Tak. Ces influences, qui s'expriment à un niveau régional, pour les villages de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, ont un impact sur le vêtement karen, que l'on observe dans la confrontation des garde-robes des deux villages.

Influences vestimentaires des groupes dominants

La Thaïlande actuelle est très marquée par l'occident, et adopte le vêtement occidental dans la vie quotidienne. Peu porté, le vêtement « traditionnel » thaïlandais est difficile à définir. Depuis 1972, la Reine Sirikit a tenté de retracer l'histoire du vêtement royal dans un musée qui lui est consacré et de développer les activités artisanales à travers sa fondation SUPPORT. En s'appuyant sur des archives, elle a retracé l'histoire complexe du vêtement thaïlandais et son évolution à travers les âges. Suite au développement de la mode du vêtement occidental en Thaïlande, la Reine a souhaité un costume « traditionnel », symbole de « l'identité siamoise », que l'on retrouve exposé dans le musée des textiles qu'elle a ouvert. Sa forme actuelle, simplifiée, est portée dans certaines entreprises ou à l'occasion de fêtes et de cérémonies. Une version plus « spectaculaire » est montrée dans les films et séries à caractère « historique », très populaires, diffusées à la télévision et aux cours des manifestations « officielles » telles que la fête des fleurs de Chiang Mai, en février, ou celle de Chiang Rai en décembre. Le vêtement « traditionnel » est mis à l'honneur dans chacune des manifestations, sous une forme plus ou moins simplifiée (voir annexe n°44). Le vêtement thaïlandais tel qu'il est porté aujourd'hui peut se résumer en quelques mots. Le vêtement thaïlandais masculin se caractérise par une veste à col chinois et un pantalon¹⁵⁹. Les femmes portent une jupe tubulaire appelée *pha sin*, décorée d'ikat ou de décors à tapisserie¹⁶⁰. Des peintures murales représentent la jupe portée sous la poitrine et descendant jusqu'aux chevilles. A l'origine les femmes étaient seins nus. Sous l'influence occidentale, la poitrine a été couverte d'un châle puis d'un chemisier. Pour les occasions spéciales une écharpe est portée sur le chemisier. Le coton était tissé pour les vêtements du quotidien, alors que la soie était réservée aux cérémonies. On trouve ce vêtement, dans sa

¹⁵⁹ Dans le catalogue de l'exposition « *Thaïlande : tissus royaux, tissus villageois* », (1988), on trouve plusieurs sarongs destinés à des hommes, par opposition aux *pha sin* destinés aux femmes. Les derniers sarongs répertoriés dans le catalogue datent des années 80. Cette pratique a progressivement disparu au profit du pantalon de forme occidentale.

¹⁶⁰ Les décors « à tapisserie » résultent d'un usage discontinu du fil de trame, ils ne sont pas utilisés sur toute la largeur du tissu.

version actuelle acceptée et relayée par la famille royale et les institutions, porté sur l'ensemble du territoire thaïlandais. Bien qu'il existe des particularismes régionaux, cette forme de vêtement, pantalon et chemise pour les hommes, jupe et chemisier pour les femmes, est communément acceptée comme représentative du vêtement thaïlandais. Les Karen de Ban Khun Pae et ceux de Cho Lo Tai sont confrontés à ces vêtements thaïlandais à la télévision et dans les cérémonies officielles.

Au contraire, la culture birmane a peu d'emprise sur le territoire thaïlandais, mais beaucoup de Birmans se sont installés à l'Ouest de la Thaïlande. Certains se sont installés dans des villages frontaliers, d'autres font chaque jour la navette entre les deux pays. Les villageois de Cho Lo Tai sont soumis à une double influence, celle des Thaïlandais comme nous venons de le voir, et celle des Birmans. Dans ce village frontalier une partie de la population vient de Birmanie, et porte aisément le vêtement karen ou birman, contrairement aux clandestins des grandes agglomérations qui l'abandonnent pour se fondre dans la société jusqu'à « disparaître ». Le vêtement birman est caractérisé par le *longyi*, un sarong porté par les deux sexes. Seul le système de fermeture du sarong vient distinguer le sarong féminin, qui se ferme par un pli sur le devant, du sarong masculin, qui se ferme par un nœud plus ou moins proéminent. Le vêtement masculin est complété par une chemise et une veste sans col. Les hommes âgés continuent de porter un turban pour les grandes occasions. Les femmes portent une chemise boutonnée « *eingy* » et une écharpe « *pawa* » (Fraser- Lu, 2003 : 53). Longtemps fermée à l'Occident, la Birmanie a préservé ses traditions. Aujourd'hui en Birmanie, le *longyi* est porté quotidiennement, surtout dans les villages. Le reste de la tenue birmane est plus éclectique, il s'agit d'un mélange de vêtements « traditionnels » et de vêtements occidentaux, tee-shirt et jean. Dans les écoles birmanes, le *longyi* fait partie intégrante de l'uniforme (voir annexe n°47).

S'il existe une homogénéité dans la représentation du vêtement féminin entre la Thaïlande et la Birmanie, les vêtements masculins actuels s'opposent. Bien qu'une utilisation ancienne du sarong masculin ait été constatée dans les deux pays, elle n'est plus de mise aujourd'hui. Le vêtement thaïlandais actuel est un vêtement genré, contrairement à celui des Birmans. Le *longyi* est considéré comme un vêtement commun aux hommes et aux femmes alors que le pantalon des thaïlandais est réservé aux hommes et la jupe aux femmes. Cette première opposition se retrouve dans la composition des garde-robes de Ban Khun Pae et de Cho Lo Tai. La plus marquante est l'absence de bas de vêtements karen dans les garde-robes masculines de Ban Khun Pae. La seconde différence importante dans la composition des garde-robes des deux villages concerne les décors des sarongs féminins. Plusieurs questions se dégagent de l'étude des

garde-robes ; on peut par exemple se demander pourquoi les hommes de Ban Khun Pae ne possèdent aucun bas de vêtements karen et doivent donc combiner vêtements karen et occidentaux ; ou encore comment s'opère le choix des décors des sarongs féminins. Ce sont ces points sur lesquels Cho Lo Tai et Ban Khun Pae s'opposent, et que j'éclaircirai à présent.

Problème de la partie basse du vêtement chez les hommes karen

En réalisant l'inventaire des garde-robes masculines, trois types de vêtements karen ont émergé : les tuniques courtes, les tuniques longues et les sarongs. Cependant, j'ai répertorié un seul type de vêtement à Ban Khun Pae, celui des tuniques courtes, alors que les trois types sont représentés à Cho Lo Tai. Je me suis interrogée sur cette différence de construction des garde-robes masculines et l'absence de sarongs dans les garde-robes de Ban Khun Pae. Comment expliquer cette différence dans le vêtement karen des hommes entre les deux villages ? Pourquoi les hommes de Cho Lo Tai portent-ils un sarong, alors qu'à Ban Khun Pae cette pièce de vêtement est considérée comme un vêtement exclusivement féminin ? Quel était à l'origine le vêtement masculin couvrant le bas du corps à Ban Khun Pae, et comment a-t-il évolué ?

Il est intéressant de noter, que pour une population masculine comparable à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai, le nombre total de vêtements (haut et bas confondus) est très similaire, mais la répartition entre les différents types est inégale.

Tableau n°58 : Répartition des vêtements karen dans les garde-robes masculines, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai				
	Tunique courte	Tunique Longue	Sarong	Total
Cho Lo Tai	39	2	34	75
Ban Khun Pae	78	0	0	78
Total	117	2	34	153

Le tableau n°58 montre qu'à Ban Khun Pae, les hommes possèdent uniquement des tuniques courtes, mais en plusieurs exemplaires, alors qu'à Cho Lo Tai les vêtements masculins sont répartis entre les tuniques et les sarongs. Essayons tout d'abord de comprendre la place des tuniques longues dans le vestiaire masculin.

Pendant les entretiens, j'ai demandé aux hommes de me décrire le vêtement « traditionnel » karen. A Cho Lo Tai et Ban Khun Pae les Karen s'accordent sur un vêtement masculin karen, une tunique longue, appelée *hsei plo*, partant des épaules aux mollets. On trouve une représentation de ce vêtement sur les peintures murales du Wat Phumin¹⁶¹ de la ville de Nan, à l'est de la Thaïlande. Cette tunique longue est présentée par les Karen les plus âgés comme le vêtement masculin « originel », mais il est peu présent dans les garde-robes masculines. Je n'en ai inventorié que deux à Cho Lo Tai. Les quelques exemplaires que j'ai été amenée à voir sont très différents de la longue tunique blanche à rayures verticales rouges, décorée d'une large bande rouge au bas du vêtement, qui apparaît dans les peintures murales. Si la forme de ces deux tuniques est identique, celle des hommes est plus courte que celle des jeunes filles. La première descend jusqu'aux genoux ou à mi-mollet, alors que la seconde arrive généralement au niveau des chevilles. Une seule fois j'ai rencontré un homme karen âgé portant un vêtement analogue à celui des peintures murales (voir annexe n°48). Il était descendu de son village, situé dans la région de Chiang Mai, pour assister à l'anniversaire de l'organisme Thai Tribal Crafts (TTC)¹⁶². Selon les Karen, la tunique longue ouverte était le vêtement masculin « originel », et a été remplacée aujourd'hui par une tunique courte. En Birmanie, Marshall (1922) décrit le costume masculin karen *sgaw*. Il parle d'une tunique longue s'étendant des épaules aux mollets dont le tiers inférieur est tissé de rouge. Il mentionne un autre sous-groupe karen, les *bwe*, qui portent une tunique plus courte accompagnée d'un sarong, parfois remplacé par un pantalon court. Dans les photos de l'ouvrage de Marshall (1922), une partie des Karen portent le vêtement karen, alors que d'autres portent déjà le vêtement birman. L'ouvrage le plus récent consacré aux vêtements karen en Thaïlande (Munintorn Tiyayon, Mongkhon Čhanbamrung, et Sarapee Sila, 2000) ne mentionne même pas l'existence d'un pantalon dans le vestiaire masculin. Les vêtements évoqués sont réduits à des tuniques, courtes ou longues, sous lesquelles peuvent être portés des sarongs.

Selon les Karen, le vêtement actuel se compose d'une tunique et d'un pantalon de style chinois. Ils décrivent ce pantalon comme un pantalon large de couleur noire. Cependant, ce

¹⁶¹ Les peintures murales du Wat Phumin datent de la fin du XIXe siècle et ont été réalisées par Thit Buaphan. Elles racontent une version de la réincarnation de Bouddha, connue uniquement en Birmanie, au Laos et dans le Nord de la Thaïlande. Sur ces peintures on remarque de nombreuses scènes de la vie quotidienne datant de l'époque où la scène a été peinte. Les *Tai Lu* (groupe majoritaire) sont très représentés. Mais on trouve aussi des représentations des groupes montagnards, comme les Karen, et des étrangers européens. (voir annexe n°47.b). (Source : musée de Nan).

¹⁶² Cette entreprise fêtait son 10^{ème} anniversaire, et des représentants de divers groupes minoritaires travaillant pour eux avaient été invités. Tous étaient venus habillés de leurs vêtements « traditionnels ».

pantalon n'apparaît dans aucun des inventaires de garde-robes karen des deux villages enquêtés. Je n'ai d'ailleurs rencontré aucun terme karen pour désigner ce pantalon. A Cho Lo Tai, j'ai enregistré 34 sarongs, pour couvrir le bas du corps masculin, mais aucun à Ban Khun Pae. Je me suis donc interrogée sur ce déséquilibre entre les garde-robes masculines de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Dans les villages karen que j'ai étudiés, les hommes portent peu le vêtement karen dans leurs tâches quotidiennes, contrairement aux jours de fêtes tels que *Songkran*, le Nouvel An karen et les mariages. J'ai choisi deux événements, à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai, lors desquels j'avais vu de nombreux hommes revêtir le vêtement karen, et j'ai décrit les tenues portées par les hommes.

« A l'occasion du mariage d'un jeune couple à Ban Khun Pae, le marié portait une tunique courte rouge karen, sur une chemise blanche à manches longues moderne, une serviette éponge rose passée autour du cou, et un pantalon à pinces noires. Son témoin portait la même tunique courte rouge karen sur un jean. Dans l'assemblée, sur une quinzaine d'hommes présents, trois portaient une tunique courte karen, sur un jean. Les autres hommes portaient des vêtements modernes. Comme le montre le contenu des garde-robes de Ban Khun Pae, je n'ai vu ni tunique longue, ni pantalon de style chinois lors de ces festivités. »

« Pour Songkran, à Cho Lo Tai, la plupart des hommes du village portaient le vêtement karen. La majorité des hommes portaient une tunique courte, seul un jeune homme avait une tunique longue. Les petits garçons, comme les hommes, portaient la tunique karen par-dessus les vêtements modernes qu'ils portent au quotidien. Beaucoup d'hommes portaient un jean, un jogging, un short, et environ un tiers le sarong. »

Ces récits montrent que dans ces villages karen, les jours de fêtes, la majorité des hommes portent une tunique courte. Ils complètent leur tenue par une pièce de vêtement qui ne fait pas partie du répertoire karen, un pantalon extrait de leur garde-robe occidentale. Ces pantalons de style occidental comme les jeans, jogging, pantalons à pinces ou plus rarement un short, sont souvent de couleur sombre, mais le jean prend de plus en plus d'essor dans les vestiaires des jeunes gens. Il ne semble pas exister de pantalon karen sous une forme « traditionnelle ». Cette pièce de vêtement relève d'une construction technique différente des autres éléments du costume karen. Il nécessite la réalisation d'un patron, et la coupe du tissu pour être mis en forme sur le corps, ce qui, comme nous l'avons vu, ne correspond pas aux

savoir-faire qu'ils maîtrisent. L'usage du pantalon par les Karen pourrait donc s'apparenter à un emprunt. En revanche, ce type de pantalon, noir et ample, est porté dans tout le Sud-est asiatique. En Thaïlande il est porté par les *Tai* et les autres groupes montagnards. Ils ne sont pas tous construits sur le même modèle, mais partagent des caractéristiques communes, comme la forme et la couleur. Avant l'arrivée des vêtements occidentaux, il était très facile de s'en procurer au marché.

A Cho Lo Tai les hommes portent sous leurs tuniques un pantalon ou un sarong. Ce dernier représente la moitié des vêtements enregistrés à Cho Lo Tai. D'un point de vue technique, les tuniques et le sarong forment des ensembles cohérents. Ces deux types de vêtements résultent de l'assemblage de lés cousus parallèlement pour obtenir des pièces de tissus plus grandes. Les Karen, venus de Birmanie ou en contact fréquent avec cette population, ont donc pu être influencés par cette tendance vestimentaire qui considère le sarong ou *longyi* comme un vêtement de forme unisexe. Néanmoins, à Cho Lo Tai, les sarongs ne sont pas répartis de manière uniforme. Les quelques hommes qui possèdent plusieurs sarongs sont majoritairement originaires de Birmanie, et continuent à porter le vêtement karen, à la manière birmane.

Étant donné la différence des types de vêtements masculins couvrant le bas du corps entre les deux villages, on peut se demander comment les hommes karen sont venus à porter des vêtements si différents, selon la localisation de leur village. Au cours de leurs migrations les Karen sont entrés en relation avec de nouvelles populations. A leur contact le vêtement karen a évolué. En fonction des époques et des régions, les hommes karen ont adopté le pantalon « chinois » ou « *tai* » dans le Nord de la Thaïlande, et le sarong « birman » en Birmanie et dans les zones frontalières, comme complément du vêtement masculin karen. Le pantalon ne correspond pas aux savoir-faire techniques des Karen, et ne semble pas faire partie des éléments « originels » du vestiaire masculin karen. Mon étude montre qu'aucune de ces pièces de vêtement n'est plus présente dans les garde-robes masculines. Aujourd'hui le vêtement couvrant le bas du corps le plus couramment porté avec une tunique courte est un pantalon occidental, à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai. Le port du sarong par les hommes reste une pratique marginale pour les Karen thaïlandais.

L'absence de la partie basse de vêtements masculins karen n'est pas la seule dissonance que j'ai constatée dans les garde-robes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Je me suis également intéressée au sarong féminin, et plus particulièrement à la présence d'ikat sur cette pièce de vêtement.

L'ikat sur les sarongs féminins, un marqueur chronologique ou régional ?

Nous venons de voir que le sarong karen est un vêtement exclusivement féminin, le sarong masculin étant d'inspiration birmane. Le sarong féminin est un vêtement communément porté en Asie du Sud-est, mais dont les décors diffèrent fortement d'un pays à l'autre, et même d'un groupe à l'autre. Si comme nous l'avons vu précédemment le tissage à des fins décoratives est peu pratiqué par les *Chao Khao*, en contraste les Thaïlandais et les Birmans utilisent beaucoup cette technique. Comme je l'ai dit précédemment, en Thaïlande les femmes portent le *pha sin*, décoré d'ikat ou de décors à tapisserie, alors qu'en Birmanie les *longyi* sont décorés de décors à tapisserie. Je me suis donc intéressée à ces vêtements tubulaires couvrant le bas du corps des femmes, que l'on retrouve largement dans les vestiaires féminins d'Asie du sud-est. La forme générale du vêtement, pièce de tissu assemblée par une couture verticale le long de la jambe, est commune à de nombreuses populations du sud-est asiatique, et ne diffère que par le mode de fermeture et les techniques décoratives qui m'intéressent plus particulièrement ici.

Le sarong féminin karen est une pièce de vêtement très répandue, j'en ai inventorié 167 à Ban Khun Pae et 256 à Cho Lo Tai. Parmi ces sarongs j'ai distingué deux catégories : ceux portant un décor d'ikat et ceux n'en portant pas. La proportion des sarongs ikatés est très différente entre les deux villages.

Tableau n° 59 : Répartition des sarongs dans les garde-robes féminines, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

	Ban khun Pae	Cho Lo Tai	Total
Total des sarongs (féminins et masculins)	167	256	423
Sarongs étudiés (sauf indéterminés et coupés)	129	143	272
Sarongs féminins	129	122	251
Sarongs ikatés	128	26	137
Pourcentage de sarongs ikatés	99,22 %	21,21 %	54,58 %

Comme le montre le tableau n°59, le nombre total de sarongs est plus important à Cho Lo Tai qu'à Ban Khun Pae. Cependant le pourcentage de sarongs ikatés est plus important à Ban Khun Pae où il représente 99,22 % des sarongs, alors qu'à Cho Lo Tai cela représente à peine 21,21 %. Quelle est la raison d'une telle différence dans l'utilisation de l'ikat dans la fabrication

des sarongs karen féminins ? L'ikat est-il une composante du vêtement karen, ou bien s'agit-il d'une acculturation régionale ?

On trouve des tissus ikatés dans le monde entier. Cette technique est particulièrement développée dans tout le Sud-est asiatique et plus particulièrement dans la zone insulaire, en Indonésie, en Malaisie et aux Philippines. En Thaïlande les vêtements *taï* et karen s'opposent sur plusieurs points dont la matière première, la forme du métier à tisser et les décors. Alors que nous venons de le voir les vêtements karen sont exclusivement tissés en coton, « *le tissage de la soie a toujours été l'une des activités essentielles des villageois thaï, particulièrement dans le Nord-est et depuis des temps immémoriaux. [...] On doit considérer les ikats de soie comme une pratique caractéristique appartenant à l'identité du Nord-est.* » (Musée de l'impression sur étoffes, 1988). Les soies ikatées, portées par les classes sociales aisées ou pour les fêtes, sont caractéristiques de la région de Chiang Mai. La production de soie ikatée demande de suivre un long processus, les mères ne permettent à leurs filles de tisser la soie qu'une fois qu'elles maîtrisent le tissage du coton et l'élevage des vers à soie. Le tissage de la soie est considéré comme un aboutissement dans l'apprentissage du tissage. La forme du métier à tisser est également un point de divergence entre les *Taï* et les Karen. Les métiers les plus utilisés par les *Taï* sont des métiers fixes avec une structure en bois. Ces métiers perfectionnés permettent de tisser vite de grandes largeurs d'étoffes. En contraste, les Karen tissent sur des métiers à dossières plus rudimentaires, et dans des proportions plus réduites. La différence de métier à tisser utilisé, se répercute dans le type d'ikat tissé. Les Karen tissent des ikats de chaîne qui correspondent à la longueur d'un vêtement, alors que les *Taï* ourdissent plusieurs pièces à la fois sur le même métier à tisser et privilégient l'ikat de trame car il est alors possible de faire varier les décors sur les différentes pièces de vêtements qui seront tissées.

Il faut chercher des racines historiques à l'utilisation de l'ikat de chaîne ou de l'ikat de trame, bien que les Karen eux-mêmes n'expliquent pas cette divergence. D'après une étude récente « *Les traditions de tissage d'ikat de chaîne en Asie du Sud-est sont liées et partagent un ancêtre commun parmi les cultures néolithiques sur le continent asiatique.* » (Buckley, 2012, ma traduction). Christopher Buckley applique une méthode qu'il qualifie de phylogénétique à la transmission du tissage de l'ikat de chaîne. Grâce à cette méthode, il a établi que les populations qui partagent l'ikat de chaîne en Asie du Sud-est insulaire partagent une origine commune, qu'il situe dans le Sud de la Chine. On peut donc convenir d'une tradition ancienne de l'ikat de chaîne chez les Karen.

D'autre part, l'ikat de trame, utilisé par les *Tai*, relève d'un ensemble de pratiques communes au royaume Lanna, fondé au XIII^{ème} siècle ; ils possèdent une langue très proche, mais aussi une culture, une nourriture et des rites communs¹⁶³. Ce royaume s'étendait du Nord-est de la Thaïlande au Laos et au Sud de la Chine. En Thaïlande, le royaume Lanna s'étendait sur les actuelles provinces de Chiang Mai, Chiang Rai, Lamphun, Lampang, Prae, Nan, Phayao et Mae Hong Son, et recouvrait de petites zones au sud de la Birmanie et au Nord-ouest du Laos. Cette localisation du royaume Lanna correspond à la zone d'implantation des Karen la plus ancienne. C'est dans cette aire géographique que se situe le village de Ban Khun Pae, et que l'ikat est très présent. On peut donc supposer que le port de l'ikat par les Karen, malgré la différence de procédé technique, a été encouragé dans cette zone d'influence ancienne.

A la lumière de ces observations, on peut établir que les ancêtres des habitants de Ban Khun Pae ont acquis la technique de l'ikat de chaîne et se sont implantés dans cette région à une période ancienne. En revanche, aucun élément ne permet d'expliquer la faible proportion d'ikat dans les garde-robes des femmes de Cho Lo Tai. Seul 21 % des sarongs féminins de Cho Lo Tai sont ikatés alors que la quasi totalité de ceux de Ban khun Pae le sont. Parmi ces sarongs ikatés de Cho Lo Tai, il est intéressant de noter que les trois-quart combinent l'ikat avec des décors de trame dit « à tapisserie ». Ces types S6 (13 pièces) et S13 (6 pièces) sont spécifiques à Cho Lo Tai. Les techniques utilisées dans la réalisation de ces sarongs spécifiques combinent des savoir-faire de tissage *tai* et birman. De plus, ces deux types particuliers sont majoritairement tissés sur des métiers fixes, dans les ateliers professionnels, ce qui interroge sur les emprunts fait aux mondes non-karen.

Bien qu'ils utilisent les mêmes matières premières, et dans une certaine mesure les mêmes métiers à tisser, la divergence des techniques décoratives, spécifiques aux sarongs féminins, des villages de Ban Khun Pae et de Cho Lo Tai questionne sur le caractère structurant de l'ikat dans le vêtement karen. J'ai à la fois mis en lumière une acquisition ancienne de l'ikat de chaîne à Ban Khun Pae, et des parcours migratoires et une histoire distincte entre les villages de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Alors qu'à Ban Khun Pae la pratique de l'ikat a perduré au contact des *Tai* installés dans la région de Chiang Mai, à Cho Lo Tai la transformations des

¹⁶³ Les *Tai* et les Lao ont en commun des pratiques alimentaires telles que le riz gluant qui n'est consommé que dans cette région. En Thaïlande et au Laos est pratiqué le rite *mat mu* qui consiste à lier un fil blanc aux poignets, aux chevilles et autour du cou pour protéger les âmes qui constituent le corps. Dans le dictionnaire de Seguinotte (2007) cette action est appelée *Ki Cy'*, terme utilisé par *Rajah*, que Seguinotte traduit littéralement par : nouer des ficelles aux poignets pour empêcher l'esprit vital de partir.

techniques décoratives du sarongs féminins a sans doute permis une intégration plus facile à la société dans laquelle ils évoluaient, à la fois influencée par les *Tai* et les Birmans.

Le vêtement karen, deux modèles ou deux variations régionales liées aux influences *tai* et birmanes ?

Le vêtement karen s'oppose aux vêtements *tai* et birmans. En effet, on retrouve l'opposition vêtements coupés / vêtements tissés pour tout ce qui est des hauts de vêtements. En revanche, pour les femmes, la forme est commune aux trois groupes mais diffère en ce qui concerne le décor. Pour les hommes, le vêtement *tai* est le pantalon alors que les Birmans portent le *longyi*. C'est dans les bas de vêtements, masculins et féminins, qu'apparaissent les influences *tai* et birmanes selon l'implantation régionale. A Ban Khun Pae on retrouve les décors d'ikat des *pha sin, tai*, dans les *nif*, sarongs féminins karen. Dans leurs discours, les hommes se réfèrent et s'associent au modèle *tai*, c'est-à-dire au port du pantalon, alors que ce dernier est absent des garde-robes. A Cho Lo Tai, les sarongs féminins sont influencés de deux manières, par l'ikat des *pha si, tai* mais aussi par les décors des *longyi* birmans. Le vestiaire masculin reflète également cette double influence.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, le village de Ban Khun Pae est très ancien, ses habitants font remonter sa fondation à l'époque du royaume de Chiang Mai, au XIII^{ème} siècle après J.-C. Depuis leur arrivée en Thaïlande ils sont en contact étroit avec les *Tai*, et ont acquis la nationalité thaïlandaise de longue date. Les habitants de Cho Lo Tai se sont implantés en Thaïlande depuis moins longtemps, probablement une centaine d'années. Aujourd'hui encore des familles sont arrivées depuis peu du Myanmar voisin. Les garde-robes de chaque village sont tantôt sous l'influence des *Tai* tantôt sous celle des Birmans.

L'absence de vêtements karen couvrant le bas du corps masculin ne révèle pas tant une perte du vêtement « traditionnel », qu'une manière de se positionner dans le monde qui les entoure. Les hommes karen, en contact fréquent avec les *Tai* ou les Birmans, veulent se présenter à leurs interlocuteurs comme des égaux. Si la tunique longue était effectivement le vêtement « originel » karen masculin, elle n'avait de résonance ni avec le pantalon *tai*, ni avec le *longyi* birman. En choisissant d'adopter une pièce de vêtement du vestiaire de leurs interlocuteurs, ces derniers pouvaient les reconnaître comme des hommes, bien que différents d'eux. Dans le vêtement masculin, les influences locales ont permis aux Karen de se rapprocher des *Tai* et des Birmans.

Plus qu'une variation régionale, le décor des sarongs féminins conforte les divergences historiques qu'on connaît entre les Karen du Nord de la Thaïlande, et ceux localisés au plus près de la frontière ouest. Des échanges avec les *Tai* et les Birmans, à des époques diverses, ont fait évoluer le vêtement karen différemment au fil du temps. Les différences techniques et vestimentaires existant entre Ban Khun Pae et Cho Lo Tai relèvent, sur certains points, de l'adaptation à un référentiel extérieur au village, et dans d'autres cas d'une adaptation technique faisant suite à une perte de savoir-faire. A partir de l'étude de ces deux villages on peut dire qu'il n'existe qu'un seul vêtement karen qui a évolué de manières différentes. Dans les deux villages on retrouve les mêmes tendances, mais avec des accommodations régionales et historiques.

La singularité du vêtement karen par rapport à celui de ses voisins

Nous venons de voir que le vêtement karen a été, et est encore aujourd'hui, soumis à des processus d'acculturation, mais il possède une « identité » forte, une « signature ethnique » distincte de celle des vêtements des *Chao Khao*, des *Tai* ou des Birmans. De loin, on ne peut pas confondre cette silhouette si caractéristique avec une autre. La tunique karen, en tant que vêtement droit, est un vêtement unique dans cette aire géographique. En Thaïlande, la tunique karen est le seul vêtement mis en forme par le tissage et dont les couleurs répondent à un impératif de genre. L'adoption du sarong et du pantalon ne sont que des concessions ayant certainement facilité leur intégration à cette aire géographique. En effet, ces vêtements représentent les deux formes de vêtement couvrant le bas du corps les plus largement utilisés dans le Sud-est asiatique. Le sarong féminin n'est d'ailleurs pas une spécificité karen, on le retrouve chez les *Tai*, les Birmans, et certains *Chao Khao* comme les Lahu.

Les Karen se distinguent également de leurs voisins d'un point de vue technique. Ils s'opposent aux *Chao Khao* par les procédés de tissage et la teinture du fil avant tissage. En effet, au sein des *Chao Khao*, les Karen sont les seuls à produire des décors d'ikat ou de tapisserie, les autres groupes montagnards tissent des textiles à l'armure et aux décors plus simples. En Thaïlande, l'usage de l'indigo et des « plantes à bleu » est largement partagé par les *Chao Khao*, toutefois les Karen en font un usage plus modéré et limité au vestiaire des femmes mariées. D'autre part, ces spécificités, qui les différencient des *Chao Khao*, les rapprochent des *Tai* et des Birmans en ce qui concerne les décors textiles. On retrouve l'ikat dans les sarongs féminins *tai*, et les décors à tapisserie dans les sarongs féminins *tai* et birmans.

Nous venons de voir comment le vêtement karen a pu être influencé par des contacts extérieurs au groupe. Mais ces transformations ont peut-être également pour origines le groupe karen lui-même. Dans quelles mesures l'évolution du mode de vie des Karen a modifié leur rapport aux vêtements et aux techniques de tissage ?

CHAPITRE 12 : LE RÔLE DES FEMMES DANS LES ADAPTATIONS ET LES TRANSFORMATIONS DE LA GARDE-ROBE

Le tissage karen est une pratique féminine et la gestion du vêtement l'est également. L'ouverture et le développement du « monde karen » ont fait évoluer les besoins et les pratiques des Karen sur de nombreux plans, notamment le vêtement. La place de la femme est en pleine mutation, et avec elle, celle du vêtement karen. Ces transformations à l'œuvre aujourd'hui à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai influent à la fois sur le contenu des garde-robes et sur les pratiques de tissage. Face à ces mutations complexes de la société et du vêtement karen, chaque femme propose des réponses adaptées à sa situation.

.I Le vêtement karen dans une société autosuffisante

Aujourd'hui, personne ne porte plus uniquement, des vêtements karen. Dans les villages de Ban Khun Pae et de Cho Lo Tai, les personnes qui possèdent les garde-robes les plus conséquentes en vêtements karen complètent toujours leur tenue avec des éléments de vêtements occidentaux.

Actuellement le vestiaire karen ne permet pas de s'habiller entièrement. Ainsi, il ne semble pas exister de sous-vêtements ni de chaussures karen « traditionnels ». On trouve sur les fresques des temples thaïlandais des femmes aux seins nus et les hanches ceintes d'un sarong. Les hommes arborent des tatouages sur le torse et les cuisses. Mais ni la littérature scientifique, ni les entretiens n'ont pu m'éclairer sur l'existence de sous-vêtements d'origine *taï* ou karen dans le passé. L'absence de soutien-gorge et de culotte est cohérente avec le port d'une tunique et d'un sarong. En effet, il est plus facile d'allaiter sans soutien-gorge et d'accomplir ses besoins naturels sans culotte ou caleçon. Les sous-vêtements sont apparus parallèlement au port de vêtements plus ajustés. Aujourd'hui les Karen achètent des sous-vêtements « occidentaux », qu'ils portent aussi bien avec des vêtements occidentaux que des vêtements karen.

Sur les fresques des temples thaïlandais la plupart des personnes représentées, *taï* et non-*taï*, ne portent pas de chaussures, mais les recherches archéologiques, exposées dans les musées, montrent que le port de la tong et de la sandale est ancien. Ce sont toujours les chaussures les plus portées en Thaïlande, car elles répondent le mieux aux besoins de la population. Les thaïlandais recherchent des chaussures légères et qui résistent aux conditions climatiques chaudes et humides. Elles doivent être faciles à enlever et à remettre rapidement, car comme les

Tai, les Karen enlèvent souvent leurs chaussures, pour entrer dans une maison ou dans un temple, et le travail dans les rizières et les champs soumet les chaussures à rude épreuve. Les chaussures fermées, aux origines occidentales, sont portées principalement dans les écoles, les administrations publiques et les entreprises privées.

Il existe très peu d'archives ou de récits pour nous permettre de décrire le vêtement karen ancien. Les ouvrages de Marshall (1922) et Lewis et Lewis (1984) sont illustrés de photos dont les plus anciennes remontent au début du XXe siècle. Ces images évoquent des éléments anciens du vestiaire karen : les manches amovibles et les jambières, dont très peu ont été commentés. Ces éléments amovibles du costume karen sont des marqueurs d'une adaptabilité aux saisons et aux conditions de travail. Lewis et Lewis précisent, à propos des manches, qu'elles étaient portées par les femmes pour travailler (1984 : 76). Elles peuvent protéger du soleil dans le travail des champs, ou du froid les soirs d'hiver. Sur mon terrain, j'ai vu le même genre de jambières évoquées plus haut, portées par une femme âgée un soir de janvier à Ban Khun Pae. Bien que j'aie enregistré le contenu de nombreuses garde-robes, personne ne m'a jamais présenté de manches amovibles ou de jambières. Il est possible que ces pièces soit moins utilisées que dans le passé, ou que les Karen ne considèrent pas ces éléments comme des pièces de vêtements à part entière, raison pour laquelle ils ne me les ont pas présentées. Aujourd'hui les Karen n'adaptent plus leurs vêtements karen aux changements de température, mais optent pour des vêtements occidentaux complémentaires : des chaussettes, des pulls, des bonnets et des écharpes, dont le pendant devait exister dans le vestiaire karen.

Le vêtement karen qui fait l'objet de cette thèse n'est donc bien sûr pas le même que celui que les Karen considèrent comme « originel ». L'histoire populaire dépeint des Karen vivant dans les montagnes, en retrait de la société thaïlandaise avec peu de contacts hors du « monde karen ». Encore aujourd'hui, ils produisent une grande partie des denrées alimentaires et des vêtements dont ils ont besoin. Dans un contexte « d'autosuffisance », le vêtement karen était, de fait, le seul vêtement porté dans le village. L'ouverture du village et la mise en place d'échanges commerciaux ont, entre autres choses, modifié la place du vêtement karen dans la garde-robe des Karen. Le pantalon noir masculin, massivement porté dans le Sud-est asiatique, a été une des premières pièces de vêtement non-karen à intégrer le vestiaire des Karen, d'après leur discours. Au fil des générations, le vêtement karen, qui était autrefois la norme pour les Karen, a cédé la place à d'autres modèles vestimentaires. Le tableau n° 60 montre la répartition des vêtements karen et non-karen au sein des garde-robes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Ces chiffres nous

permettront de prendre la mesure de la garde-robe des Karen et de la place qu'y occupent les vêtements karen. Le corpus de ce tableau ne prend en compte que les vêtements portés.

Tableau n°60 : Répartition des vêtements karen et non-karen portés, bas et hauts, en fonction du genre et du statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

	Bas du vêtement					Hauts du vêtement				
	non-karen		karen		Total	non-karen		karen		Total
Ban Khun Pae 71 personnes	465	84 %	91	16 %	556	669	78 %	189	22 %	858
Femmes (36)	219	71 %	91	29 %	310	339	75 %	111	25 %	450
Célibataires (14)	105	100 %	-	-	105	131	85 %	23	15 %	154
Mariées (19)	109	57 %	81	43 %	190	202	72 %	80	28 %	282
Veuves (3)	5	33 %	10	67 %	15	6	43 %	8	57 %	14
Hommes (35)	246	100 %	-	-	246	330	81 %	78	19 %	408
Célibataires (16)	120	100 %	-	-	120	154	86 %	25	14 %	179
Mariés (19)	126	100 %	-	-	126	176	77 %	53	23 %	229
Cho Lo Tai 52 personnes	595	79 %	162	21 %	757	868	85 %	151	15 %	1019
Femmes (30)	328	71 %	131	29 %	459	550	83 %	110	17 %	660
Célibataires (15)	240	94 %	15	6 %	255	281	87 %	42	13 %	323
Mariées (11)	78	54 %	66	46 %	144	238	82 %	53	18 %	291
Veuves (4)	10	17 %	50	83 %	60	31	67 %	15	33 %	46
Hommes (22)	267	90 %	31	10 %	298	318	89 %	41	11 %	359
Célibataires (13)	176	98 %	3	2 %	179	212	91 %	22	9 %	234
Mariés (9)	91	76 %	28	24 %	119	106	85 %	19	15 %	125
Total (123)	1060	81 %	253	19 %	1313	1537	82 %	340	18 %	1877

Aujourd'hui à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai les vêtements non-karen représentent plus de 80 % de la garde-robe totale d'une personne. La proportion de vêtements karen est faible par rapport aux vêtements non-karen, seulement 19 % des bas et 18 % des hauts. La différence est également marquée entre Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Les tuniques karen représentent 22 % des hauts des vêtements à Ban Khun Pae et 15 % à Cho Lo Tai, hommes et femmes confondus. Le sarong tient une place particulière puisque pour les femmes mariées, il représente 43 % des bas des vêtements à Ban Khun Pae et 46 % à Cho Lo Tai. Les hommes de Ban Khun Pae ne possèdent pas de sarong, mais celui-ci représente tout de même 24 % des bas des vêtements des

hommes mariés à Cho Lo Tai. En moyenne, le vestiaire karen représente entre 15 % et 20 % de la garde-robe totale d'une personne. Cette moyenne n'est qu'indicative puisque j'ai déjà montré que la plupart des Karen ne possèdent qu'une ou deux pièces de vêtements karen, alors que les garde-robes des femmes mariées sont au contraire généreusement fournies.

Cette disparité, m'a conduite à m'interroger sur la place des femmes dans la gestion des garde-robes. Qui alimente les garde-robes, et de quelle manière ? Pourquoi les femmes possèdent-elles davantage de vêtements karen que les hommes ?

.II Préparer l'avenir, un rôle féminin

Dans la société karen l'homme et la femme tiennent des rôles complémentaires. D'une manière générale l'homme pourvoit aux matières premières et la femme les transforme. Cette assertion trouve un écho pour la nourriture, cultivée par l'homme et cuisinée par la femme. Il en est de même en ce qui concerne le vêtement. L'homme cultive le coton et fabrique les éléments du métier à tisser, la femme tisse et administre la garde-robe. Toutefois l'homme peut lui aussi travailler la matière, par le tressage. Seguinotte (2007) distingue dans son dictionnaire le tissage et le tressage. Il rapporte des maximes karen, *taj buv taj hta t'meij paux hkwa av da bof*, le tissage n'est pas une occupation pour les hommes, et *taj htai taj kav t'meij paux muf av da baf*, tresser [des paniers] n'est pas une occupation pour les femmes. On retrouve cette division genrée du travail dans les dons faits au moment du mariage, la mère est chargée de tisser des vêtements qui seront placés dans le panier tissé par le père. Dans les chapitres précédents, j'ai détaillé l'implication technique de la femme dans la réalisation des vêtements karen, je me pencherai à présent sur sa gestion des garde-robes. En effet, sa contribution ne se résume pas au tissage d'un vêtement, elle en assure l'approvisionnement, l'usage et la pérennité. La femme mariée habille sa famille, prépare un « trousseau » pour le mariage de ses enfants et tisse des vêtements pour ses funérailles.

Devant ces injonctions du « monde karen » à habiller sa famille, les femmes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai proposent deux réponses, le tissage et l'achat. Ces deux attitudes, qui transparaissent dans leur gestion des garde-robes, sont le reflet des différences entre les deux villages. Elles concernent plusieurs points, leur maîtrise des savoir-faire textiles, leur ouverture vers l'extérieur et leur anticipation du futur.

Une femme karen tisse tout au long de sa vie, comme en témoigne le tableau n°61. Les « âges » du vêtement listés dans ce tableau sont le fruit des discussions qui ont accompagné

l'inventaire. Un grand nombre de femmes étaient capables de dire à quelle époque, ou depuis combien de temps, elles avaient tissé ou reçu chaque vêtement.

Tableau n°61 : Age des vêtements karen, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

Age du vêtement au moment de l'inventaire	Ban khun Pae	Cho Lo Tai	Total	
1 an	99	61	160	25,70 %
2 ans	65	62	127	20,42 %
3 ans	49	40	89	14,31 %
4 ans	24	15	39	6,27 %
5 ans	55	34	89	14,31 %
6 ans	8	8	16	2,57 %
7 ans	6	15	21	3,38 %
8 ans	1	2	3	0,48 %
10 ans	14	13	27	4,34 %
11 ans	10	11	21	3,38 %
12 ans	4	-	4	0,64 %
14 ans	1	-	1	0,16 %
15 ans	6	1	7	1,12 %
16 ans	1	-	1	0,16 %
17 ans	2	-	2	0,32 %
19 ans	2	-	2	0,32 %
20 ans	6	-	6	0,96 %
21 ans	2	1	3	0,48 %
30 ans	1	1	2	0,32 %
40 ans	1	-	1	0,16 %
50 ans	1	-	1	0,16 %
Total	358	264	622	

Les données montrent que les vêtements karen sont des vêtements « jeunes », plus de 80 % des vêtements enregistrés ont été tissés dans les cinq dernières années. Moins de 10 % ont

plus de dix ans, et le vêtement le plus ancien a été tissé il y a seulement 50 ans. Un vêtement karen ne « vieillit pas », il ne traverse pas les générations.

Si le vêtement karen n'a pas vocation à être « inactif », il arrive fréquemment que les femmes les stockent. Comme nous l'avons vu dans le tableau n°37, le nombre de vêtements karen est trois à quatre fois plus important dans les garde-robes des femmes que dans celles des hommes. Le tableau n°65 montrera la part de vêtements stockés au sein des garde-robes des hommes et des femmes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Dans les garde-robes des femmes, une partie des vêtements ont déjà été portés, ce que j'ai appelé des vêtements « actifs ». Le reste des vêtements est stocké, vêtements que j'appelle « inactifs ». Il est nécessaire de préciser que les vêtements stockés sont des vêtements n'ayant jamais été portés, une information qui prendra toute son importance dans l'étude des rites de mariage et des rites funéraires.

Traditionnellement, jusqu'au mariage, les jeunes filles ne possèdent que des tuniques longues et les garçons des tuniques courtes, tissées par leurs mères ou une autre femme de la famille.

« A Ban Khun Pae, Sumarie, l'aînée des enfants de sa famille, a étudié les statistiques à l'université pendant quatre ans avant de rentrer au village travailler avec ses parents. Elle ne possède qu'une robe karen qu'elle a tissée il y a sept ans.

A Cho Lo Tai, Kapo, jeune homme de 23 ans, est rentré au village après six ans d'études. Tout comme son frère de 13 ans, il ne possède qu'une tunique et un sac karen, tissés par sa mère.

A Ban Khun Pae, Tchitako, âgé de 28 ans, aide ses parents aux champs. Malgré son âge, et ses nombreux vêtements, sa garde-robe est entièrement constituée de tuniques tissées par sa mère, les femmes de sa famille ou les mères de ses amis. »

Autrefois un vêtement était remplacé une fois devenu trop petit ou trop usé pour être porté, et ce jusqu'à ce que la jeune fille soit en capacité de tisser sa première tunique longue, et que le garçon se marie. Il était donc rare qu'un enfant possède plusieurs vêtements karen en même temps. Aujourd'hui, à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai, il arrive fréquemment que des enfants possèdent simultanément plusieurs vêtements karen. A Ban Khun Pae, une petite fille a reçu plusieurs robes blanches de la part des femmes de sa famille car elle est considérée comme « très jolie ». A Cho Lo Tai, Messa possède plusieurs tuniques longues qui lui ont été offertes par sa mère et sa sœur.

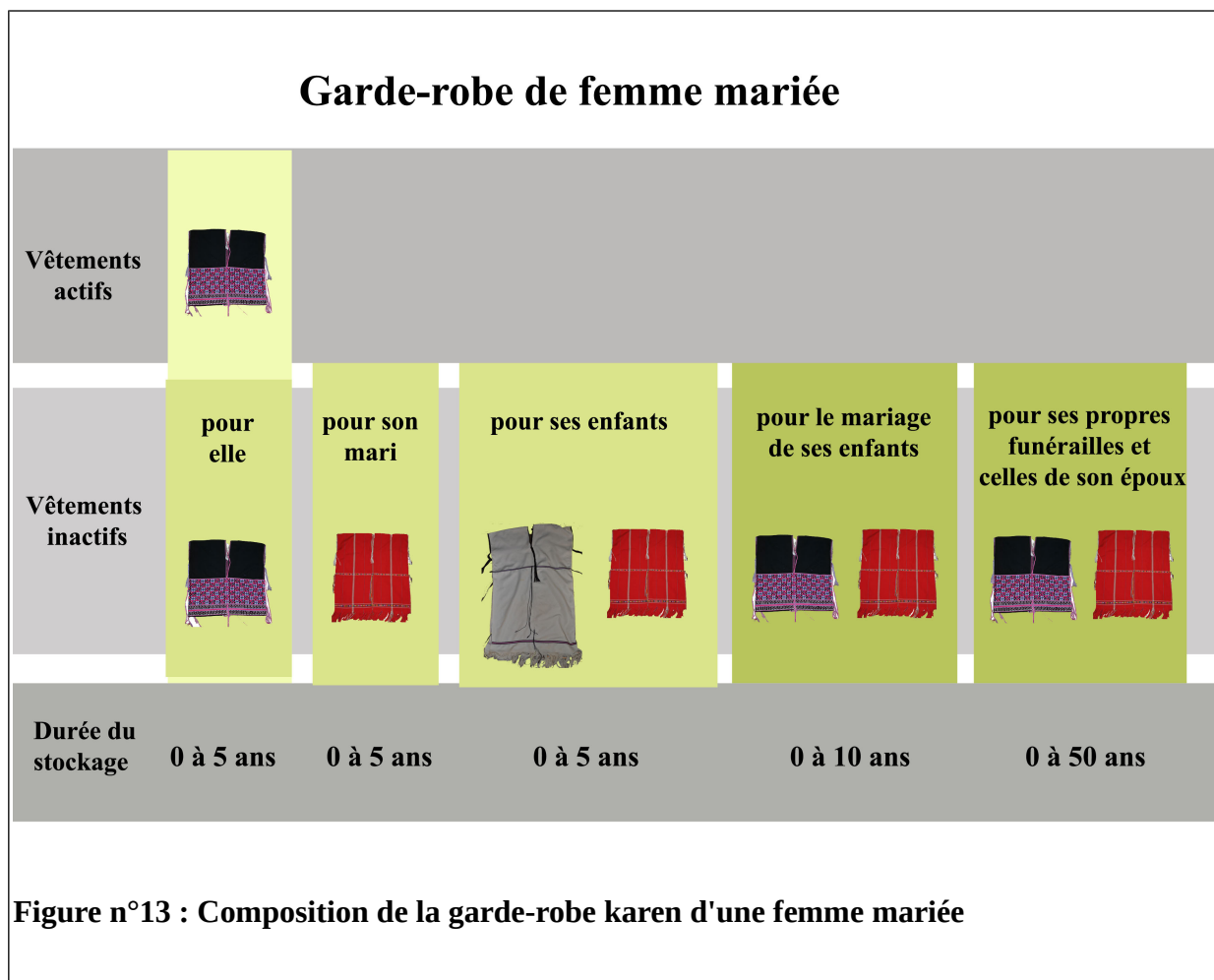
Autrefois les femmes assuraient la pérennité des garde-robes dont elles avaient la charge par une pratique continue du tissage. Elles anticipaient les besoins de leur famille, sur des périodes plus ou moins longues. La majorité des femmes tissaient pour parer à l'usure de la garde-robe courante et ainsi la renouveler. Elles profitaient des périodes de moindre activité, en dehors des fortes périodes agricoles, pour combler les besoins de l'année en cours et pour prévenir les événements des années suivantes. Comme le montre le tableau n°61, les femmes se projettent rarement au-delà des cinq prochaines années. Toutefois, une partie des vêtements féminins stockés sur une longue durée sont généralement destinés aux funérailles.

Tableau n°62 : Proportion des vêtements karen portés et stockés, selon le genre et le statut matrimonial, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai							
	Femmes				Hommes		
	Célibataires	Mariées	Veuves	Total	Célibataires	Mariés	Total
Ban Khun Pae							
Vêtements portés	38	226	22	286	40	98	138
<i>Vêtements stockés</i>	-	178	42	220	-	3	3
Cho Lo Tai							
Vêtements portés	73	144	79	296	43	75	118
<i>Vêtements stockés</i>	30	298	203	531	-	3	3
Total							
Vêtements portés	111	370	101	582	83	173	256
<i>Vêtements stockés</i>	30	476	245	751	-	6	6

Le stockage des vêtements est une particularité des garde-robes féminines. Comme on peut le voir dans le tableau ci-dessus, le nombre de vêtements stockés par les hommes n'est que de 6 pièces alors que chez les femmes cela concerne 751 vêtements. Toutefois, la position des femmes vis à vis du stockage n'est pas identique à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.

D'une part, le nombre de vêtements actifs par femme est très proche dans les deux villages. A Ban Khun Pae les femmes stockent moins de vêtements qu'elles n'en portent, contrairement à Cho Lo Tai où près des 2/3 des vêtements sont stockés. D'autre part, ce ne sont

pas les mêmes femmes qui stockent dans les deux villages. A Ban Khun Pae, cette pratique concerne uniquement les femmes mariées et les veuves, alors qu'à Cho Lo Tai, les jeunes filles célibataires, elles aussi, stockent des vêtements. Ces vêtements « inactifs » interrogent sur les pratiques de stockage des femmes et leurs stratégies de gestion des garde-robes. Comme le montre la figure n°13, les vêtements stockés par les femmes mariées sont de trois types, ceux qu'elles conservent pour être portés plus tard par elles-mêmes, leur époux et leurs enfants, les vêtements destinés au « trousseau » des enfants et ceux pour les funérailles.



La figure n°13 schématise la composition générale d'une garde-robe de femme mariée. Toutefois, la proportion de vêtements représentés dans chaque catégorie, et la durée de stockage varie en fonction de l'âge et du statut de la femme. D'une manière générale, les femmes avec des enfants en bas âge stockent peu, contrairement à celles ayant des enfants en âge de se marier. Les femmes ayant marié la plupart de leurs enfants stockent modérément, mais souvent sur une plus longue durée.

Le mariage entraîne l'abandon de la tunique longue blanche, sa disparition définitive de la garde-robe des jeunes filles célibataires, et la constitution d'une nouvelle garde-robe pour les nouveaux époux. Le « trousseau » reçu au moment du mariage vient reconstituer la garde-robe des jeunes femmes. Toutefois, les vêtements reçus ne sont pas destinés à être tous portés en même temps, ils doivent durer plusieurs années. Certains seront portés et deviendront « actifs », d'autres seront conservés pour un usage ultérieur. Chaque mère, selon ses moyens, prévoit d'offrir un « trousseau » à ses enfants. Les mères les plus pauvres, comme celle de No Mu Mu à Cho Lo Tai, limitent le « trousseau » à une tunique, un sarong et un drap. Les plus riches ou les plus prévoyantes ont prévu de donner beaucoup plus. Waneda a déjà préparé huit tuniques, six sarongs, un drap et trois sacs pour sa fille aînée, toujours célibataire. Le recul de l'âge des jeunes filles au mariage, comme c'est le cas ici, lui a donné la possibilité de multiplier les productions textiles. La constitution de la « garde-robe » du couple peut s'étaler sur plusieurs années. A partir de la puberté de leur premier enfant, certaines femmes tissent chaque année une tunique dans cette optique. D'autres attendent l'annonce du mariage pour constituer le « trousseau ». Les femmes qui attendent le dernier moment pour acquérir le « trousseau » de mariage de leur enfant sont plus nombreuses à Cho Lo Tai qu'à Ban Khun Pae. Ne pouvant tisser elles-mêmes ces vêtements, elles les achètent quelques jours avant la cérémonie. Ces vêtements ne restent donc jamais très longtemps « inactifs ».

Le stockage en vue des funérailles est un sujet difficile à aborder, mais il a été évoqué au fil des entretiens. Les femmes anticipent longtemps à l'avance le stockage de cette tenue. Certaines l'ont reçue le jour de leur mariage et l'ont mise de côté, d'autres l'ont tissée spécialement dans ce but. Plusieurs veuves ont évoqué le stockage de vêtements destinés à leur défunt époux. Je reviendrai plus longuement sur les pratiques funéraires dans le chapitre 14. Les vêtements stockés dans la garde-robe des défunts ne sont pas considérés comme leur appartenant puisqu'ils ne les ont jamais portés. Ils sont donc partagés entre les descendants, contrairement à ceux ayant déjà été portés qui subissent le même traitement que le défunt.

Le tableau n°62 montre qu'à Cho Lo Tai, une nouvelle catégorie de personnes commence à stocker, les jeunes filles célibataires. Ces dernières n'étaient jusqu'alors pas concernées par le système de stockage établi dans la figure n°13. Nous avons vu qu'elles sont en rupture avec le modèle karen « traditionnel ». Elles ont du mal à se situer dans une société en mutation qui ne leur propose que deux options : être une enfant ou une femme mariée, ce qui revient à être dépendante de sa mère ou à être la maîtresse de sa garde-robe. Ce sont des jeunes femmes

éduquées, autonomes, et bien que célibataires, qui agissent en adultes et commencent à préparer leur avenir.

« A Cho Lo Tai, Nat et Tipowan, deux jeunes filles célibataires actives de 24 et 22 ans, possèdent une garde-robe importante. Elles possèdent de nombreux vêtements, en plusieurs exemplaires : deux robes, plusieurs tuniques, des sarongs et des sacs. Parmi ces vêtements la plupart sont destinés à être portés au quotidien et pour les fêtes, alors que quelques pièces sont conservées pour après le mariage. Il s'agit notamment dans ce cas de tuniques de couleurs sombres et de sarongs. Elles achètent ces vêtements en fonction des opportunités et de leurs moyens. »

Pendant longtemps la gestion des garde-robes était l'affaire des femmes mariées. Mais l'évolution de la société, l'éducation, le recul de l'âge au mariage et l'autonomisation des femmes a changé la donne. Aujourd'hui ce sont toutes les femmes karen, mariées ou célibataires, qui sont concernées par la gestion des garde-robes. Le « trousseau » qu'elles se constituent viendra compléter celui, souvent réduit, offert par leur mère. Une partie des jeunes filles célibataires « actives » de Cho Lo Tai est issue d'un milieu pauvre, et leurs parents n'ont pas toujours les ressources financières pour assurer ce « trousseau ». D'autre part, si la jeune femme constitue elle-même une partie de son « trousseau », la mère pourra concentrer ses activités textiles sur des besoins plus urgents, ou sur d'autres membres de la famille moins favorisés. D'autre part, Nat, comme les jeunes femmes de sa génération, a peu de temps à consacrer au tissage, d'autant plus que ses capacités dans ce domaine sont limitées. En revanche ces jeunes femmes ont les capacités financières pour acheter des vêtements qui leur plaisent, en attendant de trouver un époux. Ces jeunes femmes sont conscientes de ne pas être des adultes à part entière dans la société karen, c'est pourquoi elles stockent les vêtements qu'elles accumulent et attendent le mariage pour faire usage de leur « trousseau ».

La tendance des jeunes femmes à prendre part à une constitution des garde-robes sur le long terme, avant leur mariage, est particulièrement visible à Cho Lo Tai, alors qu'elle est pratiquement inexistante à Ban Khun Pae, comme nous venons de le voir. Mais il s'agit d'une tendance plus générale des femmes, vis à vis du stockage, qui concerne toutes les femmes karen. A Cho Lo Tai les femmes compensent leur indisponibilité au tissage par un stockage plus important. En revanche, à Ban Khun Pae, où les femmes tissent davantage, la proportion de vêtements stockés est plus restreinte que celle des vêtements portés. Le stockage est une

adaptation des femmes karen vis à vis de l'évolution de la société et de la « perte » plus ou moins importante des savoir-faire textiles.

.III Le tissage « artisanal » une pratique vivante

Autrefois le tissage était l'unique moyen de se vêtir, et le vêtement karen le seul vêtement des Karen. Dès l'enfance les femmes apprenaient à tisser auprès des femmes de la famille. Aujourd'hui, nous l'avons vu dans le tableau n°60, le vêtement karen représente moins de 20 % de la garde-robe d'une personne. L'injonction à apprendre à tisser, et à réaliser des vêtements karen est beaucoup moins forte. Que tissent les femmes, et pour qui ? Pour répondre à ces questions, et à celles qui en découleront, j'ai choisi de m'intéresser au seul vêtement commun aux hommes et aux femmes, aux célibataires et aux personnes mariées : la tunique. Dans le tableau n°63 je chercherai à connaître la proportion entre les tuniques tissées par un membre de la famille et celles achetées, ainsi que le mode de production, « artisanal » ou « semi-industriel ». Pour rappel, le nombre de lés utilisés dans la réalisation d'un vêtement permet de savoir sur quel type de métier il a été tissé. Cette affirmation est particulièrement vraie dans le cas des vêtements réalisés d'un seul lé. Les métiers dorsaux sont trop étroits pour réaliser des pièces d'une largeur supérieure à 30 cm. Une tunique tissée sur un métier à dossière nécessite donc l'assemblage de deux lés, comme nous l'avons vu dans la figure n°11. La distinction entre tissage sur métier semi-industriel et métier domestique est ainsi très facile à faire pour les tuniques. Les tuniques réalisées à partir d'un seul lé d'environ 50 cm de largeur sont « semi-industrielles », et celles nécessitant deux lés d'environ 25 cm de largeur sont des productions « artisanales ». Dans le tableau n°66, je listerai les différentes tuniques inventoriées de types « artisanal » ou « semi-industriel » et j'indiquerai si elles ont été achetées ou tissées par un membre de la famille.

Tableau n°63 : Répartition des tuniques tissées sur métiers « dorsaux » ou « semi-industriels », selon qu’elles ont été tissées par la famille ou achetées, d’après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

	Métier « à dossière »	Métier « semi- industriel »	Total tuniques tissées / achetées
Ban Khun Pae			
Tuniques tissées par la famille	208	1	209
Tuniques achetées	7	-	7
Total	215	1	216
Cho Lo Tai			
Tuniques tissées par la famille	57	6	63
Tuniques achetées	26	37	63
Total	83	43	126
Total			
Tissage domestique / semi-industriel	298	44	342

Comme le montre le tableau n°63, il existe une grande différence entre les deux villages, dans la pratique du tissage. La quasi totalité des tuniques de Ban Khun Pae a été tissée par une femme de la famille. Quand elles sont en capacité de le faire, les femmes tiennent à tisser de leurs propres mains les vêtements de leurs époux et de leurs enfants. C’est une de leurs manières de prendre soin de leur famille, et de leur marquer de l’intérêt. Tisser permet aux femmes de perpétuer la tradition, tout en s’exprimant dans le choix des couleurs, des techniques et des décors. Elles utilisent des décors anciens et en inventent de nouveaux. Les chiffres montrent que la tradition de tissage, toujours très forte à Ban Khun Pae est moins vigoureuse à Cho Lo Tai où la moitié des tuniques a été achetée.

Le mode de vie moderne de Cho Lo Tai explique, en partie, le désintérêt des jeunes filles pour l’apprentissage du tissage. Les jeunes femmes célibataires qui travaillent ne sont plus maîtresses de leur temps, elles suivent la temporalité du « monde thaïlandais ». Elles ont moins de temps à consacrer à l’apprentissage des techniques, au tissage et à sa pratique. En contrepartie elle reçoivent un salaire qui leur permet de subvenir aux besoins du foyer et, entre autres choses, d’acheter des vêtements karen. Les vêtements karen achetés par les jeunes femmes ne sont plus

uniquement considérés comme des vêtements usuels et signifiants, mais deviennent des objets de mode. On peut en posséder plusieurs, décorés différemment, pour varier la manière de s'habiller. Au contraire à Ban Khun Pae, les jeunes générations s'éloignent peu du mode de vie de leurs parents, plus « traditionnels ». Une grande partie des jeunes filles retournent s'installer dans la maison de leurs parents après le mariage, et aident aux travaux des champs. Les femmes, comme leurs mères avant elles, prennent le temps de tisser elles-mêmes les vêtements qu'elles portent.

A défaut de transmettre un savoir-faire, les mères transmettent à leurs enfants un témoignage de la culture karen à travers le « trousseau » de mariage. Les femmes n'ayant plus d'enfants à marier contribuent au « trousseau » de leurs petits-enfants.

Le vêtement tissé par un membre de la famille est le plus valorisé dans le discours des femmes. Pour autant, les Karen ne dédaignent pas les vêtements achetés, qui représentent une part non négligeable des garde-robes, particulièrement à Cho Lo Tai. La provenance et le répertoire décoratif de ces vêtements acquis à l'intérieur et à l'extérieur du village questionnent. Les données du tableau n°63 montrent que les Karen de Cho Lo Tai achètent à quantité équivalente les vêtements tissés sur des métiers dorsaux, comme ceux réalisés par les femmes de la famille et ceux issus de productions « semi-industrielles ».

S'il est difficile pour la plupart des femmes karen d'évaluer le prix d'un vêtement qu'elle a tissé, certaines réservent une partie de leur production à la vente. Dans les villages on trouve donc deux types de tisserandes, celles qui tissent pour leur usage personnel, et celles qui tissent pour vendre. Les femmes qui tissent dans un but commercial ne sont pas toutes inscrites dans un circuit de distribution classique. Sur mon terrain j'ai rencontré plusieurs profils. Les premières sont des femmes qui tissent des pièces dont elles n'ont pas besoin, sans destination précise. J'ai constaté cette situation à Ban Khun Pae.

« Au mois de mars, Siton, la femme du catéchiste du village, tissait deux tuniques d'hommes. Elle cherchait à les vendre au sein du village, par le bouche à oreille. Si elle ne trouvait pas d'acquéreur, elle les garderait pour les offrir à son fils ou à son époux pour une occasion ultérieure. Ces productions sont intégrées à sa garde-robe jusqu'à ce qu'elles changent de statut. »

Les deuxièmes sont les femmes qui font partie d'une coopérative. Depuis 1915, le gouvernement thaïlandais a mis en place un système de coopératives, originellement destinées au monde agricole (Ministère de l'agriculture cambodgien & Ministère des affaires étrangères

françaises, 2005 : 14). Les femmes ont su tirer leur épingle du jeu en adoptant la forme de la coopérative pour la promotion et le commerce de l'artisanat. Les femmes thaïlandaises dans de nombreuses régions, notamment dans le centre et le Nord du pays, produisent de petits objets d'artisanat pour le marché thaïlandais et l'export. Les coopératives ont pour but de fournir la matière première aux membres de la coopérative et de revendre les produits finaux. « *Chaque femme reçoit l'argent en fonction du travail accompli.* » (Ministère de l'agriculture cambodgien & Ministère des affaires étrangères françaises, 2005 : 23, ma traduction). Les femmes karen, comme d'autres groupes de femmes, ont profité de ces infrastructures pour commercialiser les petites productions locales en dehors de leurs villages, une situation que j'ai rencontré en 2010.

« *J'ai rencontré Paw Kwet, la responsable de la coopérative de Mae Klong Khi, au Sud de Mae Sot. La coopérative « Women's Development for Rebuilding Environment and our Culture » réunit soixante-dix femmes. Elles disposent d'un local où elles viennent tisser, seules ou en groupe. Il sert aussi de point de stockage et de vente. Les femmes les plus excentrées tissent chez elles et apportent leur contribution à la coopérative. Chacune tisse selon ses capacités et ses envies. Tous les mois, des membres de la coopérative se rendent à Mae Sot pour vendre la production du village. Les coopératives locales se sont associées pour s'approvisionner en matières premières et trouver des débouchés à leur production.* »

Les troisièmes sont les femmes qui travaillent pour un commanditaire. J'ai rencontré deux types de commanditaires, des commerçants thaïlandais et des organismes d'aide au développement. Dans ce contexte, les femmes ne choisissent pas ce qu'elles tissent, elles répondent à un cahier des charges. Au contraire des deux situations précédentes, ce circuit commercial leur assure un revenu régulier.

« *A Ban Khun Pae, Aitou une jeune femme autiste tisse des sacs avec sa grand-mère Boodi. Chaque mois un membre de la famille se rend à Chom Thong pour apporter ces sacs dans une boutique où ils seront vendus par un commerçant thaïlandais.* »

L'aspect commercial n'est pas le seul objectif des organismes de développement. Les différentes associations que j'ai rencontrées définissent leurs actions, comme l'association française « Terres Karens », autour de trois objectifs : l'« *accompagnement dans l'insertion économique* », la « *lutte contre l'exode rural subi* » et la « *préservation de la culture Karen* ». L'association insiste sur les motivations de leurs membres : « *Ce sont avant tout les initiatives*

des Karens, qui en sont à l'origine et qui en sont les principaux acteurs. ». (« A propos de nos projets - Terres Karens », 2016). A Mae Woei, un village karen au Nord de Mae Sot, les volontaires ont mis en place plusieurs projets, dont le premier est une coopérative de fils. Le problème majeur de la coopérative est le manque de débouchés, notamment pour les vêtements « trop marqués ethniquement ». L'association a donc proposé de fabriquer des lés de tissus, et imposé des normes de production. Chaque lé doit être tissé avec les fils de la coopérative, et mesurer 3 mètres de long sur 45 centimètres de large. Les produits des organismes de développement s'adressent en priorité à une clientèle internationale, et à de riches Thaïlandais. C'est pourquoi on trouve plus d'objets fabriqués dans des tissus karen que de vêtements. Je n'ai pas inventorié de produits de ce genre dans les garde-robes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai.

La commercialisation des vêtements tissés sur métiers dorsaux ne représente qu'une part des vêtements achetés par les Karen, ainsi 58 % des tuniques achetées à Cho Lo Tai proviennent d'ateliers qui tissent sur des métiers semi-industriels d'origine birmane. Dans la zone frontalière de Mae Sot on compte de nombreux ateliers dirigés par des Karen de nationalité thaïlandaise qui emploient des Birmans, d'origine karen ou qui appartiennent à un autre groupe minoritaire. Les produits tissés dans ces ateliers sont des vêtements destinés aux Karen thaïlandais, aux Karen birmans et aux Karen réfugiés dans les camps.

Le tableau n°64 répertorie l'ensemble des types de tuniques et la quantité tissée par la famille et celle achetée. Ces données nous permettront de mieux comprendre quels types de vêtements sont préférentiellement tissés et quels sont ceux que l'on peut acheter.

Tableau n°64 : Répartition des tuniques par type, selon qu'elles ont été tissées par la famille ou achetées, d'après les inventaires dressés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

	Ban Khun Pae			Cho Lo Tai			Total
	tissées par la famille	achetées	Total	tissées par la famille	achetées	Total	
TC.Co	-	-	-	1	3	4	4
TC1.B.C	-	-	-	-	1	1	1
TC1.Ch.C	-	-	-	-	3	3	3
TC1.Ch.R	-	-	-	-	2	2	2
TC1.ChT.C	-	-	-	-	3	3	3
TC1.ChT.R	-	-	-	1	1	2	2
TC1.T.C	-	-	-	-	9	9	9
TC1.T.N	-	-	-	-	7	7	7
TC1.T.R	1	-	1	-	1	1	2
TC1.TB.N	-	-	-	-	1	1	1
TC2.BG.N	7	-	7	-	-	-	7
TC2.Ch.C	8	-	8	1	-	1	9
TC2.Ch.R	12	-	12	3	-	3	15
TC2.ChT.C	8	-	8	1	1	2	10
TC2.ChT.R	36	1	37	8	2	10	47
TC2.T.B	-	-	-	1	-	1	1
TC2.T.C	-	-	-	1	-	1	1
TC2.T.N	63	3	66	31	14	45	111
TC2.TB.N	5	-	5	-	-	-	5
TC2.TBG.C	-	-	-	-	3	3	3
TC2.TBG.N	39	3	42	1	4	5	47
TC2.TG.N	12	-	12	-	1	1	13
TL.Co	-	-	-	-	1	1	1
TL.Co.B	-	-	-	-	-	-	1
TL1.T.B	-	-	-	4	4	8	8
TL2.ChT.R	-	-	-	1	-	1	1
TL2.T.B	18	-	18	6	-	6	24
TL2.T.C	-	-	-	3	1	4	4
Total	209	7	216	63	63	126	342

Le tableau n°64 montre que les tuniques achetées à Ban Khun Pae sont de deux ordres. On trouve une tunique dont la couleur rouge indique qu'elle est destinée à un homme. Les six autres appartiennent à des femmes. Ces sept tuniques ont été tissées sur des métiers dorsaux. Ces vêtements font partie des ensembles les plus importants dans les inventaires de Ban Khun Pae. Ne pouvant tisser elle-même, Waneda a préparé le modèle et délégué la fabrication à une femme du village, qu'elle a rétribuée. Les pratiques d'achats de Ban Khun Pae montrent qu'elles complètent une production courante que les femmes ne sont plus en mesure d'assumer ; elles ne sont pas à la recherche de nouveauté.

Les achats des habitants de Cho Lo Tai sont plus éclectiques. Comme à Ban Khun Pae, le vêtement le plus acheté est une tunique noire à décors de trame, tissée sur un métier à dossière. C'est généralement la tunique la plus portée du vestiaire karen, j'en ai inventorié 111 exemplaires. Parmi les tuniques courtes, tissées artisanalement et semi-industriellement à Cho Lo Tai, on trouve aussi bien des tuniques d'hommes de couleur rouge que des tuniques de femmes de couleurs sombres. On compte aussi une vingtaine de tuniques de couleurs claires. Les tuniques de couleurs claires sont plus nombreuses parmi les vêtements achetés que celles tissées dans le cercle familial. L'utilisation de coloris artificiels et de décors simplifiés, proposés par les ateliers de tissage, a été adoptée progressivement par les femmes du village. L'achat de tuniques longues, de couleurs blanches ou claires, est une particularité de Cho Lo Tai. A Ban Khun Pae le tissage des tuniques longues est exclusivement familial. A Cho Lo Tai les ateliers proposent des alternatives aux femmes qui ne tissent pas pour qu'elles continuent à habiller leurs filles.

La constitution des garde-robes, une manière d'affirmer ses choix de vie

Autrefois le mode de vie karen, en symbiose avec les rythmes de la nature, insufflait une cadence plus lente que celle qui anime aujourd'hui les villages de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Le tissage était un travail de longue haleine mené dans un but utilitaire. La confrontation du « monde karen » au « monde non-karen » accélère les processus de transformation, y compris en ce qui concerne les vêtements. Aujourd'hui le fil de coton est vendu en écheveaux, déjà teints, prêts à tisser. Le vêtement n'est plus utilitaire pour une majorité de Karen, et un enfant peut posséder plusieurs vêtements karen qu'il n'aura jamais le temps d'user. Les transformations de la société impactent également le rôle des femmes et leur gestion des garde-robes.

Nous avons vu que le monde karen tend à segmenter la société entre hommes et femmes, entre personnes mariées et célibataires. Autrefois le fait de se marier jeune facilitait la distinction

entre les enfants et les adultes, mais les transformations de la société ont fait émerger de nouveaux statuts qui n'existaient pas dans le monde karen, notamment celui de « jeune célibataire actif ». Pour les jeunes femmes célibataires « actives » le vêtement karen n'a plus seulement pour but d'afficher leur statut, il devient également un « objet de mode ». En effet, leurs revenus leur permettent de choisir et d'acquérir plusieurs vêtements karen. Ces vêtements peuvent correspondre à leur statut matrimonial, comme une tunique longue blanche, ou relever d'une création « d'inspiration karen », comme les tuniques courtes de couleurs claires.

Les garde-robes des femmes de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai sont à la croisée des modes de vie modernes et karen. Une grande partie du vestiaire karen obéit aux « règles » des productions domestiques transmises de génération en génération. L'acte maternel de tisser reste très important ; c'est à la fois un acte de création et de transmission. La plupart des femmes qui tissent sont conservatrices dans les formes, les couleurs et les décors des vêtements qu'elles réalisent. Elles ne sont que les dépositaires d'un savoir-faire qu'elles se doivent de transmettre. Elles restent attachées au vêtement « artisanal », à la qualité du travail et à la dextérité de la tisserande. Elles apprécient un « beau » travail, mais elles ne sont plus toujours en capacité de le réaliser elles-mêmes. En revanche, le développement des ateliers de tissage semi-industriels a fait émerger de nouveaux vêtements dont la forme, la couleur et les décors remettent en cause les référentiels karen. Le vêtement karen, qui était jusqu'à présent unique et personnalisé, devient reproductible. Cette impulsion donnée par les ateliers de tissage va jusqu'à modifier le tissage domestique. En effet, les femmes les plus jeunes comme les plus âgées, s'autorisent des écarts à la « norme » karen en achetant de nouveaux vêtements aux coloris artificiels et aux décors simplifiés, mais aussi par le tissage de certains vêtements. Quelques femmes reproduisent ou s'inspirent de vêtements simplifiés pour des raisons techniques, économiques ou par choix esthétique.

La provenance et le mode de production des vêtements karen d'une femme, ceux qui entrent dans sa garde-robe, et ceux qu'elle choisit de porter, reflètent son histoire familiale et sa position vis à vis du monde karen. Les jeunes gens, et particulièrement les jeunes femmes, sont confrontés à un dilemme, devenir maître ou maîtresse de leur destin, ou rester un ou une enfant à la charge de leur mère. A Ban Khun Pae les jeunes gens suivent la voie tracée par leur parents alors qu'à Cho Lo Tai les jeunes femmes en inventent de nouvelles. Elles inventent un nouveau rôle de femme karen, qui n'avait pas été envisagé autrefois par la société karen : une place et une manière d'être au monde, à mi-chemin entre l'enfance et l'âge adulte. Leur attitude dans la gestion des garde-robes est le symptôme d'un bouleversement plus profond de la société karen.

Alors qu'il est possible d'acheter un vêtement karen « artisanal » ou « semi-industriel », tisser est un acte engagé pour les jeunes filles qui s'y consacrent. En le faisant elles s'inscrivent dans la continuité des générations. Pour les autres, acheter des vêtements karen est une manière d'affirmer leur volonté d'être Karen dans un monde non-karen. C'est également une manière d'explorer de nouvelles façons d'être Karen en réinventant le vestiaire karen. Aujourd'hui, il existe presque autant de manières d'être Karen, que de modèles de garde-robes.

Le stockage des vêtements est une manière d'envisager l'avenir et de se projeter dans le temps, dont la constitution d'une garde-robe n'est que la première étape. Tant qu'un vêtement karen reste stocké, il est « inactif ». C'est en portant le vêtement que les Karen affirment leurs choix et leur manière de se présenter au monde. Le vêtement karen est non seulement un message à l'intention des autres, mais aussi une part de celui ou de celle qui le porte.

SECTION 3 : LE VÊTEMENT KAREN COMME MARQUEUR DANS LES EXPÉRIENCES ET LES RELATIONS SOCIALES

Dans les chapitres précédents, j'ai observé le vêtement karen sous toutes ses coutures. J'ai expliqué de quelle manière il était fabriqué et construit et les techniques mises en œuvre pour ce faire. A partir des garde-robes, j'ai tenté de circonscrire ce qu'était le vêtement karen, et ses particularités, la place du vestiaire karen dans les garde-robes. Je veux maintenant parler d'un vêtement vivant qui s'adapte à la vie des Karen. On ne porte pas de la même manière un tee-shirt ou une tunique, un pantalon ou un sarong, les techniques du corps convoquées sont très différentes. Porter des vêtements, karen ou occidentaux, implique une manière différente de se tenir, de ressentir et d'habiter son vêtement.

CHAPITRE 13 : REVÊTIR LE VÊTEMENT KAREN, UNE EXPÉRIENCE DU MONDE KAREN

.I Habiter son vêtement, une approche sensorielle

Mon expérience personnelle m'a semblé être la meilleure manière d'introduire la question du port du vêtement karen. Le fait de revêtir ces vêtements, et de les porter dans les mêmes conditions que les Karen eux-mêmes, m'a permis de comprendre leurs avantages et leurs inconvénients. N'étant pas Karen moi-même, j'ai été confrontée à des problèmes de morphologie, le vêtement karen n'étant pas adapté à la stature européenne.

« J'ai reçu mon premier vêtement karen à l'âge de vingt ans, c'était une tunique longue, la même que celle offerte par le père Prodhomme aux adolescentes du centre. Pour m'imprégner de la vie du foyer et des coutumes karen je les ai imitées. Comme elles j'ai porté la tunique longue pour me rendre à la messe, j'ai acheté des tuniques courtes pour les temps de détente entre filles, et j'ai passé un sarong pour me laver dans les espaces communs.

Ma tunique longue est neuve et n'a jamais été portée, le tissu en coton est un peu rêche. Celles des autres filles, qui la portent depuis plusieurs années, sont toujours aussi blanches, mais le tissu est plus souple. Pour partir à la messe avec les autres filles,

j'enfile ma tunique longue par-dessus les vêtements que je porte, tee-shirt et pantalon. Je passe la tête dans l'encolure, puis glisse mes bras dans les emmanchures, la tunique tombe à mi mollet car je suis un peu plus grande que les autres filles pour qui elle descend jusqu'aux chevilles. Cette tunique longue est plutôt agréable à porter, mais peu pratique. Je dois faire attention à ma manière de marcher et de m'asseoir. Je ne peux pas courir ou m'asseoir en tailleur sans relever le bas de la tunique auparavant. J'imite donc les jeunes filles karen et je porte un pantalon retroussé sous ma tunique longue sans quoi mes jambes risqueraient d'être exposées à tous les regards. L'encolure et les emmanchures de la tunique sont bordées d'un cordon tressé qui pend sur plusieurs dizaines de centimètres. Ces cordons s'emmêlent entre eux et s'accrochent partout.

Après quelques semaines auprès des karen j'ai décidé d'acheter des tuniques identiques à celles que portaient les jeunes filles que je côtoyais au quotidien pour me sentir plus à l'aise. Les tuniques courtes qu'elles portent dans leurs moments de détente sont colorées et peu décorées, le tissu est soyeux et doux au toucher car le coton est mercerisé. J'ai acheté plusieurs tuniques dans les magasins de Mae Sot, une noire avec des motifs de roses brodés au niveau des épaules et sur le devant, une autre de couleur verte décorée de deux bandes de motifs géométriques au niveau de la poitrine et du ventre. J'ai choisi des tuniques de couleurs unies, et passe-partout pour les porter en toutes occasions. Elles ne sont pas trop chères, pas plus de quatre cents bahts pièce. Ces tuniques sont de jolies alternatives aux tee-shirts, et agréables à porter à même la peau. Elles sont légèrement moins amples que les tuniques longues, ce qui a pour conséquences de former des manches plus courtes et d'être portées plus près du corps. Portées sur un jean, ces tuniques dessinent une silhouette jeune et dynamique.

Plusieurs années plus tard, quand je suis revenue dans les villages karen j'ai acheté de nouvelles tuniques, tissées par les femmes du village. Le temps ayant fait son travail, les seules tuniques assez larges pour moi étaient des tuniques courtes brodées de graines. Les tuniques tissées à la maison et brodées coûtent cher car elles demandent plus de temps pour le tissage et la broderie, à laquelle il faut rajouter le prix des graines. La moins chère coûtait six cents bahts et les plus chères près de deux mille bahts. Ces tuniques sont légèrement plus larges, mais pas plus longues, je devais donc faire attention en levant les bras à ne pas montrer mon ventre. La plupart du temps, comme beaucoup de jeunes filles du centre, je portais ce genre de tunique sur un maillot de corps pour éviter les courants d'air. Je n'aime pas les porter à même la peau car le tissu est un peu rêche,

à l'intérieur les fils dépassent et grattent, et la couleur sombre du tissu rend le vêtement trop chaud. Waneda tenait à ce que je porte ce genre de vêtement pour aller à la messe, mais elle a renoncé à me faire porter des sarongs qui n'étaient pas adaptés à ma morphologie.

Au cours de mes passages chez les Karen j'ai tout de même porté des sarongs. La première fois c'était pour prendre ma douche. Cette douche à la karen se prend en plein air, autour d'un grand réservoir dans lequel on vient puiser de l'eau avec une petite bassine. Puis on s'asperge, avant de se savonner. La douche en maillot de bain n'étant pas envisageable, j'ai dû m'enrouler dans un sarong. Il s'agit d'un sarong réservé à la toilette, tissé sur un métier semi-industriel, et plus léger que les vêtements. Ils coûtent entre deux cents et quatre cents bahts. Les autres jeunes filles serraient le sarong autour de leur corps et le coinçaient au niveau de la poitrine. Je n'arrivais jamais à garder le sarong attaché et par prudence j'avais accroché une pince à cheveux pour le maintenir en place. Sans même bouger la situation était périlleuse, et le poids de l'eau sur le tissu le faisait glisser le long du corps. Bien que prévu pour se protéger des regards extérieurs, une fois le sarong mouillé j'avais l'impression d'être entièrement nue. Pour se savonner il fallait entrouvrir le sarong pour passer un bras à l'intérieur, un travail d'équilibriste. Puis je m'aspergeai à nouveau d'eau froide pour me rincer. Une fois fini, il faut passer un sarong sec au-dessus de l'autre sans le mouiller, puis on laisse glisser le tissu mouillé à ses pieds. Ce sarong est alors rincé à grande eau, avant d'être tordu pour être essoré, et mis à sécher. Pour ma part je me dépêche de passer mes vêtements propres, me servant du sarong comme d'une cabine. Ça me rappelle mes souvenirs à la plage. Les jeunes filles continuent de s'apprêter vêtue de ce même sarong, certaines passent même la soirée dans cette tenue.

J'ai essayé de porter un sarong, mais ce n'était pas adapté à ma manière de m'habiller et de me mouvoir. Le sarong est un tissu cousu pour former un tube. Il faut passer les deux jambes à l'intérieur puis le remonter au niveau du ventre, comme une jupe. J'ajuste le sarong à ma taille en plaquant le tissu contre mon ventre avec ma main gauche et rabattant le reste du tissu de la main droite. Je tire le bout de tissu et le glisse à l'intérieur du sarong. Les hommes le nouent différemment, avec un nœud proéminent sur le devant. Cette manière de maintenir le sarong fermé rend sa tenue précaire. Le nœud se défait au long des activités de la journée. Après avoir marché, s'être penché ou accroupi il faut nouer et renouer plusieurs fois le sarong. Les femmes du village ont résolu le

problème en faisant appel à une couturière. Elles font ajouter des élastiques à la taille, des agrafes, ou cousent des pinces sur le tissu et posent une fermeture éclair, pour porter le sarong comme une jupe. Une fois noué et porté en jupe, le sarong m'arrive au niveau des mollets. Je ne peux pas faire de grands pas ou même courir sous peine de défaire le nœud, et de voir le sarong glisser à mes pieds. Il n'est pas rare de voir les hommes relever leur sarong en short pour faire du sport ou rentrer dans la rivière sans se mouiller.

Dans les villages il y a peu de machine à laver, j'ai donc lavé mes vêtements comme les autres villageois, dans l'eau froide de la rivière. On vient avec son panier de linge sale, et on s'accroupit au bord de la rivière. Je trempe le vêtement dans l'eau puis je le frotte avec du savon et une petite brosse. Après avoir lavé le vêtement je dois l'essorer, le mettre sur un cintre et le suspendre sur une corde à linge à l'intérieur de la maison. Une fois sec je dois plier mes vêtements sur l'envers, comme le font les mères de famille. De cette manière les broderies de graines ne s'abîment pas et les couleurs ne sont pas altérées par la lumière du soleil. Les femmes du foyer rangent les vêtements dans des paniers en osiers, ou en plastique, les miens prennent place dans ma valise. »

L'usage du vêtement karen rend compte de ses particularités. On ne peut substituer une tunique à un tee-shirt, ou un sarong à un pantalon. On ne porte pas de la même manière ces différentes pièces de vêtement. Le port du vêtement karen contraint la gestuelle et l'attitude générale de celui qui le porte. Les spécificités de la tunique karen modifient la manière de se tenir, de se mouvoir. Il ne faut pas lever les bras trop haut, ni bouger trop les jambes sous peine d'être complètement déshabillée. C'est pourquoi pour plus de confort et d'assurance, la plupart des Karen, notamment les jeunes, portent le vêtement karen par-dessus des sous-vêtements et, souvent même, des vêtements occidentaux. Les femmes ont trouvé de nombreuses solutions pour fermer et maintenir le sarong en place, en modifiant quelquefois le patron de ce vêtement par des pinces, l'ajout d'un élastique ou d'une fermeture éclair. On comprend mieux pourquoi les jeunes gens préfèrent au sarong le jean ou le pantalon de jogging, plus pratiques. Dans les villages, j'ai aussi été confrontée à l'entretien du linge, karen et non-karen. On réserve une place spécifique aux vêtements karen qui sont stockés à part et de manière plus soignée que les autres vêtements. Les tuniques sont rangées pliées sur l'envers, *sauv beif bliv hsei* (Seguinotte, 2007) Je m'intéresserai à présent à la manière dont le vêtement karen est vécu dans les villages. Quand, comment et pourquoi les Karen le portent-ils ? Quelle est la place du vêtement dans les relations

sociales entre les Karen et avec les autres groupes sociaux ? Je confronterai le discours des karen et les pratiques que j'ai pu observer dans les villages.

.II S'habiller dans les villages karen

Dans les villages je me suis plusieurs fois installée pour observer les villageois. Ils se rendaient à leur travail, à l'école, ou tout simplement au magasin ou chez un voisin. Chacun vaquait à ses occupations, habillé de vêtements karen ou non-karen, selon ses projets.

« Assise à l'une des tables en pierre installées devant la boutique de Mutada, je regarde se dérouler une journée à Cho Lo Tai. Je me trouve sur une petite place au milieu de laquelle coule une rivière. C'est un lieu de passage, à la croisée des chemins, on y trouve trois boutiques et une station d'essence. A la rivière, on vient faire sa lessive et se baigner. Pour les enfants le village est un terrain de jeux et cette place est un point névralgique.

Dans la rivière une femme vêtue d'un sarong et d'un tee-shirt fait sa lessive. Un homme, en maillot de corps et sarong vient la remplacer pendant qu'elle se baigne, toute habillée. Avant de rentrer dans l'eau l'homme a remonté son sarong entre ses jambes jusqu'au niveau de ses fesses. Il a replié le surplus de tissu, l'a rabattu sur l'arrière et l'a coincé dans sa ceinture, de manière à s'en faire un short (voir annexe n°49.c).

Sur le chemin, devant le magasin, des hommes et des femmes en vélo et en scooter circulent, vêtus de sarongs et de tee-shirt. Des enfants, vêtus de tee-shirts, de pantalons de jogging et de jupes, viennent acheter des glaces. Une vieille femme, vêtue d'un sarong et d'une chemise blanche et coiffée d'un tissu blanc, porte sur le bras deux sarongs qu'elle est venue laver à la rivière (voir annexe n°50.a).

La place est entourée de maisons sur pilotis, en bois et bambou. Le linge de la maisonnée est étendu sous l'auvent. Des tee-shirts, des pantalons et des jupes côtoient des tuniques karen sur des cintres. Les sarongs prennent beaucoup de place, certains sont étendus sur des séchoirs à l'extérieur de la maison (voir annexe n°50.c).

Parmi les personnes aperçues ce matin, qu'elles portent ou non le vêtement karen, leur seul point commun est souvent le sac karen qui pend à leur épaule. »

Chaque matin, les habitants de Ban Khun Pae, comme ceux de Cho Lo Tai, choisissent dans leur garde-robe les vêtements qu'ils porteront pour la journée ; des vêtements occidentaux : tee-shirt, chemise, jupe ou pantalon, ou des vêtements karen : tunique longue ou courte et sarong. La plupart combinent vêtements karen et non-karen. La fréquence du port des vêtements karen varie, et leur combinaison varie en fonction des activités de la journée et des déplacements. Les tableaux n°65 et 66 attestent de ces variations entre les célibataires et les personnes mariées.

Pour les célibataires, le vêtement karen est une sorte « d'uniforme »

Parmi les célibataires de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, une grande partie sont des jeunes scolarisés, et plusieurs sont des enfants en bas âge. Les jeunes célibataires actifs travaillent souvent en dehors du village. Cette précision permet de comprendre la diversité des situations des célibataires.

Tableau n°65 : Habitudes de port du vêtement karen des célibataires, fonction des jours de la semaine¹⁶⁴, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai					
	Ban Khun Pae		Cho Lo Tai		Total (70)
	Filles (17)	Garçons (20)	Filles (17)	Garçons (16)	
Lundi	-	-	-	1	1
Mardi	-	-	-	-	-
Mercredi	-	-	-	-	-
Jeudi	-	-	1	-	1
Vendredi	10	8	6	4	28
Samedi	1	-	1	-	2
Dimanche	8	8	1	-	17

Les données du tableau n°65 mettent en avant deux jours où le vêtement karen est plus particulièrement porté par les célibataires, c'est-à-dire le vendredi, un jour travaillé et le dimanche, un jour chômé. Comme je l'ai écrit dans le chapitre précédent, l'uniforme est un élément incontournable du vestiaire des écoliers thaïlandais. Dans les villages de Ban Khun Pae

¹⁶⁴ Ces informations ont été extraites des entretiens menés dans les familles enquêtées. Dans ce tableau les « vêtements karen » s'entendent au sens d'un élément du costume : une tunique, un sarong ou les deux. L'enquête concerne 70 jeunes gens célibataires, répartis dans les deux villages de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai. Mais toutes les personnes n'ont pas répondu à cette partie de l'enquête. Ces chiffres doivent donc être pris à titre indicatif.

et Cho Lo Tai, le vêtement karen joue le rôle « d'uniforme » scolaire le vendredi. C'est pourquoi le vendredi est le jour où le vêtement karen est le plus porté par les jeunes célibataires. Pour illustrer le port du vêtement que j'ai observé à Cho Lo Tai, j'ai choisi de confronter deux sorties d'école à six ans d'intervalle (voir annexes n°51.a, b, c et d).

Tableau n°66 : Port du vêtement karen à la sortie de l'école le vendredi, selon le genre, d'après mes observation à Cho Lo Tai¹⁶⁵					
Photos des sorties d'école à Cho Lo Tai	Filles		Garçons		Total de vêtements karen
	Vêtement karen	Vêtement non-karen	Vêtement karen	Vêtement non-karen	
Vendredi 21/02/2014 (23 F - 24 G) Total 47	19	4	10	14	29 (62 %)
Vendredi 29/08/2008 (29 F – 28 G) Total 57	16	13	12	16	28 (49 %)

Je n'ai pas pu prendre de photos, dans les mêmes conditions, à Ban Khun Pae, mais j'ai constaté des pratiques du même ordre. Dans le tableau n°66, l'analyse des photos montre qu'à Cho Lo Tai le pourcentage de port du vêtement karen pour aller à l'école le vendredi est variable, mais concerne environ la moitié des élèves. Dans les faits, les célibataires scolarisés portent plus le vêtement karen à cette occasion que ce qu'ils ont déclaré au cours des entretiens. La variation du port des vêtements karen par les jeunes gens célibataires, constatée à partir des questionnaires, dans ces deux villages, s'explique par un pourcentage de jeunes scolarisés plus faible à Cho Lo Tai qu'à Ban Khun Pae (jeunes actifs et enfants en bas âge).

Le dimanche est le second jour au cours duquel le vêtement karen est fortement porté par les célibataires. Les missionnaires chrétiens, les prêtres catholiques et les pasteurs protestants, ont une démarche de valorisation de la culture karen. Les habitants de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai sont encouragés à porter le vêtement karen le dimanche. La grande différence, entre Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, est la présence d'une église dans le premier village où le catéchiste anime une célébration religieuse tous les dimanches (voir annexes n°52.a, b et c). A Cho Lo Tai, le petit temple protestant est souvent fermé, et l'absence d'église catholique contraint les fidèles à se rendre à Chong Khaep à une dizaine de kilomètres du village (voir annexes n°52.d, e et f).

Les autres occurrences du port du vêtement karen le lundi, le jeudi et le samedi, ont été justifiées par les personnes interrogées par le fait qu'il s'agissait de leur jour de naissance. Au

¹⁶⁵ Les photos ont été prises un vendredi, à six ans d'intervalle, à la sortie de l'école de Cho Lo Tai.

quotidien les écoliers portent l'uniforme et les jeunes actifs, immergés dans le monde du travail en dehors du village, portent des vêtements occidentaux qui favorisent leur intégration dans les villages *tai*.

Le vêtement féminin est un vêtement usuel, pour rester au village

Comme pour les célibataires, dans le tableau n°67 le vêtement karen s'entend au sens de port d'un élément du costume : une tunique, un sarong ou les deux.

Tableau n°67 : Habitudes de port du vêtement karen des adultes, en fonction des jours de la semaine, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai					
	Ban Khun Pae		Cho Lo Tai		Total (73)
	Femmes (22)	Hommes (19)	Femmes (18)	Hommes (14)	
Lundi	16	-	9	2	27
Mardi	16	-	9	1	26
Mercredi	16	-	9	1	26
Jeudi	16	1	9	1	27
Vendredi	16	-	9	1	26
Samedi	16	-	10	2	28
Dimanche	21	10	9	2	42

Au sein du village, les adultes mariés portent le vêtement karen davantage que leurs enfants, et les femmes plus que les hommes. La moitié des femmes mariées de Cho Lo Tai et près des trois-quarts à Ban Khun Pae portent le vêtement karen tous les jours de la semaine, contrairement aux hommes qui le portent très peu. Le port du vêtement karen par les femmes est à mettre en relation avec l'activité qu'elles exercent. La plupart des femmes élèvent leurs enfants, s'occupent de leur foyer et quittent peu le village. Elles portent le vêtement karen, dans l'enceinte du village, contrairement aux femmes plus jeunes qui travaillent hors du village.

Comme les célibataires, les adultes de Ban Khun Pae portent spécifiquement le vêtement karen pour aller à l'église, particulièrement les hommes qui ne le portent pas le reste de la semaine. A Cho Lo Tai, le port du vêtement karen ne varie pas en fonction des jours de la semaine, la majorité des personnes qui portent le vêtement karen le dimanche le porte également au quotidien. Les ports occasionnels sont liés, là aussi, à une coutume familiale.

Porter le vêtement karen dans les occasions exceptionnelles

D'une manière générale, les événements signalés par les Karen comme étant les plus propices au port du vêtement karen sont les mariages, les décès ainsi que les célébrations religieuses et laïques (jours fériés et fêtes institués par le gouvernement thaïlandais). Les célébrations religieuses regroupent l'ensemble des cultes, chrétiens, bouddhistes et animistes qui n'apparaissent pas à date fixe, excepté pour les chrétiens. *Songkran*, la fête du Nouvel An a une double dimension, laïque et religieuse, et est vécue différemment selon la confession de chacun.

Dans mon analyse, j'ai de nouveau séparé les célibataires des personnes mariées, en raison de leur rapport au vêtement karen, différent selon l'âge et leur statut matrimonial. Le tableau n°68 traite des habitudes de port du vêtement par les célibataires dans les occasions mentionnées plus haut.

Tableau n°68 : Habitudes de port du vêtement karen des célibataires, par village, selon le genre, durant les occasions exceptionnelles, d'après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai					
	Ban Khun Pae		Cho Lo Tai		Total (70)
	Filles (17)	Garçons (20)	Filles (17)	Garçons (16)	
Mariage	8	11	13	10	42
Décès	8	10	9	5	32
Cérémonie religieuse	10	14	14	12	50
Cérémonie laïque	7	10	13	12	42

Nous avons vu dans les tableaux n°65 et 67 que le dimanche le vêtement karen était particulièrement porté par les célibataires. Cette pratique s'étend aux mariages et aux cérémonies laïques. Elle est moins suivie en ce qui concerne les décès. Par comparaison avec le port du vêtement karen au quotidien à Ban Khun Pae, le pourcentage de port du vêtement karen pendant les temps exceptionnels est très proche de celui des jours d'écoles ou des dimanches. Je ne constate qu'une faible augmentation lors des cérémonies religieuses. L'influence du contexte religieux ou cérémoniel est beaucoup plus marqué à Cho Lo Tai. Les célibataires sont près de deux fois plus nombreux à affirmer porter le vêtement karen pour les événements exceptionnels que le vendredi. Les données concernant les personnes mariées sont très proches de celles obtenues pour les célibataires, comme le montre le tableau n°69.

Tableau n°69 : Habitudes de port du vêtement karen des personnes mariées, par village, selon le genre, durant les occasions exceptionnelles, d’après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai

	Ban Khun Pae		Cho Lo Tai		Total (73)
	Femmes (22)	Hommes (19)	Femmes (18)	Hommes (14)	
Mariage	18	17	11	5	51
Décès	17	13	7	5	42
Cérémonie religieuse	18	18	11	9	56
Cérémonie laïque	16	13	10	8	47

On retrouve chez les personnes mariées le même ordre de priorité du port du vêtement karen pour les événements exceptionnels, le mariage étant l’occasion pour laquelle les Karen disent le plus revêtir le vêtement karen. Chez les adultes, le port du vêtement karen lors des fêtes entraîne un comportement très différent de la part des hommes et des femmes. Les fêtes ne modifient que légèrement les habitudes vestimentaires des femmes, alors que celles des hommes sont diamétralement opposées. Un grand nombre d’hommes mariés porte le vêtement karen pour un événement cérémoniel alors qu’ils ne le portent pas au quotidien.

On constate à travers les tableaux n°68 et n°69 que les cérémonies de mariage rassemblent une population densément « habillée » du vêtement karen. Le tableau n°70 présentera les différents contextes de mariages qui ont été soumis durant les entretiens dans le village, dans un autre village karen ou dans un village *tai*.

Tableau n°70 : Habitudes de port du vêtement karen, selon le genre et le statut matrimonial, en fonction du lieu du mariage, d’après les entretiens menés à Ban Khun Pae et Cho Lo Tai,

	Filles (34)	Garçons (36)	Femme s (40)	Hommes (33)	Total (143)
Mariage au village	21	21	29	25	96 (67 %)
Mariage dans un village karen	12	8	10	8	38 (27 %)
Mariage dans un village <i>tai</i>	5	4	3	2	14 (10 %)

Lors d'un mariage au village, près de 67 % des Karen disent porter le vêtement karen. Traditionnellement le mariage se déroule dans le village natal de la fiancée. Si le mariage a lieu dans un autre village karen, il peut s'agir de celui du fiancé, le nombre chute à 27 %, et seulement à 10 % s'il a lieu dans un village *tai*. Leur éloignement du « monde karen » entraîne une désaffection du vêtement karen.

Le vêtement karen aujourd'hui est principalement un vêtement cérémoniel

Aujourd'hui à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai, le vêtement du quotidien est le vêtement non-karen pour la majorité des habitants. Pour les hommes et les enfants porter le vêtement karen répond la plupart du temps à une injonction du monde extérieur que peuvent donner l'école ou l'église. Les autres influences extérieures au « monde karen » entretiennent au contraire une distance avec le vêtement karen. Par l'école, les médias et les relations commerciales, les Karen sont constamment mis à distance de leur propre culture. Ils sont confrontés à des référentiels *tai*, birmans ou occidentaux, et à un vestiaire non-karen. Ce n'est que dans le contexte familial et au sein du village que les Karen se sentent libres de faire leurs propres choix. Le port du vêtement karen est donc prioritairement exercé dans l'espace restreint du « monde karen », dans les limites du village, et de ce qui est perçu comme « karen » et non-*tai*. Les femmes, moins exposées au monde non-karen, sont plus à même de s'affranchir de ce regard extérieur comme le montrent les entretiens. En dehors de la vie quotidienne, certains événements sont plus propices au port du vêtement karen.

Les temps les plus exceptionnels comme les mariages, les funérailles, et *Songkran* poussent les Karen à revêtir la tunique et le sarong. Ces cérémonies rassemblent un grand nombre de personnes, dont certaines sont extérieures au village. Dans ces situations il est important, pour les jeunes filles, d'afficher leur disponibilité au mariage. Ces temps forts de la vie des villages karen sont également l'occasion de tisser ou d'acheter de nouveaux vêtements, de les faire circuler ou de les détruire. Les textiles et les vêtements, seuls présents pérennes en dehors des terres, sont les supports privilégiés d'échanges entre personnes, entre générations et dans certains cas avec des personnes disparues. Je questionnerai à présent les pratiques vestimentaires poursuivies au cours de ces événements cérémoniels spécifiques que représentent les mariages, *Songkran* et les funérailles.

CHAPITRE 14 : HABILLEMENT ET CIRCULATION DES VÊTEMENTS EN CONTEXTE CÉRÉMONIEL

Les mariages, *Songkran* et les funérailles sont les moments privilégiés du port du vêtement karen, et des moments décisifs dans la circulation des vêtements. Porter le vêtement karen en contexte cérémoniel est une revendication de statut énoncé dans le vêtement. Plus qu'aucun autre jour, les Karen choisissent soigneusement leur tenue, dans le respect de la tradition et de la coutume karen. Dans un même esprit où le port et la circulation des vêtements combinent distinction et continuité des générations, les Karen établissent des liens entre membres de la communauté, vivants et parfois disparus.

Dans ce dernier chapitre, j'évoquerai successivement les pratiques de port et de circulation des vêtements dans le contexte du mariage, de *Songkran* et des funérailles. Ces trois événements, sont des marqueurs forts de la vie des Karen. Étudier le port du vêtement karen dans ces circonstances permet d'envisager la « vie » d'une garde-robe karen au fil de ces événements.

I Le mariage en contexte d'uxorilocalité

Le mariage chez les Karen est un rite de passage qui permet d'accéder au statut d'adulte socialement reconnu. Les règles de mariage trouvent un écho dans les règles de résidence et dans la manière de se vêtir. L'uxorilocalité implique la résidence du nouveau couple dans le village des parents de la femme. Selon les circonstances du mariage et la situation des époux, des différences s'opèrent dans les cérémonies de mariage. Au mariage, une attention particulière est portée aux vêtements des futurs époux. C'est également l'occasion d'une circulation plus large des vêtements karen. J'évoquerai donc à présent la manière dont les Karen perçoivent le mariage.

La notion de mariage arrangé n'existe pas chez les Karen, dans le sens où le jeune homme et la jeune fille se choisissent mutuellement, après une période où le jeune homme l'a courtisée. Cette cour d'amour a généralement lieu durant la période des plantations et la saison des récoltes et donne lieu à des visites dans d'autres villages karen. Il y a donc un rapport étroit entre l'activité agricole des semailles et le fait de courtiser. En karen, *lae ha' mykoe'nau* signifie « aller visiter les jeunes femmes » (Rajah, 2008 : 76). Ces rencontres entre les deux sexes sont favorisées par la recherche d'emploi et les échanges coopératifs durant cette période. Il n'y a pas de prohibition de

mariage à l'intérieur du village mais les liens familiaux y sont très nombreux et limitent les unions possibles.

Règles de mariage

Les règles de mariage peuvent se résumer à la prohibition du mariage « de travers », *ke' ko*, bien qu'il n'y en existe pas une définition catégorique. L'interdiction des mariages *ke' ko* équivaut à la prohibition de toutes les unions inter et intragénérationnelles au sein des parents reconnus par le système terminologique, qui sont traçables généalogiquement, et « opératifs », terme utilisé par Firth (1963 d'après Rajah, 2008 : 78)¹⁶⁶. Dans la pratique il semblerait que trois types d'unions soient concernées. Il s'agit des mariages entre cousins, des mariages entre personnes ayant un lien de parenté traçable à travers les générations, des mariages multiples entre deux familles jusque-là sans lien, ou encore quand il y a une désorganisation des rangs de naissance de la fratrie des conjoints. La prohibition des mariages « de travers » concerne les époux, mais aussi tout le reste de la communauté car, on l'a vu, c'est une offense au Seigneur de l'eau / Seigneur de la terre. Ce mariage peut avoir un impact néfaste sur le bon fonctionnement du village, de celui de la culture de la terre, et peut mettre en danger la survie de tout le village. Les mariages *ke' ko* ainsi que l'adultère sont considérés comme des situations de disharmonie¹⁶⁷. Les personnes qui s'en rendent coupables sont considérées comme « malades » et le rite expiatoire du '*Au' Ma Xae*, et la ligature des poignets *Ki Cy'* sont, dans ce contexte, considérés comme des rituels de guérison.

Rajah (2008 : 83) cite plusieurs exemples dans lesquels les unions ou les liens d'affinité et de consanguinité se superposent, ce qui entraîne une confusion des appellations. Par exemple, le frère aîné devient le frère cadet, la sœur aînée, *waecau' kae' py*, devient la sœur cadette, *waenau kae' py*, ce que Freeman (1960 : 74 d'après Rajah, 2008 : 78) appelle dysnomie. Les mariages sont fondés sur le maintien d'une relation d'harmonie avec le Seigneur de l'eau / Seigneur de la terre¹⁶⁸, qui assure le bien-être des personnes et des cultures, à travers la gestion du *Xae*¹⁶⁹, comme vu dans la section précédente. Un mariage « de travers » sème donc la confusion dans l'ordre de commensalité dans le rituel '*Au' Ma Xae*, et attire la sanction du

¹⁶⁶ D'après Rajah, le terme utilisé par Firth est particulièrement approprié dans le cas des Karen de Palokhi.

¹⁶⁷ J'utilise le terme de « disharmonie » dans un sens large et non au sens très spécifique de Claude Lévi-Strauss. (Lévi-Strauss, 1949).

¹⁶⁸ Voir dans le chapitre 3 la section consacrée aux rites Karen qui précise la position du « Seigneur de l'eau/Seigneur de la terre », *Thi kho chae kang kho chae*. (Keyes, 1979)

Seigneur de l'eau / Seigneur de la terre. Les sanctions se manifestent par un trouble ou une inversion de l'ordre naturel, trouble que les Karen appellent *bauso' ny' zi pu*, « l'entrée des tigres dans le village ». Pour les Karen, cela signifie que « le village devient chaud, la terre devient chaude », *zi ko, hau ko, ou ko ba' zi, ko ba' hau*, en résulte la destruction de la récolte de riz. Il y a clairement un lien conceptuel entre le mariage et la culture de plantes qui s'exprime, on vient de le voir, dès la période des cours d'amour.

Expériences de mariage karen, déroulement d'une cérémonie

La préparation d'une cérémonie de mariage karen se déroule en plusieurs étapes et se conclut par un changement de vêtement de la mariée. Quand les jeunes gens ont décidé de se marier, ils en informent leurs parents respectifs. Généralement les parents ne s'opposent pas au choix de leur enfant, à moins que celui-ci n'enfreigne les règles de mariage karen. Les parents du jeune homme entrent alors en contact avec ceux de la jeune fille pour vérifier qu'ils consentent à ce mariage et régler les détails pratiques de la cérémonie, tels que la taille du cochon qui sera sacrifié, la quantité d'alcool de riz qui doit être brassé et la durée nécessaire à cette opération (Rajah, 2008 : 77). L'autre élément important dans la détermination de la date de l'union dépend du mariage ou du célibat des aînés. Les Karen doivent, préférentiellement, se marier selon leur rang de naissance. Si un cadet se marie avant son aîné, il doit en compensation lui offrir un cochon avant le mariage. D'après Rajah (2008), il existe un système de prestation qui comprend un plateau de vannerie, deux coiffes, une tunique de femme mariée et un sarong féminin, un paquet de noix d'arec, un paquet de sel et quatre pièces de 25 sataang (= 1 baht). On verra par la suite, de quelle manière les échanges de vêtements karen au moment du mariage ont évolué.

Les festivités de mariage s'étalent sur plusieurs jours. Dans le cas d'un mariage entre deux personnes de villages différents, le rituel commence avant que le jeune homme ne quitte son village. Si le mariage a lieu entre deux personnes d'un même village, le rituel est réduit à l'entrée du fiancé dans la maison des parents de sa future épouse. Rajah (2008 : 77) décrit ici les rituels auxquels il a assisté, mais aujourd'hui les rites bouddhistes et chrétiens sont aussi pratiqués.

Le rituel débute par le sacrifice d'un cochon, tué dans la matinée et cuisiné par les femmes de la famille, dont une part sera mangée par le fiancé et les membres de sa maisonnée, le chef et les anciens du village et les membres de son escorte. Le repas est précédé de libations,

¹⁶⁹ Comme nous l'avons vu précédemment, le *Xae* est composé des 33 âmes réparties dans diverses parties du corps (Kunstadter, 1983). Je développerai dans les pages suivantes la gestion du *Xae* au moment du divorce et de la mort.

Khwae', et de prières, *Thupata*, adressées au Seigneur de l'eau / Seigneur de la terre pour l'informer du mariage imminent du jeune homme. Ils lui demandent également de prendre soin, *Koe'Tau*, du futur couple. Afin de lier ses âmes à son corps, les anciens vont procéder à la ligature des poignets du jeune homme. Avant son départ le jeune fiancé est aspergé d'eau, puis il part en procession pour la maison de sa fiancée, au son des tambours et autres instruments, accompagné de son escorte. Le trajet entre les deux villages peut prendre plusieurs jours et est ponctué de plusieurs étapes de divination, de prières et de libations (Rajah, 2008).

A son arrivée à l'entrée du village de sa promise, le jeune homme attend que son intermédiaire et un aîné de son escorte, avertissent les parents de la fiancée et leurs présentent les prestations de mariage destinées à la mariée. Les intermédiaires reviendront chercher le fiancé et son escorte après avoir fait des prières et des libations dans le village. Les festivités, musiques, danses, prières et libations se poursuivent sur plusieurs jours, durant lesquels le repas de fête est préparé. Quand le fiancé est enfin autorisé à pénétrer dans la maison de sa fiancée, la mère de la future mariée, puis la fiancée elle-même aspergent d'eau le jeune homme. Un repas de mariage spécial a été préparé : une poule et un coq cuisinés ensemble¹⁷⁰. Les mariés partagent le repas, chacun nourrissant l'autre. Puis les nouveaux mariés, si ce n'est déjà fait, changent de vêtements. La jeune mariée quitte sa robe blanche de jeune fille pour un vêtement de femme mariée constitué d'un sarong et d'une tunique. Puis, elle offre à son époux une nouvelle tunique qu'elle a tissée pour lui. Après le mariage, le jeune couple accomplit une « cérémonie de remerciement » qui dure trois jours, d'abord pour les parents de la mariée, ensuite pour les parents du marié (Lewis et Lewis, 1988 : 88).

Le mariage, comme le bien-être de la communauté par la protection des cultures, est placé sous la protection du Seigneur de l'eau / Seigneur de la terre. Une des conceptions religieuses karen repose sur l'équilibre entre « la chaleur », *Tako*, et « le refroidissement », *Takhy*. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 10, d'après Rajah, les Karen estiment que les hommes sont « chauds », tandis que les femmes sont « froides », jusqu'à ce qu'elles soient passées par le processus rituel du mariage¹⁷¹.

¹⁷⁰ En cas de divorce, « *Cu Khi' Lau Sa'* », que Rajah traduit par « *se jeter mutuellement* », un repas similaire appelé « *Kho Thi'* » qui signifie « *finir de manger le porc ou le poulet* » est cuisiné en guise de rite expiatoire. Il s'agit d'un dernier repas pris en commun par le couple. Dans le cas d'un divorce par consentement mutuel il n'y a pas besoin de rite expiatoire. Dans les mariages « de travers », l'adultère est considéré comme une sanction imposée par le Seigneur de l'eau/Seigneur de la terre. Pour plus de précision sur le divorce voir Rajah (2008 : 98).

¹⁷¹ Rajah précise que les Karen ne sont pas du tout concernés par la gestion de la « *chaleur* » inhérente aux hommes et aux femmes mariées. C'est seulement durant la cérémonie du mariage que la gestion de la « *chaleur* » devient critique (Rajah, 2008 : 87). A diverses étapes de la cérémonie de mariage, le jeune homme, et quelquefois son escorte, sont donc « *aspergés d'eau pour les refroidir* », *Pghi Thi Ma Takhy*. (Rajah, 2008 : 89). De la même

Ma participation à plusieurs mariages, à des années différentes et à des étapes différentes du déroulement de la cérémonie, m'a permis d'avoir une vue assez diversifiée de ce qu'est le mariage karen. Je m'appuierai plus particulièrement sur la description de quatre cérémonies de mariage, en 2007 et en 2014, pour approfondir la question. Grâce aux récits des femmes rencontrées à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai, je préciserai des détails de préparation du mariage et des enjeux sous-jacents qui n'étaient pas visibles lors des cérémonies de mariage. Pour compléter certains points, j'évoquerai, entre autres, des mariages qui se sont déroulés en 2007 dans le camp de réfugiés de Umpieng, et en 2010 et 2013 à Cho Lo Tai.

Les deux premiers mariages karen ont été célébrés en 2007 par un père missionnaire européen des MEP. Le mariage célébré à Cho Lo Tai, décrit précédemment dans le chapitre 13, unissait deux jeunes gens du village et respectait la règle d'uxorilocalité du mariage. Le second mariage était célébré dans l'église de Huai Nam Nak, à quelques kilomètres de Cho Lo Tai, dans le village d'origine de la jeune femme qui épousait un thaïlandais de la région.

En 2014 j'ai assisté à deux autres mariages de Karen. Le premier était célébré par un pasteur dans un grand hôtel de Chiang Mai et unissait deux enseignants d'une école de montagne dans la région de Mae Chaem. La jeune femme karen était protestante, et son époux, un *Tai* récemment converti du bouddhisme au protestantisme. Le second mariage, dont je vais faire le récit, avait pour cadre l'église du village de Ban Khun Pae d'où était originaire la fiancée.

« Au début du mois de février, à Ban Khun Pae, un mariage va être célébré. Dans la maison de la fiancée les parents et les amis sont venus préparer les festivités du lendemain. Dehors, à l'arrière de la maison, des hommes vêtus de vêtements occidentaux montent une petite tente pour abriter les tables du soleil. Les plus âgés sont attablés autour d'un sac dans lequel ils piochent le tabac pour rouler leur cigarette. Parmi eux un homme porte une serviette enroulée autour de la tête. Deux jeunes hommes attisent un feu installé à l'extérieur, où seront posées les marmites pour la préparation du repas. A l'intérieur dans la cuisine, les femmes, habillées de tee-shirts et de sarongs, lavent et coupent les légumes qui seront servis le lendemain, puis les font cuire sur le foyer à l'intérieur de l'habitation. Tout en travaillant elles bavardent avec des femmes plus âgées et des enfants. Dans la pièce principale de la maison, les femmes les plus âgées sont assises et devisent entre elles. Elles se sont parées de tuniques karen bleues ou noires et d'un sarong, le froid de février a contraint certaines femmes à ajouter une veste à leur

manière, les comportements mauvais, tel que les mariages « *de travers* » génèrent une chaleur qu'il faut refroidir.

tenue. Elles ont ceint leur tête d'une serviette éponge, d'un morceau de tissu ou d'un bonnet de laine. La plupart des femmes portent des boucles d'oreilles, et autour de leur cou pendent des colliers de perles de couleurs, des chapelets, et pour certaines les clés de leur maison. Un verre d'alcool de riz circule entre elles, laissant découvrir, de temps à autre, les dents rougies par l'usage du bétel. La jeune fiancée, les cheveux lâchés, est vêtue d'une tunique longue blanche et s'occupe de ses invités ; elle leur apporte des rafraîchissements et de petits gâteaux. Dans un autre coin de la maison les hommes les plus âgés sont également rassemblés autour d'un verre d'alcool de riz et chantent. En fin de matinée, un repas de viande de porc et de légumes est servi à l'ensemble des personnes présentes. Sur le sol en bambou de la maison sont posées des assiettes contenant la viande et les légumes cuisinés. Chaque invité y pioche de quoi agrémenter l'assiette de riz qui lui a été servie. Le fiancé, originaire d'un autre village karen, n'arrivera à Ban Khun Pae que le lendemain pour la cérémonie.

Le lendemain matin, vers 7h, la famille, les amis et les habitants du village escortent le futur couple au son des gongs et des cymbales, depuis la maison des parents de la fiancée jusqu'à l'église où est célébré le mariage. En tête du cortège trois hommes vêtus de tuniques rouges portent une croix et des cierges, suivis de deux jeunes filles en tuniques longues blanches, qui elles portent des fleurs. Ils précèdent les futurs époux, suivis des témoins, qui sont habillés de manière similaire. Les deux hommes ont revêtu une tunique karen de couleur rouge et un pantalon noir. Le fiancé se distingue de son témoin par la chemise blanche qu'il porte sous sa tunique, alors que son témoin est bras nus, et par l'écharpe rose clair qu'il a passée autour de son cou. La fiancée a quitté la tunique longue blanche qu'elle portait la veille pour une tunique de couleur noire et un sarong. Elle porte des colliers de perles de couleur et un bouquet de fleurs. La fiancée et son témoin, une jeune femme célibataire, abordent toutes deux un voile blanc surmonté de fleurs artificielles, de couleurs pour elle, blanches pour son témoin. Cette dernière est vêtue d'une tunique longue blanche. A l'entrée de l'église tout le monde se déchausse. A l'intérieur de l'église, les hommes se placent sur la droite de la pièce et les femmes sur la gauche du point de vue de l'entrée. Les futurs mariés et leurs témoins prennent place, face au prêtre, sur les quatre chaises en plastique installées devant l'autel. Dans l'assemblée, peu d'hommes portent le vêtement karen. A l'inverse les femmes portent toutes la tunique et le sarong karen. Les femmes les plus âgées portent une serviette ou un tissu enroulé autour de la tête. La cérémonie, célébrée par un prêtre et un séminariste

venus du village karen de Mae Pon, se déroule entièrement en karen. A l'issue de la messe de mariage, chacun se rehausse et quitte l'église rapidement. La plupart des invités se rendent chez les parents de la mariée pour célébrer la noce. Les jeunes mariés, quant à eux, partent les derniers, accompagnés des musiciens. »

Le changement de vêtements des époux est un signe fort qui focalise l'attention des futurs mariés et de leur famille avant, pendant et après le mariage. Comme le montre la structure des garde-robes, la préparation de cet événement débute bien avant l'annonce des fiançailles, parfois même dès le plus jeune âge des enfants. Le mariage, on le voit, est un événement qui nécessite de nombreux préparatifs. Plus que la fête en elle-même, ce sont les conditions nécessaires au mariage qui demandent une longue préparation. Pour pouvoir s'installer, le nouveau couple doit disposer de moyens financiers et d'un minimum de biens, notamment textiles. Étant donné que le couple s'installe la plupart du temps chez les parents de la mariée, il n'a pas à s'inquiéter de son logement. La tradition exige que les fiancés participent à la fondation du foyer en apportant des biens qui consistent a minima, pour les garçons, en de l'argent et un anneau destiné à la fiancée ; pour les filles, une tunique karen à offrir à leur futur époux. En fonction de la richesse du nouveau couple et de celle de leurs parents, ces obligations peuvent varier. Le mariage n'est pas seulement l'union de deux personnes, mais celle de deux familles. Au-delà du couple, c'est donc la famille proche qui est mobilisée à l'occasion du mariage. Chacun à leur manière, les parents contribuent à l'installation du couple et à la constitution des biens du foyer. Les femmes, en tissant le « trousseau » de leurs enfants et les hommes, en offrant des terres ou des biens au nouveau couple. La constitution de ce qui s'apparente à une dot et que les Karen nomment *K'nez* (Seguinotte, 2007) - prestation de mariage apportée par la femme et son groupe - peut demander plusieurs mois, voire plusieurs années, le travail des champs et le tissage étant deux activités chronophages et peu rémunératrices. Les biens prévus par les parents dans le cadre du mariage sont donc stockés, parfois pendant plusieurs années, en vue de l'événement. Le « trousseau » repose dans les garde-robes des femmes qui l'ont tissé. Aujourd'hui, l'évolution du travail dans les villages karen modifie la forme des biens échangés par les fiancés eux-mêmes et ceux offerts aux époux. Selon les villages où j'ai travaillé, j'ai rencontré différentes manières de vivre les préparatifs du mariage, l'abandon du vêtement de célibataire et la création d'une garde-robe de personne mariée.

Changer de vêtement, changer de statut matrimonial

Avec le mariage, le couple accède au statut d'adulte socialement reconnu. Ce rite de passage se traduit chez les Karen par l'abandon du vêtement de célibataire pour celui de personne mariée, changement plus visible chez les femmes que chez les hommes. Le caractère informatif de la tunique longue, « jeune fille disponible au mariage » n'est plus d'actualité après celui-ci. Le vêtement a rempli sa mission, la jeune fille n'est plus à marier. La robe n'est donc plus utilisable par sa propriétaire et doit être abandonnée. Deux jeunes filles récemment mariées, Da à Ban Khun Pae et No Mu Mu à Cho Lo Tai, me racontent comment elles se sont mariées, et ce qu'il est advenu de leurs vêtements de célibataire.

« Après ses études, Da a appris la couture auprès des religieuses, puis elle a travaillé à Chiang Mai pendant un an. A son retour au village de Ban Khun Pae, à 19 ans, elle a épousé Kala. La veille des noces elle a accueilli les invités, des habitants du village et les membres de la famille pour préparer les festivités. Pendant cette journée, hommes et femmes se sont succédés dans la maison. Les plus jeunes ont préparé le repas du lendemain. Les plus âgés ont prodigué des conseils à la future épousee qui leur servait à boire et à manger. C'était la dernière fois qu'elle portait sa longue tunique blanche. Le soir même elle l'a brûlée. Le lendemain, pour le mariage à l'église, elle avait revêtu une tunique et un sarong qu'elle avait tissés elle-même pour cette occasion. Depuis elle ne les porte plus ; elle les garde précieusement. Kala, son mari, portait pour son mariage une tunique tissée par la mère de Da. Cette tunique reste aujourd'hui son seul vêtement karen. »

No Mu Mu me raconte sa rencontre, peu traditionnelle avec Tooli, puis leur mariage :

« Elle habite le village de Cho Lo Tai avec ses frères et sa sœur. Ses parents travaillent en Birmanie et en Thaïlande, au gré des opportunités. No Mu Mu a fait la connaissance de son futur époux par téléphone car Tooli est l'ami d'un de ses frères. Il habite dans le village de Mae Ramat, à deux heures de route. Après quelques mois de relation téléphonique, Tooli est venu voir No Mu Mu au village. Il s'est installé dans sa maison, avec le reste de la famille. Très vite elle a été enceinte et le mariage s'est décidé dans la foulée.

Durant les semaines qui ont précédé le mariage, No Mu Mu et Tooli se sont défaits de la plupart de leurs vêtements. Les visites de leurs amis et membres de la famille, non

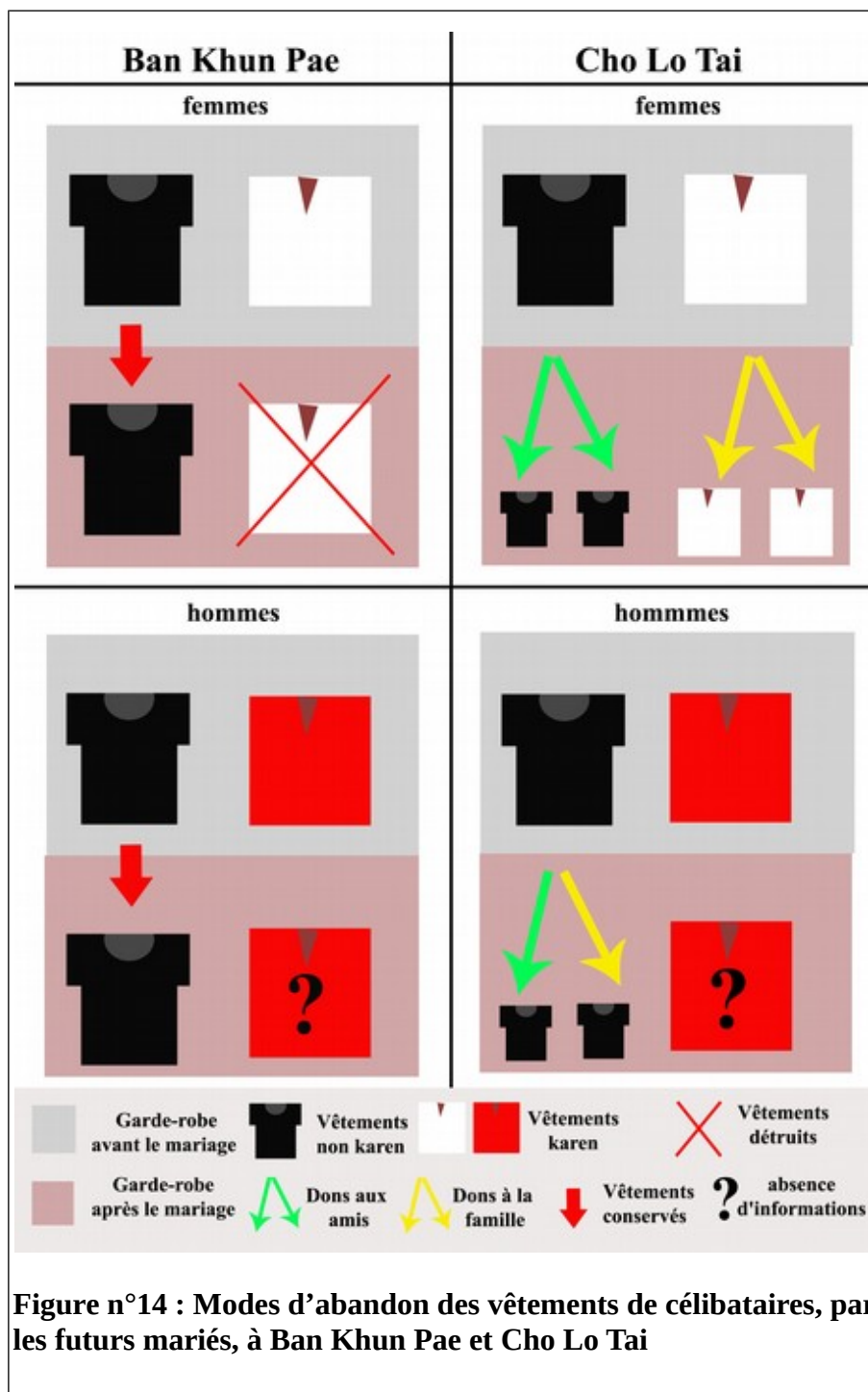
mariés, étaient l'occasion de transmettre les vêtements. Les jeunes gens pouvaient demander, tant à No Mu Mu qu'à Tooli, les vêtements qu'ils souhaitaient. No Mu Mu m'a confié qu'elle portait sur elle les vêtements qu'elle souhaitait conserver pour ne pas avoir à les donner. Elle a donné à sa sœur et aux sœurs de son fiancé ses longues tuniques blanches. Ses amies ont reçu ses vêtements occidentaux. De son côté, Tooli a lui aussi distribué ses vêtements. Pour eux c'était une manière de porter chance à leur mariage. On peut constater que depuis deux mois qu'ils sont mariés, leur garde-robe est peu fournie. Le jour du mariage, No Mu Mu portait une tunique offerte par sa mère, ainsi qu'un sarong qu'elle avait acheté pour l'occasion. Tooli portait une tunique et un sarong, offert par son père à l'occasion de son mariage. »

Les récits ci-dessus présentent deux manières pour les jeunes femmes de se défaire du vêtement de jeune fille. A Ban Khun Pae, le dépouillement des vêtements ne touche que le vêtement féminin alors qu'à Cho Lo Tai ce détachement passe par le don des vêtements des deux fiancés qui sont redistribués à la famille et aux amis. Pour rappel, le vêtement des jeunes filles célibataires est la tunique longue blanche : *hsei wa*, pour laquelle il n'existe pas d'équivalent dans le vestiaire masculin.

L'incinération de la robe de Da, est une pratique courante à Ban Khun Pae, où plusieurs jeunes femmes m'ont rapporté le même traitement. L'exemple de No Mu Mu, à Cho Lo Tai, nous montre une manière différente de se défaire de ce vêtement de célibataire. Les vêtements karen sont offerts préférentiellement aux membres de la famille. Nat m'a expliqué, qu'à Cho Lo Tai, la croyance karen veut qu'avant le mariage les époux, hommes et femmes, donnent un peu de leurs vêtements pour être plus heureux. La distribution des vêtements avant le mariage est une pratique courante que les Karen nomment *heif pgaj* (Seguinotte, 2007). De cette manière « *on peut acheter de nouveaux vêtements et avoir une vie meilleure, une vie d'adulte* ». Laisser derrière soi ses vieux vêtements permettrait d'entrer dans une nouvelle vie qui commence le jour de son mariage ; jour au cours duquel on reçoit ses premiers vêtements de personne mariée. Il s'agit à la fois de vêtements neufs et de nouveaux vêtements, en accord avec leur nouveau statut. Dans les deux villages, les jeunes filles qui se marient se sont défaites des vêtements marquant leur célibat, vêtements karen et occidentaux, en les brûlant ou en les donnant.

Cette coutume, très visible en ce qui concerne le vêtement féminin, peut être élargie aux hommes bien qu'ils ne le mentionnent pas explicitement. Tooli, le mari de No Mu Mu a, lui aussi, donné ses vêtements avant son mariage. Les vêtements présents aujourd'hui dans sa garde-

robe karen sont ceux qu'il a reçus pour son mariage, et ceux qu'il a achetés lui-même par la suite. Il n'y a pas trace de vêtements plus anciens. La figure n°14 présente les différents modes d'abandon des vêtements par les jeunes gens au moment du mariage.



La différence de mode d'abandon du vêtement de célibataire dans les deux villages peut être envisagée sous un angle économique. Autrefois, alors que le vêtement était porté au

quotidien, il était généralement usagé au moment du mariage. Il était donc envisageable de s'en débarrasser. Aujourd'hui les vêtements karen sont portés moins fréquemment et sont en meilleur état, leur destruction peut donc être remise en question. Aujourd'hui encore à Ban Khun Pae, les femmes renouvellent la tunique longue de leur fille en fonction des besoins. Les jeunes filles ne possèdent qu'une ou deux tuniques longues. Au contraire, à Cho Lo Tai, les jeunes filles possèdent plusieurs tuniques longues. Sur dix-neuf personnes, seules sept ont seulement une ou deux tuniques. Les douze autres en ont trois ou quatre, l'une d'elles en a même sept. Dans ce village peu de femmes tissent encore, et les tuniques longues sont plus fréquemment achetées. A Cho Lo Tai, la même tunique longue peut être transmise à plusieurs personnes, il s'agit en quelque sorte d'un investissement pour les relations dans la communauté. Elles sont donc rarement détruites. On observe à Cho Lo Tai une circulation des tuniques longues entre les jeunes filles célibataires. Dans leurs garde-robes, j'ai trouvé de nombreuses tuniques longues héritées de leurs sœurs ou amies mariées et destinées à être redistribuées après leur mariage. Les jeunes filles ayant connaissance d'un futur mariage n'hésitent pas à venir demander aux fiancés les vêtements qui leur plaisent. A l'occasion du mariage d'une amie, Nat a reçu une tunique longue, qu'elle-même transmettra quand elle se mariera.

Il ne semble pas exister de destinataires préférentiels pour ces vêtements, si ce n'est l'obligation de les transmettre à des personnes célibataires. Les Karen ne peuvent conserver dans leur garde-robe des vêtements qui ne correspondent plus à leur nouveau statut, sauf à adopter les vêtements occidentaux. Le mariage marque la fin du célibat et rend l'usage de la tunique longue inadéquate pour les femmes mariées. Quand la tunique longue part en fumée, ou qu'elle est donnée, c'est un signe que le célibat prend fin. Des vêtements neufs, tuniques et sarongs, en accord avec leur nouveau statut, signalent les personnes mariées.

Les vêtements de mariage

Les vêtements de mariage des époux

La transition qui s'opère à partir du mariage dans le vêtement des femmes vient conforter la différence de composition des garde-robes des jeunes filles et des femmes. Le mariage est le rite par lequel la transition s'opère et le vêtement karen en est le marqueur le plus visible. On pourrait donc penser que ce jour particulier est marqué par un vêtement particulier. Mais il n'existe pas, contrairement aux traditions européennes ou occidentales récentes, de « costume de mariage karen », porté uniquement en ce jour.

A travers le mariage, ce n'est pas seulement l'union de deux personnes et de deux groupes qui est mise en avant durant une journée particulière, mais le passage d'un état à un autre. Selon l'histoire des mariés, leurs villages d'origine, leurs capacités financières ou leur religion, cette journée peut prendre des tournures différentes. Je présenterai dans le tableau n°74 les vêtements portés à cette occasion, par les mariés d'une part, et par le reste des invités d'autre part. Je m'intéresserai plus particulièrement aux quatre mariages auxquels j'ai assisté, et à quatre autres qui m'ont été rapportés, afin de comparer la tenue des époux et de leurs invités dans chaque situation.

Tableau n°71 : Étude des vêtements portés par les mariés et les invités à l'occasion des mariages observés en 2007, 2010 et 2014				
	Situation du couple	Religion du couple	Tenue de la mariée	Tenue du marié
Cho Lo Tai 2007	Couple de jeunes karen du village	catholique	Tunique longue blanche karen, voile	Tunique courte karen bleue clair, sur chemise non-karen blanche
Huai Nam Nak 2007	Couple mixte (<i>tai-karen</i>) de jeunes gens de la région	catholique	Robe blanche non-karen	Costume non-karen
Camp de réfugié de Umpieng 2007	Couple karen ayant déjà un enfant hors mariage	catholique	Tunique courte et sarong karen	Tunique courte karen
Cho Lo Tai 2010	Couple de jeunes karen du village	Bouddhiste	Tunique longue blanche karen	Tunique courte rouge et sarong karen
Cho Lo Tai 2013	Couple de karen d'origine, vivant sous le même toit avant le mariage	Bouddhiste	Tunique courte et sarong karen	Tunique courte karen
Chiang Mai 2014	Couple mixte (<i>tai-karen</i>) enseignant dans les montagnes	Protestant, dont un récemment converti	Robe blanche non-karen	Costume non-karen
Ban Khun Pae 2014	Couple de jeunes karen de la région	catholique	Tunique courte et sarong karen	Tunique courte rouge karen sur chemise non-karen blanche

Le tableau n°71 montre que le changement de vêtements des jeunes mariés s'opère à différents moments, selon le lieu et le contexte du mariage. Les jeunes filles karen célibataires,

jusqu'au jour de leur mariage, portent une tunique longue blanche, alors que les femmes vivant en couple ou mères d'un ou plusieurs enfants portent une tunique courte et un sarong au cours de la cérémonie. La religion ou la culture du conjoint, bouddhiste ou thaï, influence également la tenue des jeunes mariés par le port d'un vêtement occidental ou thaï.

Lors du mariage qui s'est déroulé à Ban Khun Pae en 2014, j'ai assisté à une fête pré-nuptiale puis à la célébration dans l'église du village. La veille, la fiancée portait une tunique longue blanche karen, et le lendemain pour se rendre à l'église elle avait revêtu une tenue karen, une tunique courte et un sarong (voir annexes n°53.4.a et d). En revanche, en 2007 à Cho Lo Tai, la jeune fille s'est présentée à la cérémonie de mariage en tunique longue blanche, vêtement qu'elle n'a quitté qu'au soir (voir annexe n°53.1.a). Elle n'a revêtu la tunique et le sarong que le lendemain. Toujours à Cho Lo Tai, en 2010, Pontip, jeune fille karen bouddhiste de Cho Lo Tai, s'est mariée dans la maison de ses parents. Au matin elle portait sa tunique longue de jeune fille. Après la cérémonie bouddhiste et le rite *Ki Cy'* (en karen), *mat mu* (en thaï), qui officialise l'union des deux jeunes gens, elle a revêtu des vêtements de femme mariée : une tunique et un sarong, et a offert sa robe à sa sœur cadette. Il semblerait qu'à Ban Khun Pae le changement de vêtement précède la cérémonie de mariage, alors qu'à Cho Lo Tai il la suit. Cette hypothèse serait à confirmer sur un plus grand nombre d'observations. Il reste cependant que si le moment précis de changement de vêtement diffère par le détail, le fait majeur reste celui du changement de statut, du passage du célibat au mariage.

Il arrive toutefois, comme à Cho Lo Tai où le mariage en tunique longue blanche semble être la norme, que le mariage se tienne dans une autre tenue. Ce fut le cas pour No Mu Mu en 2013. Elle s'est mariée en tunique et en sarong « *car [elle] vivait déjà avec [son] mari avant le mariage* » et ne pouvait donc plus porter une tunique longue karen. J'ai également rencontré cette situation dans le camp de réfugiés d'Umpieng en 2007 (voir annexe n°53.2.e). La mariée portait une tunique et un sarong car, selon le prêtre qui l'avait mariée, elle avait déjà eu un enfant hors mariage. Si au moment du mariage, l'union des deux personnes est déjà manifestée par la cohabitation ou la grossesse, les jeunes femmes ne peuvent plus porter la tunique longue karen. Les personnes n'ayant publiquement plus le statut de « jeune fille » ne peuvent donc plus porter le vêtement blanc. La tunique longue blanche est associée à la notion de célibat¹⁷².

¹⁷² Seules les jeunes filles, célibataires ou considérées comme telles, peuvent porter la robe blanche. A Cho Lo Tai, en 2007, j'ai rencontré une femme âgée, célibataire, qui portait une longue robe noire. Dans son cas, la forme de son vêtement mettait en avant son célibat, elle n'avait jamais été mariée ; mais la couleur noire de son vêtement (de couleur sombre comme celui des femmes mariés) montrait qu'elle ne pouvait plus se marier.

Le changement de vêtements des hommes au moment du mariage se manifeste de façon différente, car la forme du vêtement ne change pas. A Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai les hommes portent des tuniques courtes avant et après le mariage. L'analyse des garde-robes montre que la couleur de la tunique est le seul élément qui peut entrer en ligne de compte pour les différencier. J'ai comptabilisé de nombreuses tuniques de couleurs claires dans les garde-robes des jeunes hommes célibataires alors que la plupart des tuniques d'hommes mariés sont de couleur rouge. Cependant, les jeunes garçons dont les mères tissent les tuniques possèdent également des vêtements de couleur rouge. Comme pour les femmes, la seule constante rencontrée dans tous ces mariages est le port d'un vêtement neuf pour l'événement. La tunique a été tissée ou achetée spécialement pour ce jour-là. A Cho Lo Tai, où le sarong est porté aussi bien par les femmes que par les hommes, les hommes mariés portent un sarong en plus de la tunique courte.

Certains couples prennent de la distance avec les traditions karen, comme ce fut le cas à Huai Nam Nak en 2007 (voir annexe n°53.1.e) et à Chiang Mai en 2014 (voir annexe n°53.2.f). Il s'agit ici de couples mixtes, unissant une jeune femme karen et un jeune homme *tai*. Dans les deux cérémonies, les mariés portaient des vêtements occidentaux, une robe blanche pour la mariée et un costume pour le marié. Le premier mariage se déroulait dans la petite église catholique de Huai Nam Nak et s'est poursuivi dans une salle des fêtes d'un village voisin. Le second mariage a été célébré par un pasteur dans un grand hôtel de Chiang Mai, suivi d'un repas de fête.

En Thaïlande, le port de la robe blanche occidentale pour le mariage est un phénomène de plus en plus courant. Les thaïlandais sont confrontés au quotidien à la culture occidentale à travers les médias. Cependant, les *Tai* restent encore aujourd'hui attachés à leur costume « traditionnel ». En 2016 dans la région de Cho Lo Tai, un autre mariage mixte unissait Ratchanee, une jeune fille karen et un jeune homme *tai*. Il s'agissait d'une union bouddhiste pour laquelle le couple avait choisi de revêtir le costume *tai*, brodé d'or.

La plupart des mariages auxquels j'ai assisté étaient des unions chrétiennes. Quel que soit le vêtement choisi par les époux, de petits détails révélaient le caractère religieux des mariages. Dans chacun des mariages les mariés étaient accompagnés de leurs témoins, *Seif hpawa* (Seguinotte, 2007). J'ai été frappée par la ressemblance entre les vêtements des mariés et ceux de leurs témoins, allant parfois jusqu'à les confondre. A Cho Lo Tai en 2007 la mariée et la jeune fille célibataire¹⁷³ qui était son témoin portaient une tunique longue blanche et un voile blanc. Le

¹⁷³ Dans les mariages auxquels j'ai assisté la plupart du temps les témoins étaient du même âge que les mariés, et sont souvent célibataires, toutefois je ne peux affirmer que ce soit toujours le cas.

marié et son témoin portaient une tunique karen bleu ciel sur une chemise blanche, une cravate et un pantalon noir (voir annexe n°53.1.a). A Ban Khun Pae en 2014, le marié et son témoin portaient des tuniques rouges identiques, la mariée avait revêtu un sarong et une tunique alors que son témoin portait une tunique longue blanche. Toutes deux portaient un voile blanc posé sur la tête. Je ne peux me prononcer sur le statut matrimonial des témoins et sur leur proximité au mariage, ni sur la possible influence catholique ou occidentale sur la tradition des témoins, toutefois le « redoublement » de la tenue portée par les mariés vient conforter l'importance de ces vêtements.

Le déroulement des cérémonies de mariage que j'évoque ici varie selon les villages et la situation des époux. Au moment de la cérémonie les femmes portaient une tunique longue, une robe blanche ou une tunique et un sarong karen. Elles abandonnent le vêtement de célibataire avant ou après la cérémonie. Mais le moment précis de cette transition n'est pas manifesté et perçu de la même manière dans les différents villages. Le changement de vêtement des époux est lié à la cérémonie de mariage, et fait partie intégrante de la performance du mariage. Le changement de vêtement rend perceptible le changement de statut des époux.

Les vêtements des participants au mariage

Pendant plusieurs jours la famille des mariées organise les préparatifs du mariage. L'église du village, quand il y en a une comme à Ban Khun Pae ou à Huai Nam Nak, est spécialement décorée. Dans le cas contraire un espace est aménagé en plein air, comme à Cho Lo Tai. Les membres de la famille et les amis de la mariée ont élaboré des décorations en feuilles de bambou et préparé le repas de mariage la journée précédente. La famille de la mariée est l'organisatrice des préparatifs, auxquels les voisins apportent leur aide en fonction de leurs moyens et de leurs disponibilités. A Chiang Mai, dans la salle de l'hôtel une estrade avait été décorée aux noms des mariés, et une arche fleurie avait été dressée pour prendre des photos.

Dans tous ces mariages une place spéciale est aménagée pour les mariés et leurs témoins, au plus près du célébrant. Des chaises leur sont installées dans l'église ou sur l'estrade. Certaines places assises sont réservées aux membres de la famille proche, contrairement aux autres invités qui restent debout, ou s'assoient à même le sol. Ces proches, particulièrement impliqués dans les festivités sont également ceux qui ont apporté le plus de soin à leur tenue vestimentaire. A Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai les enfants d'honneur portent des vêtements karen identiques à ceux des mariés et des témoins. A Huai Nam Nak ils portent des vêtements de fête non-karen, comme

les mariés. Le reste des personnes présentes et les habitants du village participent à l'événement habillés de leurs vêtements ordinaires, karen ou non.

Pour traiter du vêtement des participants aux mariages karen, je me suis appuyée sur des photographies des différents événements, meilleur moyen d'avoir une vue d'ensemble sur les vêtements portés par le plus grand nombre de personnes invitées pour ces occasions. Pour chaque événement j'ai sélectionné quelques photos représentatives, et j'ai analysé les vêtements des personnes visibles intégralement. J'ai également écarté les photos des mariés. J'ai réparti les personnes photographiées en quatre catégories : les hommes, les femmes, les filles et les garçons. Cette dernière catégorie est la plus difficile à évaluer étant donné l'absence d'un vêtement caractéristique du jeune homme. Parmi les personnes portant le vêtement karen, j'ai observé plusieurs cas de figures : le port d'un seul élément (tunique longue, tunique courte, sarong ou coiffe), ou d'une combinaison de plusieurs éléments.

Je distingue deux sortes de mariage, d'une part les cérémonies célébrées au village, dont l'essentiel des invités sont originaires. De l'autre, les mariages qui se déroulent en dehors du village. J'ai donc comparé dans un premier temps la cérémonie de mariage qui s'est déroulée à Cho Lo Tai en 2007 (voir annexes n°53.1.b, c et d), au repas de fiançailles et la cérémonie religieuse de Ban Khun Pae en 2014 (voir annexes n°53.4). Dans un second temps les mariages de Huai Nam Nak en 2007 (voir annexes n°53.1.e et f et 53.2.a, b, c et d) et celui de Chiang Mai en 2014, où seule la moitié des invités était karen (voir annexes n°53.2.f et 53.3).

La coutume karen exige que le mariage se déroule dans le village natal de la fiancée ce qui fait que les premiers invités sont donc les habitants du village. Les autres personnes présentes sont des membres de la famille et viennent de villages proches comme c'était le cas à Cho Lo Tai en 2007 et à Ban Khun Pae en 2014. Dans ces mariages, étudiés dans le tableau n°72, la quasi-totalité des personnes présentes étaient des Karen. Les personnes participant au mariage, en dehors des mariés, comprenaient toutes les personnes présentes ce jour-là.

A Cho Lo Tai, j'ai utilisé trois photos et dénombré 30 hommes, 22 femmes, 2 garçons et 3 filles. J'ai donc travaillé sur un corpus de 58 personnes. A Ban Khun Pae, au repas pré-nuptial j'ai travaillé sur quatre photos et compté 27 personnes : 11 hommes, 13 femmes, 0 garçon et 3 filles. J'ai sélectionné quatre photos de la cérémonie religieuse. 58 personnes étaient présentes : 24 hommes, 28 femmes, 0 garçon et 6 filles. Les pourcentages présentés dans ce tableau, pour les garçons et les filles, sont indicatifs compte tenu des faibles effectifs comptabilisés .

Tableau n°72 : Étude des tenues des invités en fonction du genre et du statut matrimonial, à l'occasion des mariages célébrés dans le village d'origine de la mariée, d'après mes observations en 2007 et 2014

	Cho Lo Tai 2007	Ban Khun Pae 2014	Ban Khun Pae 2014
	Mariage au village	Repas pré-nuptial	Cérémonie religieuse
	(58 personnes)	(27 personnes)	(58 personnes)
Hommes			
Tenues karen			
Tunique et Sarong	4 %	–	–
Tunique ou Sarong	29 %	20 %	26 %
Total tenues karen	33 %	20 %	26 %
Tenues non karen	67 %	80 %	74 %
Femmes			
Tenues karen			
Tunique, sarong et coiffe	–	42 %	32 %
Tunique et sarong	18 %	–	18 %
Tunique ou Sarong	82 %	58 %	50 %
Total tenues karen	100 %	100 %	100 %
Tenues non karen	–	–	–
Garçons			
Tenues karen			
Tunique	50 %	–	–
Total Tenues karen	50 %	–	–
Tenues non karen	50 %	–	–
Filles			
Tenues karen			
Robe	33 %	33 %	67 %
Tunique	–	–	–
Total Tenues karen	33 %	33 %	67 %
Tenues non karen	67 %	67 %	33 %

Comme le montre le tableau n°72, à Cho Lo Tai, la totalité des femmes portaient le vêtement karen, alors qu'il était porté par seulement un tiers des hommes. J'ai exclu les photos

d'un groupe d'enfants conduit par le prêtre des MEP, non représentatifs du fait de la forte incitation du prêtre à porter le vêtement karen.

A Ban Khun Pae la situation est un peu différente car j'ai pu observer deux moments du mariage que sont le repas pré-nuptial et la cérémonie à l'église. Le premier jour la fiancée était entourée des femmes âgées de sa famille et du village. Ces dernières, qui représentaient un peu plus de la moitié des femmes présentes, portaient majoritairement une tunique, un sarong, une coiffe et des colliers de perles colorées. Le reste des femmes, occupées aux préparatifs, ne portaient quant à elles qu'une tunique ou un sarong. Seuls 20 % des hommes portaient le vêtement Karen. Le second jour, la situation était similaire, l'ensemble des femmes portaient le vêtement karen, et la proportion d'hommes était légèrement plus élevée, passant à un quart des hommes. Le nombre d'enfants ne permettait pas d'avoir des données significatives.

A Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai, dans un contexte exclusivement karen le vêtement est davantage porté par les femmes que par les hommes. Les hommes s'apprêtent davantage pour les cérémonies religieuses. Il faut rappeler que les prêtres catholiques qui officient dans ces deux villages incitent leurs paroissiens à venir à l'église vêtus de leurs vêtements karen. D'autre part, la cérémonie en plein air à Cho Lo Tai avait rassemblé une grande partie des habitants du village, indépendamment de leur confession. En revanche, à Ban Khun Pae, seuls les chrétiens du village s'étaient rendus à l'église. Le contexte karen et religieux peut en partie expliquer l'attention portée aux vêtements en ces occasions.

Dans le cas des mariages mixtes (*tai-karen*), le mariage peut être célébré dans le village de la mariée ou dans un contexte non karen. Dans le tableau n°73 j'ai sélectionné cinq photos prises à Huai Nam Nak, en 2007, lors du mariage dans l'église. Il y avait 24 hommes, 40 femmes, 11 garçons et 51 filles soit un total de 126 personnes. En 2014, à Chiang Mai, j'ai analysé sur 17 photos les participants au repas de mariage. Étaient présents 48 hommes, 60 femmes, 2 garçons et 8 filles, soit 115 personnes en tout. Dans les deux cas il s'agissait de mariages mixtes (*tai-karen*) et donc la population des invités au mariage n'était pas totalement karen. De plus, les mariés avaient choisi des vêtements non-karen pour l'occasion.

Tableau n°73 : Étude des tenues des invités en fonction du genre et du statut matrimonial, à l'occasion de mariages mixtes célébrés en dehors du village d'origine de la mariée, d'après mes observations en 2007 et 2014

	Huai Nam Nak 2007 Procession pour l'église (126 personnes)	Chiang Mai 2014 Mariage dans un grand hôtel (118 personnes)
Hommes		
Vêtements karen		
Tunique et Sarong	–	–
Tunique ou Sarong	19 %	17 %
Total vêtement karen	19 %	17 %
Vêtements non karen	81 %	83 %
Femmes		
Vêtements karen		
Tunique, sarong et coiffe	3 %	8 %
Tunique et sarong	20 %	6 %
Tunique ou Sarong	20 %	10 %
Total vêtement karen	43 %	24 %
Vêtements non karen	57 %	76 %
Garçons		
Vêtements karen		
Tunique	-	–
Total vêtement karen	-	-
Vêtements non karen	100 %	100 %
Filles		
Vêtements karen		
Robe	62 %	64 %
Tunique	20 %	-
Total vêtement karen	82 %	64 %
Vêtements non karen	18 %	36 %

A Huai Nam Nak comme à Chiang Mai, les mariages unissaient des couples mixtes (*tai-karen*). J'ai donc estimé que la moitié des invités étaient *tai* et l'autre karen. Toutefois je ne suis pas en mesure d'être plus précise. Les pourcentages présentés dans le tableau ci-dessus ont été

calculés par rapport à la totalité des personnes présentes. On peut estimer que les pourcentages, par rapport à la population karen, doivent être doublés. Les participants aux festivités étaient originaires de villages karen, et de grandes villes comme Chiang Mai et Bangkok. La célébration de ces mariages s'est déroulée, entièrement ou partiellement, dans un contexte non-karen. Une partie des invités avait donc parcouru plusieurs centaines de kilomètres pour se rendre au mariage. A Huai Nam Nak certains invités venaient de Bangkok, alors qu'à Chiang Mai ce sont les gens de la montagne qui se sont déplacés en ville. Nombre d'invités n'étaient pas karen, et par conséquent portaient le costume *tai* ou un vêtement occidental.

A Huai Nam Nak le prêtre a célébré le mariage de la fille d'un employé du centre des MEP dans l'église dressée au sommet du village. A cette occasion il était accompagné d'une trentaine d'enfants des centres, tous vêtus du costume karen. Si les paroissiens du village assistaient à la cérémonie religieuse, ils n'étaient pas conviés à la suite des festivités, à la différence des membres de la famille venus des villages voisins et de la capitale. Parmi les femmes présentes à l'église, moins de la moitié portait le vêtement karen, et seulement 19 % des hommes. Cela voudrait dire que la quasi-totalité des femmes karen et un peu moins de la moitié des hommes karen portaient le vêtement karen. D'autre part, 82 % des filles portaient le vêtement karen. Il faut donc prendre en compte le fort effectif de jeunes karen accompagnant le prêtre, et que je n'ai pu isoler des enfants du village. Je constate néanmoins que ce mariage suscite de la part des Karen une volonté d'afficher, par leurs vêtements, leur appartenance à la communauté karen. Un grand nombre d'entre eux a décidé de porter le vêtement karen. Les autres participants au mariage, dont certains étaient venus de Bangkok, avaient opté pour des vêtements occidentaux. Les enfants d'honneur portaient une réplique des vêtements des mariés, costumes blancs, nœuds papillon et pochette rouge pour les garçons, robe blanche pour les filles.

Le cas du mariage à Chiang Mai est un peu particulier, puisque seul un tiers des invités était d'origine karen. Les invités étaient répartis par tables et, parmi les 118 invités, quarante et une personnes étaient Karen. Il s'agissait pour l'essentiel de membres de la famille, quelques amis, et une chorale d'une quinzaine de jeunes karen protestants invités pour animer la cérémonie religieuse, tous en tenue karen. Parmi les Karen, environ un quart des hommes et près de la moitié des femmes portaient le vêtement karen. Pendant la cérémonie religieuse, du côté de la mariée, les invités du premier rang avaient clairement fait un effort vestimentaire : les femmes portaient une tunique et un sarong auquel elles avaient ajouté un rang de perles, et avaient coiffé leurs cheveux en chignon. Dans les rangs suivants, les femmes portaient une combinaison de vêtements karen et occidentaux. Les hommes qui portaient le vêtement karen avaient choisi une





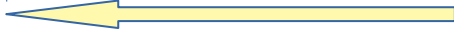
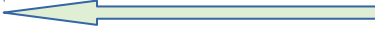



tunique à dominante rouge. 60 % des jeunes filles présentes portent le vêtement karen. Cependant, la présence de la chorale, essentiellement composée de jeunes filles, a eu pour conséquence que les jeunes filles karen représentaient nettement plus du quart des effectifs karen. On peut estimer que la quasi-totalité des jeunes filles karen présentes étaient en vêtement karen, mais aucun jeune homme karen n'a pu être identifié. Les membres de la famille de la mariée avaient sorti leurs plus beaux vêtements karen, affichant la fierté de leurs origines. Au contraire une partie des invités de la mariée portait seulement un élément du vêtement karen, sarong, tunique ou coiffe, ou pas du tout.

Le taux de port du vêtement karen à ces occasions est sensiblement identique au port du vêtement observé dans la vie quotidienne. Cependant, les proches des mariés comme la famille, les témoins et les enfants d'honneur portent une attention particulière à leur tenue vestimentaire. Ils choisissent des vêtements propres. Les autres personnes présentes, souvent des habitants du village, viennent avec leurs vêtements du quotidien, sans s'apprêter autrement. Toutefois, quand les Karen sortent de leur village, comme c'est le cas à Chiang Mai, le port du vêtement karen chute fortement chez les femmes.

Prestations de mariage et circulation des vêtements

Chez les Karen la transition qui s'opère au moment du mariage se manifeste au niveau de la garde-robe. En effet comme nous l'avons vu dans la figure n°14, la disparition de la garde-robe des célibataires au moment du mariage entraîne la constitution d'une nouvelle garde-robe conforme à leur nouveau statut. La cérémonie de mariage est l'occasion pour le nouveau couple d'arborer leurs nouveaux vêtements, mais j'ai également constaté une circulation importante de vêtements karen à cette occasion. Il est d'usage de donner un cadeau à l'occasion d'un mariage, pratique que les Karen nomment *heif hkauf* (Seguinotte, 2007). Le tableau n°74 montre que cette circulation s'effectue à double sens, en provenance et en faveur du nouveau couple. Le mariage vient réaffirmer la place privilégiée de la femme dans la gestion de la garde-robe, comme nous l'avons vu dans le chapitre 12. La femme et, par extension, les femmes de sa famille sont à la fois les tisserandes et les destinataires des dons de vêtements karen. La circulation des vêtements au moment du mariage souligne les relations interpersonnelles existantes entre les parents et leurs enfants, qui se traduisent par des dons de vêtements systématiques. Mais elle révèle également les liens entre les groupes familiaux et les amis qui font l'objet de dons de vêtements

optionnels. Le tableau n°74 présente la circulation des vêtements karen neufs, en œuvre au moment du mariage, dont la variabilité sera explicitée dans la suite de ce chapitre.

Tableau n°74 : Dons et contre-dons au moment du mariage, d'après les entretiens menés à ban khun Pae et Cho Lo Tai						
	Famille du marié	Nouveau couple		Famille de la mariée	Amis	Invités
		l'époux	l'épouse			
		 Un anneau  Une tunique (un sarong)				
Dons faits au nouveau couple	 Panier tressé par le père, argent, tuniques (et sarongs) tissés par la mère Tunique, sarong ou sac offerts par les frères et sœurs, oncles et tantes					
		 Panier tressé par le père, argent, tuniques (et sarongs) tissés par la mère (Des terres à cultiver dans le village) Tunique, sarong ou sac offerts par les frères et sœurs, oncles et tantes				
			 Tunique, sarong ou sac			
Dons fait par le nouveau couple	 Tunique, sarong ou sac pour les parents					
		 Tunique, sarong ou sac pour les parents				
		 Sacs ou petit cadeau : peluche, porte-clés, boissons 				

Prestations de mariage entre époux

J'ai déjà fait état des prestations de mariage entre époux en ce qui concerne les dons d'objets, d'argent et de textiles. Pour rappel, Rajah parle d'un plateau de vannerie, d'un paquet de noix d'arec, d'un paquet de sel, d'une petite somme d'argent qui se résume à quatre pièces de 25 sataang (= 1 baht), ainsi que des vêtements (Rajah, 2008). J'ai moi-même noté l'existence de dons de vêtements, de la femme à l'homme, dans les inventaires des garde-robes fait à Ban Khun Pae et à Cho Lo Tai. Et plusieurs femmes ont mentionnées l'anneau qu'elles avaient reçu de leur époux.

La prestation de mariage de l'homme à la femme prend souvent la forme d'un anneau. A Ban Khun Pae, Waneda était très fière de me montrer l'anneau en or que lui avait offert son mari Rachak. Plusieurs autres femmes, à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai, mentionnent ce même type de présent de la part de leur mari. Il ne s'agit cependant que d'une tendance qui n'est pas toujours observée par les mariés. Woki à Ban Khun Pae, comme Pontip à Cho Lo Tai, insistent sur le fait qu'il n'existe aucune obligation, chacun agit en fonction de ses revenus. Si les prestations de mariage des époux aux épouses ne semblent pas codifiées, celles des épouses pour leur époux sont un peu plus précises. Dans les deux villages, les femmes considèrent qu'il est de leur ressort de fournir à leur fiancé le premier vêtement de leur vie matrimoniale, sa tunique de mariage, et quelquefois un sarong quand il est porté par les hommes, comme c'est le cas à Cho Lo Tai.

Le don d'un vêtement neuf à son fiancé est une obligation forte pour la jeune fille, qui devait par le passé être capable de tisser les « vêtements de mariage » du couple. Par ce travail elle devait montrer ses talents de tisserande et sa capacité à s'occuper de sa famille. Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré à la gestion des garde-robes, à partir du mariage c'est la femme qui doit gérer et alimenter les garde-robes de son époux et de ses enfants, en plus de la sienne. Aujourd'hui de moins en moins de jeunes femmes savent tisser, cependant l'obligation demeure. La plupart des jeunes femmes reçoivent donc de leur mère la tenue qu'elles portent le jour de leur mariage, et lui délèguent la réalisation de la tunique de leur futur époux. Les femmes estiment qu'un vêtement tissé à la maison, par la fiancée ou par sa mère, est plus qualitatif qu'un vêtement acheté. Les dons de vêtements de la femme à l'homme sont les premiers de nombreux échanges textiles au sein de la famille.

Les présents faits aux mariés

Les nouveaux mariés reçoivent de nombreux cadeaux, dont les plus importants proviennent de leurs parents et de la famille proche. Le mariage d'un enfant est l'occasion de leur transmettre des biens, de l'argent mais aussi des vêtements. A Ban Khun Pae, le chef du village explique que lors du mariage d'un enfant, garçon ou fille, le père offre un panier tressé dans lequel il glisse de l'argent et des vêtements tissés par la mère. Généralement la somme approche les 5.000 bahts, et le panier contient trois tuniques, trois sarongs et trois sacs. Mais ces quantités varient en fonction des revenus de la famille et de l'âge des enfants au moment du mariage. Elles varient également selon qu'il s'agit de dons de la mère à sa fille, ou de la future belle-mère à sa bru.

Traditionnellement, à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai, le mariage se déroule dans le village de la fiancée, et le fiancé s'installe dans la maison des parents de son épouse. Les frais du mariage sont donc supportés par la famille de la fiancée, le repas de mariage - le porc, le maïs, la nourriture pour les invités - et l'installation du nouveau couple. A Ban Khun Pae, les anciens, comme Woki, estiment qu'à ce titre les parents n'ont aucune obligation de dons envers leur fille. Il explique qu'en revanche, la mère du marié doit offrir à sa bru des tuniques et des sarongs, autant qu'elle en possède. Il s'agit, dans les propos de Woki, d'une exigence de dons de la part de la belle-mère envers sa bru. Mais, d'une manière générale si cela est possible les mères prévoient de donner « *autant qu'elles peuvent* » à leurs filles comme à leurs brus.

A Cho Lo Tai comme à Ban Khun Pae il est d'usage d'offrir des vêtements karen à ses enfants pour leur mariage. Les parents de l'épouse sont supposément moins généreux en présents textiles, que les parents de l'époux, car ils assument les frais de la noce et l'installation du couple. Cependant, aujourd'hui les contraintes économiques, professionnelles et les mariages mixtes fragilisent les pratiques liées au mariage : l'uxorilocalité au mariage, et le tissage à la maison. Les parents sont donc plus enclins à offrir « *autant de biens qu'ils le peuvent* » à leurs enfants, indépendamment de leur sexe. Le don de terres et d'argent relève le plus souvent des pères qui gèrent les biens de la famille, alors que les dons de vêtements karen sont exclusivement féminins. Traditionnellement, ce sont les femmes qui tissent, et lorsque qu'elles ne sont plus en âge ou en capacité de le faire, elles remplacent ou complètent le tissage par l'achat de vêtements karen. Aujourd'hui les mères offrent souvent autant de vêtements à leur fils qu'à leur fille. A Ban Khun Pae, mères et belles-mères des épouses offrent approximativement le même nombre de vêtements. A Cho Lo Tai l'écart est plus conséquent. Si dans l'ensemble toutes les mères donnent à leurs enfants, celles des garçons semblent donner moins que celles des filles. A Ban Khun Pae,

quarante et un vêtements sont destinés à des filles et seulement quatorze à des fils. A Cho Lo Tai, Pontip énonce cette vérité « *les mères des garçons doivent tisser moins que les mères des filles* ». Pida, une femme du village justifie cette différence par la règle d'uxorilocalité au mariage. « *Je ne vais rien donner à mon fils car il va aller s'installer dans un autre village, je garde tout pour ma fille qui restera avec moi. La mère de l'épouse de mon fils lui procurera ce dont il a besoin* ».

Les mères des épouses ne sont pas les seules à leur offrir des vêtements. La plus grande part des vêtements offerts à Siripon pour son mariage provient des femmes de sa famille et de sa belle-famille. Elle a reçu de sa mère un drap, deux sarongs et deux tuniques, dont une qu'elle a portée le jour de son mariage. Sa grand-mère lui a offert un drap, sa belle-mère un sarong, et la tante de son époux une tunique. Tous ces vêtements ont été tissés par les femmes qui les ont offerts. Les frères et sœurs de son époux lui ont acheté sept sarongs et quatre sacs à So O, la grande ville voisine. Les autres membres de la famille et les amis, quand ils assistent au mariage, offrent de petits cadeaux aux mariés. Si les mariés sont bouddhistes, les invités qui assistent à la cérémonie *Ki Cy'* (en karen), *Mat Mu* (en thaï), glissent de l'argent dans la main de la fiancée, puis la recouvrent de la main du garçon et les lient ensemble. Chez les chrétiens l'argent peut être remis dans une enveloppe, ou directement de la main à la main. On peut également offrir des vêtements karen. Par ces cadeaux ils marquent leur participation aux frais de la cérémonie et à l'installation du nouveau couple. Il est fréquent lors des événements importants comme les mariages ou les funérailles qu'une personne note ces dons afin qu'ils puissent être rendus lors d'un prochain événement, tel un mariage ou *Songkran*. Les nouveaux mariés intégreront le circuit des dons, à l'occasion des futurs mariages, pour rendre à la communauté ce qu'ils ont reçu. Toutefois, je n'ai pas été confronté directement à cette pratique et ne l'ai donc pas étudiée dans cette recherche.

Les cadeaux de remerciement

Durant la fête les invités recevront un petit présent de la part des mariés. Ces derniers doivent remercier en premier lieu leurs parents et beaux-parents, puis les invités qui se sont déplacés pour assister à la noce. Les nouveaux mariés doivent remercier leurs parents, et manifestent leur respect aux nouveaux membres de la famille dont ils font partie. La jeune épouse étant responsable des vêtements du foyer, c'est elle qui doit fournir ces cadeaux aux parents de son époux. A Ban Khun Pae, Woki explique que la mariée doit offrir une tunique à son beau-père et une tunique et un sarong à sa belle-mère. Pontip évoque des sacs comme cadeaux pour ses beaux-parents. Toutefois, j'ai surtout trouvé trace dans les garde-robes de Ban Khun Pae

et Cho Lo Tai, de vêtements, tuniques et sarong, destinés ou offerts aux parents de l'époux comme de l'épouse à l'occasion du mariage. A Ban Khun Pae, cinq vêtements avaient été offerts par les mariées aux parents de leur époux. A Cho Lo Tai le chiffre est légèrement plus élevé puisque quinze vêtements ont été préparés par les jeunes filles pour leurs futurs beaux-parents.

Les petits cadeaux faits aux invités peuvent prendre plusieurs formes, comme j'ai pu le constater dans les différents mariages auxquels j'ai assisté. A Cho Lo Tai, Pontip évoque des « peluches » offertes aux invités. A Chiang Mai, j'ai reçu un porte-clé décoré de la photo du nouveau couple. Mais le cadeau « de remerciement » privilégié des mariages est le sac karen. Ces sacs peuvent être offerts vides ou garnis de boissons, de peluches ou autres, selon les moyens de la famille. Les mères sont très attachées à cette coutume qu'elles estiment être du ressort de la famille de la mariée, gestionnaire de la garde-robe. Ces cadeaux, offerts par la jeune mariée, viennent remercier les invités de leur présence et de leurs présents, tout en montrant les qualités de tisserande de la jeune femme, et ses moyens financiers. En effet, si les sacs ne sont pas tissés par la famille, ils seront achetés pour être offerts aux invités. J'ai retrouvé ces sacs dans les garde-robes de plusieurs personnes à Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai. J'en ai moi-même reçu plusieurs à l'occasion de mariages à Cho Lo Tai et à Huai Nam Nak en 2007.

A Cho Lo Tai le phénomène est très marqué. J'ai compté plus de deux cents sacs stockés en vue d'un mariage. Pour son mariage, Tipowan a tissé quinze sacs destinés à ses beaux-parents. Quant à Mutchati, sa mère, elle stocke cinquante sacs pour les invités au mariage de sa fille. Il s'agit d'une préparation sur le long terme puisque chaque année elles tissent entre deux et trois sacs avec décors, et autant sans décors. Muté et ses filles, elles aussi, tissent chaque année plusieurs sacs dans ce but. Elles en stockent aujourd'hui plus de cent cinquante.

La christianisation a entraîné un bouleversement dans les représentations des Karen. En effet, il n'existe aucun rite karen célébrant une ordination. C'est pourquoi, à Ban Khun Pae, Maete a choisi de célébrer l'ordination de son fils, comme un mariage. Maete et sa fille ont pour objectif de tisser trente sacs pour les offrir aux invités à l'événement.

Circulation de vêtements au moment du mariage

Les vêtements karen tiennent une place importante dans le rite de passage qu'est le mariage chez les Karen. Traditionnellement le mariage permettait d'acquérir le statut d'adulte, responsable de sa vie et ouvrant sur la fondation d'un foyer. Le changement de vêtement est signifiant du nouvel état de personne mariée et adulte. Par le renouvellement complet de la

garde-robe et l'abandon de ses vêtements d'enfants, le nouveau couple renonce à son ancienne vie pour entrer dans la nouvelle, et affirme à la communauté sa volonté de fonder un foyer. Les cadeaux reçus au mariage les accompagneront pour une grande partie de leur vie future. A partir du mariage, ce sont deux familles qui entretiennent des liens et pratiquent donc des échanges, entraînant la création et la circulation de vêtements karen, au moment du mariage et le plus souvent jusqu'au mariage des enfants. Traditionnellement, les mères des jeunes femmes, qui partagent la même habitation que leur dernière fille mariée, ou du moins le même village, offraient moins de vêtements à leurs filles. Les belles-mères entretenaient les liens avec leurs belles-filles par le don de vêtements karen, et réciproquement. Aujourd'hui les mères et les belles-mères tiennent à conserver des liens forts avec leurs enfants, quel que soit leur sexe. Les femmes s'intègrent à leur nouvelle famille par le don de vêtements karen. Ces échanges rendent tangibles des relations qui ne sont pas toujours visibles. Ces échanges s'inscrivent dans un cadre « traditionnel » : ils s'appuient sur les vêtements karen et n'ont pas été remplacés par des vêtements occidentaux.

.II Le Nouvel An karen et *Songkran*

A Ban Khun Pae, les Karen fêtent au mois de février un « Nouvel An karen » qui correspond dans la tradition agricole à la période d'essartage¹⁷⁴ des champs. Cette fête, qui a ses origines ancrées dans un système social et religieux karen, est avant tout considérée comme une cérémonie de bénédiction, dont le but est d'exprimer l'amitié, le soutien et la coopération existant entre les familles du village. Cependant, seules quelques familles la célèbrent encore à Ban Khun Pae, et aucune à Cho Lo Tai. Aujourd'hui, comme l'ensemble des thaïlandais, les deux villages ont adopté *Songkran*, une fête nationale *tai* à caractère bouddhiste, comme fête du Nouvel An et qui est célébré en avril. Je parlerai donc ici de *Songkran*, tel que j'ai pu l'observer à Cho Lo Tai. En suivant Nat, jeune femme célibataire d'une vingtaine d'années, pendant cette période j'ai eu la chance d'assister à la préparation et à la célébration de cette fête qui a lieu chaque année les 13, 14 et 15 avril.

¹⁷⁴ L'essartage pratiqué par les karen consiste en un défrichage des champs en jachère, en enlevant et en brûlant les broussailles.

Les trois jours de *Songkran* à Cho Lo Tai

« La veille de *Songkran*, le 12 avril, il n'est plus possible d'acheter un billet direct pour Mae Sot. Les bus ont été pris d'assaut par tous les villageois qui rentrent chez eux pour les fêtes. Les voitures roulent au ralenti sur les routes encombrées. Après plusieurs changements de bus et de nombreuses heures de routes j'arrive enfin au village de Cho Lo Tai.

Le premier jour passé au village, le 13 avril, me permet de découvrir un nouveau visage du village. Les rues fourmillent d'enfants et d'adultes préparant des batailles d'eau. De nombreuses personnes se baignent dans la rivière qui traverse le village. D'autres ont installé de grandes barriques d'eau dans lesquelles les enfants viennent remplir leur seau pour arroser les passants. Toutes les personnes qui se déplacent dans le village sont entièrement trempées. En raison de la chaleur, tout le monde accepte d'être mouillé, d'autant plus volontiers que les arroseurs accompagnent leur geste de souhaits de bonne année. Dans les maisons, les femmes sortent le linge, l'aèrent et le font sécher au soleil. Chaque maison est aussi nettoyée à grande eau (voir annexe n°54.1.c et d).

Songkran, c'est aussi l'occasion de faire "tamboon", c'est-à-dire d'offrir des cadeaux aux anciens du village. C'est pourquoi, plus tard dans la journée, Nat se rend à So O, la ville voisine pour faire des courses. Il faut acheter les éléments indispensables à la fête. Elle a besoin de nourriture, ainsi que de cadeaux pour les anciens du village. Il s'agit d'une dépense importante pour laquelle elle a économisé. Elle dépense près d'un millier de bahts pour tous ces achats. Elle achète du riz, des pâtes, des œufs, des légumes, de la viande et des épices pour cuisiner. Elle achète également des dizaines de paquets de pâtes lyophilisées, de gâteaux, de savons, de la lessive, du shampoing et autres articles ménagers. Elle choisit aussi des bougies et de l'encens. Pour sa grand-mère elle achète un beau plateau en métal et un sarong neuf.

Le lendemain matin, le 14 avril, malgré l'heure matinale une lumière brille dans chaque habitation du village. Les jeunes femmes de chaque maison se sont levées bien avant l'aube pour cuisiner. Elles préparent du riz ou des pâtes, ainsi que des accompagnements d'œufs, de légumes ou de viandes. Elles se dépêchent pour être les

premières à sortir de chez elles, et commencer la distribution de leurs cadeaux. Elles répartissent leurs préparations dans des petits sacs en plastiques transparents qu'elles ferment par un élastique. Elles réunissent les sachets de nourriture, encore chauds, dans un grand panier dans lequel elles ont glissé une assiette ou un plateau, avant d'aller se préparer. Avant de sortir de chez elles certaines femmes font un effort vestimentaire : les jeunes filles passent une longue tunique blanche, et les femmes mariées revêtent une tunique et un sarong. Mais la plupart des habitants du village portent encore leurs vêtements de la nuit, une combinaison de vêtements occidentaux et de vêtements karen, pas toujours très propres. Les jeunes femmes célibataires se déplacent souvent à deux, ou avec leurs frères et sœurs. Les femmes mariées sont accompagnées de leurs époux. Ensemble ils sillonnent le village pour se rendre dans les maisons des anciens, tous les habitants du village devant leur offrir des cadeaux. J'accompagne Nat dans sa tournée matinale, avant le lever du soleil. Nous marchons à la lumière des lampes de poche. Elle commence son périple dans sa propre maison où elle offre des sachets de nourriture à sa grand-mère maternelle. Puis, elle parcourt les rues du village son panier sous le bras, durant une grande partie de la matinée. Elle se déchausse avant d'entrer dans les maisons, et s'agenouille devant les anciens. Elle se rend dans chacune des maisons qui abritent des personnes qui sont catégorisées comme grands-parents pour l'ensemble du village. Elle dépose sur l'assiette qu'elle a apportée deux sachets, l'un de riz et l'autre d'accompagnement. Puis elle présente l'assiette à l'aîné qui s'en saisit tout en lui adressant une prière de bénédiction. Nat reçoit la bénédiction et remercie son auteur avant de déposer la nourriture offerte avec les sachets déjà reçus par l'aîné. Puis, elle repart vers la maison suivante. Ce matin-là nous avons visité une vingtaine de maisons apportant nos sachets à tous les anciens du village. Dans l'une des maisons, nous avons croisé une femme qui lavait les cheveux de son père (voir annexe n°54.2.f).

Plus tard dans la journée, plusieurs habitants du village se sont rendus dans un petit temple bouddhiste à l'extérieur du village. Nat et ses amis, des chrétiens, m'ont emmenée aux chutes d'eau. Nous avons hissé un grand bidon à l'arrière d'un pick-up, avant de le remplir d'eau. Nat, ses frères et sœurs, ses amis et ses voisins sont montés à l'arrière du pick-up. Sur la route nous arrosons les personnes que nous croisons. Des troncs d'arbres sont placés en travers de la route à certains endroits, afin de ralentir notre voiture et d'en arroser ses occupants. Les enfants ont acheté des pistolets à eau pour continuer la bataille. Nombre de familles se sont installées près des chutes d'eau pour partager un

temps familial autour d'un repas. La sortie s'est poursuivie par une baignade, tout habillé, dans les chutes d'eau. Le lieu réunissait aussi bien des Karen, que des Taiï ou des Hmong.

Le troisième jour, le 15 avril, dans la matinée, plusieurs personnes nous ont rejoints dans la maison de Pa O Ti. Nat est vêtue d'une longue tunique blanche, sa sœur, qui s'est mariée l'an dernier, porte un sarong violet rayé de rose et de bleu, et un tee-shirt. La mère de Nat, comme la voisine récemment mariée, porte un sarong et une tunique sombre. Les femmes ont fait un effort vestimentaire, contrairement à leurs époux qui sont habillés de vêtements occidentaux. Sur le plateau spécialement acheté pour l'occasion, Nat a déposé de nombreuses friandises, du savon et du shampoing, ainsi qu'un sarong spécialement choisi pour sa grand-mère. Les autres femmes ont disposé leurs présents dans une bassine qu'elles reprendront en partant. Pa O Ti, la grand-mère, s'est installée dans un coin de la maison. Nat, sa famille et ses voisins se sont rassemblés face à elle lui présentant leurs présents au milieu desquels elles ont posé une bougie. Pa O Ti se tient d'un côté des plateaux, et touche du doigt les offrandes posées sur le plateau. Les couples mariés se tiennent face à Pa O Ti et touchent les plateaux d'offrande, derrière eux les jeunes gens célibataires et les enfants s'accrochent à leurs vêtements. Par tous ces contacts, les personnes présentes semblent reliées les unes aux autres pour la prière. A côté des offrandes on a posé deux coupelles dans lesquelles baignent un rameau de feuilles, la première contient de l'eau et un mélange de plantes, la seconde de l'eau claire. Après les bénédictions, Pa O Ti retire les bougies, encore allumées, des plateaux et les dépose derrière elle dans l'angle de la maison en bambou. La fille de Pa O Ti et son mari déposent la première coupelle d'eau devant l'aînée qui s'est assise en tailleur et a posé ses mains sur ses pieds, devant elle. En signe de respect, toutes les personnes présentes, en commençant par les couples mariés, plongent le rameau dans la première coupelle, qui contient le mélange de plantes, et viennent en asperger les mains, les pieds et le visage de Pa O Ti, puis ils recommencent avec la coupelle d'eau claire. La fille de Pa O Ti a détaché ses cheveux, avec lesquels elle lui essuie les mains. Une fois la cérémonie terminée, Pa O Ti met de côté les cadeaux qu'elle a reçus. Dans la journée, Nat poursuivra sa tournée chez les anciens du village. A tous elle offre des friandises et des produits de soins (du savon et du shampoing), après la nourriture cuisinée la veille (voir annexe n°54.3).

Aujourd'hui c'est jour de fête, presque toutes les personnes que je croise sont habillées du vêtement karen. Les jeunes filles en tuniques longues blanches côtoient des enfants vêtus de tuniques courtes et longues de couleur. Certains petits garçons sont habillés comme leur père d'une tunique rouge et d'un sarong. Les femmes mariées ont revêtu leurs belles tuniques sombres aux décors chatoyants, et leurs sarongs roses. Seuls certains adolescents et quelques jeunes enfants portent des vêtements occidentaux. Dans la fin de matinée tous les habitants du village qui peuvent se déplacer montent dans une voiture, sur un tracteur ou sur une mobylette pour se rendre à quelques kilomètres de là, au sanctuaire niché sur une colline, au cœur de la forêt, qu'ils appellent Bon doï. Seuls les chrétiens sont restés au village, car ils ne partagent pas cette croyance et les pratiques qui s'y rapportent. Nat, bien que catholique, s'est rendue à la cérémonie car elle y remplace sa grand-mère, bouddhiste, trop malade pour s'y rendre. Les véhicules s'arrêtent en bas d'une petite colline. Il faut se déchausser avant de passer sous l'arche, en bambou, qui symbolise l'entrée du sanctuaire. C'est pieds nus que nous nous déplaçons sur le sol en terre. Il faut gravir un chemin pentu jusqu'à un autel dont il faut faire trois fois le tour. Sur cet autel, et dans les petites niches en bambou qui délimitent le sommet du site, sont déposés des bougies et des bâtons d'encens assemblés en groupe de trois, des fleurs et des offrandes de nourriture. Avec le même mélange d'eau et de plantes que celui utilisé le matin, ils aspergent l'autel et les niches. Je n'ai pas vu une seule image, ni de Bouddha, ni aucun signe religieux dans tout le sanctuaire. Celui-ci doit être consacré aux ancêtres. Au sommet de la colline se trouve une grotte dont l'entrée est réservée aux hommes. Ils viennent y déposer des bougies après une courte prière. Une fois leurs devoirs accomplis les familles installent des nattes à flanc de colline où elles pourront partager une collation. Les adolescents se regroupent dans un coin du sanctuaire et allument des pétards pour écarter les mauvais esprits. Au bout d'un moment le silence se fait. Hommes et femmes s'agenouillent, les mains jointes, en direction de l'entrée de la grotte. Un des hommes entonne une prière, reprise en chœur par l'assemblée. A la fin tout le monde se lève et pousse des cris de joie. Les anciens ont préparé des bonbons et des pièces d'un baht qu'ils lancent en l'air. Les enfants et les adultes se précipitent pour les ramasser. Il faut les conserver précieusement, ce sont des porte-bonheurs. Puis on s'asperge de poudres colorées et de talc pour se souhaiter une bonne année. Au son du tambour et des cymbales, de nouveaux mâts en bambou sont dressés sur le site pour remplacer ceux de l'année précédente. La cérémonie se termine

dans la bonne humeur, et le retour au village, sous les aspersion d'eau (voir annexes n°54.4 et 54.5).

Deux semaines plus tard un groupe d'hommes et de femmes du village retourne au sanctuaire, pour le nettoyer. Des femmes passent le balai sur le sol en terre et retirent les coulées de cire. Ils ont apporté des bougies, de l'encens et des friandises pour remplacer les offrandes de la fête. Un groupe de musiciens jouait du tambour. Avant de partir, ils s'agenouillent en direction de la grotte et récitent une prière. ».

Songkran rassemble

Songkran est un temps chômé, trois jours largement dédiés à la famille et, à Cho Lo Tai, au sanctuaire villageois, le *Bon doi*, situé en dehors du village. Il s'agit avant tout d'une fête nationale thaïlandaise et, le gouvernement favorisant les rapprochements familiaux, les écoles, les administrations et de nombreuses entreprises ferment pendant cette période. De nombreux employés rejoignent leur famille pour ces quelques jours et en profitent parfois pour prolonger leur séjour au village. *Songkran* est un moment privilégié où les familles se réunissent. Malgré la distance et les dépenses engendrées, ceux qui habitent et travaillent en ville rentrent au village. A Cho Lo Tai c'est le cas de plusieurs pères de familles qui ne sont pas rentrés chez eux depuis plusieurs mois. Pendant trois jours, alors que les grandes villes se vident, les villages se remplissent. Les parents passent plus de temps avec leurs enfants, notamment au cours des batailles d'eau qui animent le village.

Songkran, c'est aussi l'occasion de visiter la famille vivant dans des villages voisins. La famille qui m'accueillait ne s'est pas déplacée, en raison de l'âge avancée de Pa O Ti. En revanche, elle a reçu de la visite le troisième jour de *Songkran*. Une douzaine de personnes se sont rendues dans la maison de Pa O Ti, il s'agissait de sa sœur, installée dans un village voisin, accompagnée de ses neveux et ses petits neveux. Ils étaient venus rendre visite à l'aînée de la famille qu'ils n'avaient pas vue depuis un an. Cette visite a été rythmée par des discussions entre sœurs, des friandises partagées et des bénédictions du Nouvel An. *Songkran* offre aux familles qui ne vivent pas dans le même village l'occasion de se retrouver.

***Songkran*, le grand nettoyage**

Le Nouvel An est l'occasion pour les Thaïlandais de nettoyer le corps, *kai* en thaï et l'esprit, *winyan* en thaï. Il faut effacer les malheurs et les péchés de l'année qui s'achève. Dans toute la Thaïlande, c'est en s'aspergeant d'eau les uns les autres que les thaïlandais lavent les actions de l'année précédente. Les maisons sont nettoyées à grande eau, coutume pratiquée dans toute la Thaïlande. J'ai observé chez les Karen que ce grand nettoyage s'étend aux vêtements karen. Tuniques, sarongs et couvertures sont sortis des maisons et étendus au grand air. Ce geste montre l'attachement des Karen au vêtement karen, en les entretenant et en prenant soin.

***Songkran*, un lien entre les générations**

Pour *Songkran*, il est d'usage en Thaïlande de montrer son respect aux anciens. Il existe une coutume qui veut que l'on vienne verser de l'eau parfumée sur les mains des anciens pour obtenir leur bénédiction pour la nouvelle année. Les aînés reçoivent également des plats cuisinés et des cadeaux. Nourrir les anciens et leur laver les mains est une marque de respect des jeunes générations envers les anciens. Cette tradition est respectée à Cho Lo Tai, comme j'ai pu le constater lors des deux derniers jours de *Songkran*.

Chez les Thaïlandais il est de coutume, à l'occasion du Nouvel An, d'offrir de nouvelles robes aux moines. Dans sa thèse, Pesses rapporte que, d'une manière générale, « dans leur tradition de Nouvel-An, les Karen reçoivent des habits neufs » (2004 : 258). Contrairement à ce que j'ai pu constater chez d'autres groupes *Chao Khao*, cette tradition est moins systématique chez les karen. Lors des entretiens, plusieurs personnes ont évoqué des dons de vêtements aux anciens en cette période de *Songkran*. A Ban Khun Pae comme à Cho Lo Tai, plusieurs parents comptaient dans leur garde-robe un ou plusieurs vêtements offerts par leurs enfants. Chaque année, depuis qu'elle travaille, Nat offre un sarong à sa grand-mère, avec celui de cette année elle en possédera trois. Il ne s'agit pas d'un cas isolé. A Cho Lo Tai, Siriporn conserve une douzaine de sacs pour cette occasion. Même si je n'ai pas assisté à *Songkran* à Ban Khun Pae, j'ai recensé chez Tcheré une tunique reçue de sa belle-fille pour cette fête.

Songkran n'implique pas uniquement des dons de vêtements fait aux ascendants. Selon les besoins et les ressources de chacun, les femmes tissent et achètent des vêtements et des sacs qu'elles mettent de côté pour cet événement, et qui seront offert dans le cercle familial. C'est ainsi que Messa, la jeune sœur de Nat, à reçu de sa mère une longue tunique blanche à l'occasion

de *Songkran* car elle en était dépourvue. Toutefois, le contenu des garde-robes montre qu'il ne s'agit pas d'une pratique systématique.

***Songkran* distingue les générations et les sexes et marque les relations sociales**

Au cours des entretiens, plusieurs personnes m'ont affirmé qu'il était bien vu, voire obligatoire, de porter le vêtement karen pour *Songkran*. Cependant, pour les tâches du quotidien et les batailles d'eau qui rythment la fête, les vêtements habituels, souvent occidentaux, sont conservés. Le port du vêtement karen est réservé aux temps importants de la fête comme les visites aux anciens et déplacements au sanctuaire et au temple (voir annexe n°54).

La visite aux anciens avec les offrandes du matin est une coutume partagée par la plus grande partie des habitants de Cho Lo Tai, bouddhistes et chrétiens. Seuls les Birmans non-karen n'y participent pas. Dans mon entourage, toutes les jeunes femmes qui avaient cuisiné prenaient le temps de revêtir le vêtement karen avant de se rendre chez les anciens. Les anciens du village sont des hommes et des femmes devenus grand-parents, ou de la même génération. A Cho Lo Tai, par exemple, Nat honorait sa grand-mère, mais pas sa mère.

Les jeunes filles célibataires, comme Nat, portaient leurs tuniques longues blanches, et les femmes mariées, comme No Mu Mu, portaient une tunique sombre et un sarong. Le cas de ces deux jeunes femmes est représentatif de la solennité de la situation. A l'ordinaire, quand Nat et No Mu Mu veulent porter un vêtement karen, elles ont plutôt l'habitude d'enfiler une tunique courte colorée. En ce jour particulier elles se devaient de respecter les traditions et de marquer leur statut, de célibataire pour Nat et de femme mariée pour No Mu Mu (voir annexe n°54.3.a). On peut y voir un aspect informatif qui renseigne les personnes qu'elles connaissent peu, en particulier les anciens du village, sur la manière de s'adresser à elles et peut-être également sur la nature des bénédictions à formuler. Il s'agit également d'une marque de respect envers les personnes visitées. C'est, de façon plus générale, une façon de se positionner dans la succession des générations. Je n'ai pas remarqué la même attention de la part des anciens, qui étaient encore habillés de leurs vêtements de nuit.

Le second temps fort de *Songkran* est la fin de matinée passée au sanctuaire dans la forêt. Dans le tableau n°75, j'évaluerai la proportion de vêtement karen. Pour cette fête, la plupart des personnes présentes ont revêtu le vêtement karen. Afin d'évaluer la proportion de personnes portant le vêtement karen, j'ai choisi quatre photos représentatives des familles présentes ce jour-

là. Sur ces photos, j'ai dénombré 52 personnes visibles intégralement dont 12 hommes, 12 femmes, 17 filles et 11 garçons. 150 à 200 personnes étaient présentes lors de cette fête.

Tableau n°75 : Étude des tenues en fonction du genre et du statut matrimonial, au cours de la cérémonie au sanctuaire pendant la fête de <i>Songkran</i>, d'après mes observations à Cho Lo Tai					
Hommes (12)			Femmes (12)		
Tunique ou sarong	Tunique et sarong	Vêtements non-karen	Tunique ou sarong	Tunique et sarong	Vêtements non-karen
40 %	50 %	10 %	33 %	67 %	-
Filles (17)			Garçons (11)		
Tunique longue	Tunique courte ou sarong	Vêtements non-karen	Tunique ou sarong	Vêtements non-karen	
83 %	6 %	11 %	54 %	46 %	

Sur ces images, 100 % des femmes portent le vêtement karen, dont 67 % une tunique sombre et un sarong. Cet événement semble être particulièrement important pour les hommes puisque 90 % d'entre eux portait le vêtement karen, contrairement aux jours précédants. La moitié d'entre eux portait même une tenue « complète », composée d'une tunique et d'un sarong. La grande majorité des filles, près de 90 %, portait le vêtement karen. La plupart d'entre elles avait revêtu une tunique longue, mais certaines portaient une tunique courte ou un sarong ne correspondant pas à leur statut. Les garçons portaient moins massivement le vêtement karen, 46 % portant un vêtement non-karen. Il faut pondérer ces résultats en rappelant que parmi les personnes présentes une petite partie était des Birmans non-karen, et ne possédait donc pas de vêtements karen. Cependant, de nombreux Birmans, hommes et femmes, portent le sarong en Birmanie qui n'est pas différentiable sur les photos, du sarong karen. Ici la société villageoise se manifeste par sa présence, ses vêtements, son déplacement vers le sanctuaire, ses offrandes et la performance cérémonielle.

Au cours de la fête de *Songkran*, et plus particulièrement le troisième jour, le vêtement karen est massivement porté par ceux qui en possèdent. Il vient aussi marquer le statut social de celui qui le porte. Au cours des offrandes aux anciens et lors de la cérémonie au sanctuaire, les

jeunes filles portaient préférentiellement la tunique longue blanche, alors qu'au quotidien, les jours d'école par exemple, elles portent des tuniques longues de couleur ou des tuniques courtes.

.III Il a mis son sac sur l'épaule et il est parti

Pendant mon séjour à Cho Lo Tai en 2014 deux personnes, bouddhistes, sont décédées au village. Il s'agissait d'un jeune homme mort des suites d'une maladie et d'un homme âgé mort de vieillesse. J'ai assisté aux veillées funéraires organisées pour ces deux hommes. Quelques années plus tard, Nat m'a raconté la cérémonie de crémation de sa grand-mère, Pa O Ti, et m'a envoyé des photos de la cérémonie. Pour les Karen, la mort est un événement qui se prépare et qui se fête. Les rites funéraires prennent des formes différentes selon l'âge du défunt et la vie qu'il a menée.

« A la mi-janvier 2016, la grand-mère de Nat, Pa O Ti, est décédée dans sa petite maison sur pilotis du village de Cho Lo Tai. Nat m'a envoyé les photos de la cérémonie, et en a posté plusieurs sur Facebook. Sa famille avait organisé des funérailles bouddhistes, en accord avec les croyances de Pa O Ti, bien qu'eux-mêmes soient chrétiens. La famille et les amis de la défunte sont venus nombreux à la suite des moines bouddhistes. Les enfants de Pa O Ti l'ont habillée de vêtements karen, puis l'ont enveloppée dans une couverture karen de couleur rouge, que Pa O Ti avait mise de côté à cet effet. Le corps a été placé dans un cercueil en bois capitonné d'un tissu blanc. Les moines ont escorté le corps jusqu'au lieu saint du village, suivis par le cortège de la famille et des amis. Les moines menaient la procession et ont tendu un fil de coton blanc entre la maison et le lieu saint situé aux abords du village. Il s'agit d'un site différent de celui utilisé au moment de Songkran. Le cortège marche dans les pas des moines tout en suivant ce fil blanc. Hommes et femmes portent leurs vêtements du quotidien, même parmi les membres de la famille personne n'a apporté de soin particulier à sa tenue. Les femmes, plus que les hommes, portent une tunique ou un sarong karen. Sur le parcours, les membres de la famille portent des photos de la défunte et aspergent d'eau les participants à la cérémonie. Le cercueil, toujours ouvert, est porté par des hommes karen. Dans le lieu saint, un espace à l'ombre a été aménagé pour que les moines bouddhistes puissent donner les dernières bénédictions à la défunte et à sa famille. Les moines, en ligne, font face aux membres de la famille, sa fille et ses petits-enfants. Le cercueil de Pa O Ti, toujours ouvert, est posé à côté des membres de sa famille. A la fin

des prières, les hommes ferment le cercueil. Puis ils l'emmènent un peu plus loin sur un bûcher dont la structure est en béton. Le cercueil est placé en son sommet. Du bois est placé au centre du bûcher, sous le cercueil, puis on y met le feu. (voir annexe n°56.1 et 56.2). Nat n'a pas précisé ce qu'il était advenu des restes du défunt. Toutefois, lors de mon volontariat le père Prodhomme m'avait expliqué qu'à Chong Khaep le cimetière du village accueillait les cercueils des chrétiens ainsi que les cendres des bouddhistes. Je suppose qu'il en est de même à Cho Lo Tai. »

Les représentations du « royaume des morts »

Pour les Karen, la perte du *Xae* signifie la mort. Le *Xae* est composé des 33 âmes qui se trouvent dans diverses parties du corps dont la plus importante, *Koela Kho Thi*¹⁷⁵, se trouve dans la tête (Kunstadter, 1983). Les six autres âmes les plus importantes se trouvent dans les yeux, les oreilles, le nez, la langue, l'intelligence et le corps. Ce sont des forces de vie qui maintiennent les hommes en vie et en bonne santé, et si elles s'en vont, ils risquent la maladie ou même la mort.

Comme pour les problèmes survenus au sein d'un couple, le rituel '*Au' Xae* peut servir au rétablissement de la santé, et au bien être des individus. Il permet le rétablissement de la relation entre les âmes et l'environnement physique de la personne. Toute discordance entre ces domaines, par des actions offensantes pour les esprits, ou par les esprits malveillants eux-mêmes, entraîne la maladie de la personne et, dans les cas les plus graves, la mort.

Le « royaume » des morts est présenté comme étant l'image inversé de la vie sur terre. « *A son décès, une personne entre dans le lieu des morts gouverné par le « Seigneur de la Terre et de l'Eau » (Khu See-du). La vie dans l'au-delà est un miroir de la vie sur terre, et ceux qui y sont cultivent les champs, soignent le bétail et ont diverses activités semblables à celles de la vie. Lorsque le soleil se couche pour les vivants, il se lève pour les morts » (Lewis et Lewis, 1988 : 96). Les rites funéraires consistent en des gestuelles réalisant et décrivant le voyage du défunt et cette inversion, afin de l'accompagner dans cet autre monde. « *Les vivants se chargent principalement, sous la forme de jeux et de chants, de lui montrer le chemin qu'il doit suivre, de lui indiquer les dangers qu'il encourt et de lui enseigner, tel un enfant, la façon de cultiver afin qu'il assure sa propre subsistance dans le royaume des morts. Tout comme les vivants doivent passer par "Miuxa Khleu" avant de naître, ils doivent rencontrer le gardien du royaume des**

¹⁷⁵ « *K'la kho thi* » (Pesses, 2004).

morts, "Kho", qui juge s'ils sont aptes à renaître dans l'autre monde. En principe, les "justes" regagnent l'autre sphère où ils repartent à zéro et perpétuent une existence quasi similaire à celle qu'ils avaient sur la terre tandis que les « mauvais », dont les malemorts, sont tués une seconde fois par "Kho" et sont condamnés à errer comme des fantômes à la périphérie des humains. Représentations qui se trouvent entremêlées de longue date aux notions de paradis et d'enfer, héritées du bouddhisme et du christianisme : la destinée dans l'au-delà se solde soit par une ascension vers les cieux du "S'wau", soit par une descente vers l'enfer, "du lau ra" » (Pesses, 2004 : 390). Comme chez les chrétiens, le monde des morts est séparé en deux, le paradis pour les « justes », et l'enfer pour les autres. La destination finale d'un mort dépend des actions bonnes ou mauvaises effectuées durant sa vie. Il existe aussi un entre-deux. Un lieu qui n'appartient ni au monde des vivants, ni au monde des morts, une zone d'attente. C'est dans cette zone que vivent les *tazu*, les esprits. Ils peuvent avoir une action bénéfique ou maléfique pour les vivants, raison pour laquelle les Karen en ont peur. Les âmes des enfants sont particulièrement susceptibles d'être enlevées par les *tazu*, c'est pour cela que les parents n'autorisent pas leurs enfants à regarder un mort lorsqu'on le transporte hors du village.

Les conditions d'entrée au « royaume des morts »

Les Karen annonce la mort de quelqu'un par ces mots : *hsei htauf av htef li*, il a mis son sac sur l'épaule et il est parti. La mort est envisagée comme un voyage vers le « royaume des morts », *le pluz*, (Seguinotte, 2007) et son entrée ne peut être accordée que par le Seigneur de l'eau / Seigneur de la terre. Les Karen disent qu'il l'accorde « à ceux qui ont eu une vie méritante, mais condamne à l'enfer ceux qui ont trahi les coutumes Karen ». Le voyage vers ce « royaume des morts », peut être le lieu d'une rencontre avec des esprits malveillants, il faut alors ruser avec ces « esprits » pour arriver à bon port: « Si une jeune fille Karen meurt, elle est enterrée dans la tenue d'une femme mariée, car si un esprit maléfique savait qu'elle était célibataire, il l'empêcherait de marcher vers le lieu le plus élevé des morts. Avec des vêtements de femme mariée, elle pourra simplement dire: "Mon mari arrive juste derrière moi", et l'esprit ne la retiendra pas. Même quand une fille non mariée meurt loin de sa maison, ses parents la rejoignent et l'habillent selon la coutume voulue par la religion. » (Lewis et Lewis, 1988 : 96). Une des conditions pour être admis au « royaume des morts » est d'être marié, ou du moins d'en

avoir l'apparence¹⁷⁶, en revêtant les vêtements adéquats. Les jeunes filles non mariées sont habillées d'une tunique courte et d'un sarong.

La mort « normale »

Les Karen croient que « *l'essence de vie immortelle de l'individu, le "K'la kho thi", réside sur la fontanelle du crâne où est écrit son destin fixé avant la naissance par Miuxakhleu* ». Une mort « normale » correspond donc à l'achèvement de la vie telle que prévue par *Miuxakleu*. Elle est attribuée à « *la vieillesse ou à des maladies perçues comme relativement banales* » conditions dans lesquelles « *l'essence de vie immortelle de l'individu, le "k'la kho thi", [...] retourne dans son lieu de résidence originel, le monde des morts, "pliu kau".* » (Pesses, 2004 : 388-389).

La « malemort »

La malemort est une mort prématurée « *intervenant avant que le temps de vie imparti à l'origine par le destin soit épuisé. C'est le temps, ce "reste" de vie inemployé, en suspens, comme actif, qui fabrique le malemort* » (Baptandier, 2001 : 10 d'après Pesse, 2004 : 388). Les cas de malemort sont associés à des morts violentes : « *assassinat, accident avec effusion de sang, fausse-couche, maladie suspecte et incurable[...], suicide* » (Pesses, 2004 : 389). Ce genre de mort influe sur le devenir du mort. « *En principe, le défunt ne peut pas rejoindre sa lignée d'ancêtres morts et devenir lui-même un mort, "Pliu", tant que sa part de destin inachevé ne sera pas écoulée. Pendant le laps de temps, où il se trouve à la fois exclu de la communauté des morts et de celle des vivants, il tombe dans la catégorie des ta miu xa, les esprits nuisibles qui errent dans la forêt et qui s'attaquent aux hommes pour se nourrir de leurs composants spirituelles, k'la.* » (Yoshimatsu, 1989 : 12 ; Mischung, 1980 : 70 ; d'après Pesses, 2004 : 389). Le suicide, « *Au si lau asa* » que l'on peut traduire par « s'empoisonner » est considéré comme un acte de lâcheté et empêche la tenue de funérailles traditionnelles. Les causes habituelles du suicide sont souvent attribuées aux maladies incurables, grandes déceptions, jalousies.

¹⁷⁶ Une femme karen donne à titre d'exemple le cas des jeunes qui autrefois partaient se suicider dans la forêt parce que leurs aînés interdisaient leur mariage. Selon elle, ce type de suicide était véritablement traité comme une mort violente, car il s'agissait de personnes non mariées. Les anciens devaient se rendre dans la forêt pour orchestrer des rites funéraires qui impliquaient un mariage fictif des deux amants. Cette union légitime, en outre présentée comme une condition obligatoire pour être acceptée dans l'autre monde, était surtout perçue comme un moyen de se prémunir de la vengeance des suicidés. Les amants, radicalement rejetés de leur groupe, étaient de ce fait acculés à une mort qui les excluait potentiellement de toute communauté sociale, sur terre comme dans l'au-delà (voir infra, les malemorts) d'après Seguinotte (1964).

Les pratiques autour de la mort, la préparation du cadavre

Dans la tradition karen, le but des funérailles est de transformer le défunt, *si*, en mort, *pliu* (Pesses, 2004). Quand une personne décède, les parents, s'ils ne sont pas tous présents, sont immédiatement appelés en faisant retentir un grand tambour en bronze, *Klo un ko*¹⁷⁷. Le martèlement de ce tambour communique à toute personne la nouvelle que la mort a eu lieu¹⁷⁸. C'est à la famille qu'il incombe de préparer le cadavre pour l'inhumation ou la crémation. Il faut laver le corps, puis l'habiller de ses plus beaux vêtements. En attendant l'enterrement ou la crémation, les autres habits et les biens personnels sont suspendus à des bambous, d'après Lewis et Lewis (1988 : 96). Les vêtements que le défunt a portés durant sa vie sont lacérés pendant la période de deuil, puis subissent le même traitement que le cadavre.

Marshall précise les soins apportés au corps : dans les plaines, le corps est baigné, mais pas dans les collines. A la frontière de la Thaïlande, le visage du défunt est brossé avec une infusion de gousses d'acacia et de curcuma. C'est une manière pour les vivants de laver l'âme et de lui impulser un bon départ pour son voyage vers l'au-delà. Ils répètent ensuite les mots suivants: « *Vous nous avez précédés, nous avons été laissés derrière, que cela soit aussi bien pour nous [...]* ». Puis le corps est enveloppé dans une natte. Tout en préparant ce tapis ils disent une brève prière (Marshall, 1945). Une fois la natte étalée sur le corps, il est attaché à trois endroits par une corde rouge et blanche. Ces bandes sont nouées grâce à une autre corde sur toute la longueur du corps, et qui servira de moyen de levage et de transport du cadavre. Près du corps on place une boîte de bétel et les mots suivants sont prononcés: « *Mâchez votre bétel fumée de votre cigare, Que ton corps mange, et que votre « k'la » mange aussi* » (Marshall, 1945, ma traduction). Le défunt sera inhumé ou incinéré avec l'ensemble de ses vêtements « actifs », ceux qu'il a déjà portés.

Les festivités funéraires

La cérémonie funéraire est un moment joyeux, « *Les funérailles Karen ne sont nullement des occasions solennelles. Au contraire, elles offrent une opportunité pour les gens de s'amuser* » (Marshall, 1945, ma traduction). Durant les trois jours que dure la veille du mort, de

¹⁷⁷ *Klo un ko*, le tambour chaud ou tambour d'inconfort. (Marshall, 1945).

¹⁷⁸ Aujourd'hui beaucoup de ces tambours ont disparu, ou ne sont simplement plus utilisés. L'information circule par les téléphones portables, beaucoup plus répandus.

nombreux poèmes, *Hta*¹⁷⁹, sont chantés pendant les nuits des funérailles. Il en existe plusieurs sortes dont les grands poèmes, *Hta do*, qui sont l'équivalent des épopées classiques, les petits poèmes, *Hta hpo*, et les poèmes funéraires, *Hta Plü*, dans lesquels les mots et les sentiments sont en harmonie avec le caractère de la personne décédée, et les poèmes montrant le chemin de la mort, *Hta thwe Plti*. Les jeunes hommes et femmes chantent et font l'éloge du mort pour l'aider à faire son voyage vers le pays des morts.

Des jeux sont organisés durant les trois jours des funérailles. Durant la journée un jeu d'habileté, *Ta se Kle*, consiste à sauter entre de longs bâtons ou des bambous qui s'entrechoquent. Quatre bambous longs sont posés au sol, deux par deux, formant une croix. A chacune des extrémités, un homme tient les bambous. Par trois fois ils frappent le sol avec les bambous, et la quatrième fois ils les frappent l'un contre l'autre. Les jeunes gens peuvent tester leur habileté en sautant entre les bambous. L'échec est considéré comme un mauvais présage « *montrant que l'esprit de l'homme mort a rencontré un obstacle sur le chemin vers sa nouvelle demeure.* » (Marshall, 1945, ma traduction). Il faut donc réitérer l'épreuve jusqu'à sa réussite. Il existe plusieurs variantes de jeux avec les bambous mettant en avant les capacités physiques des jeunes gens. Le fait de pratiquer des sports et des jeux permettrait d'aider l'esprit des défunts à éviter les pièges sur son chemin lors de son voyage entre la vie et la mort. Une autre explication donnée par les Karen pour expliquer le caractère joyeux des funérailles est qu'il vise à fortifier les personnes endeuillées.

Traitement du corps, en cas de mort violente

Autrefois, en cas de mort violente en dehors du village, le corps n'était pas rapatrié mais inhumé ou brûlé sur les lieux mêmes de l'accident, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui (Pesses 2004). Cependant, les personnes décédées hors du village, à l'hôpital par exemple, ne sont pas ramenées au village pour les festivités funéraires.

Abigaël Pesses donne l'exemple des funérailles organisées à l'occasion du suicide du maire du village où elle a effectué son terrain. Il s'agit d'un cas un peu particulier car c'est celui d'un personnage important mort de « *malemort* ». Le jour du décès, elle se rend dans la maison du maire où plusieurs personnes sont déjà présentes pour veiller et préparer le défunt. « *Ses deux fils, (...) se chargent de laver le corps et de le recouvrir de l'uniforme de maire*¹⁸⁰ surmonté de la

¹⁷⁹ Les « *Hta* » sont des poèmes traditionnels. Cette forme de littérature orale est transmise de génération en génération et utilisée au long des cérémonies et des fêtes pour narrer des contes et des mythes fondateurs.

¹⁸⁰ Je n'ai pas été amenée à voir ce vêtement, mais cet « *uniforme* » de maire doit être thaïlandais et non-karen.

tunique traditionnelle karen. A l'étagé, le chef de district, kamnan, entouré de son équipe d'inséparables collègues, des maires issus des villages khon müang associés à la partie basse du district, sont assis autour d'une bouteille avec quelques chefs de maisonnées influents dans le village. Le kamnan était plus particulièrement concerné par cette affaire. En tant que fonctionnaire, la mort du maire impliquait la perte d'un représentant du corps institutionnel de l'État placé sous sa tutelle. Son statut devait être honoré et ses funérailles préparées en conséquence. Il évoqua la mise en place d'une caisse, un don d'argent, de la part de tous les maires du district. De même, les villageois commencèrent, de leur côté, à constituer leur propre caisse de solidarité pour financer les funérailles (achat du cercueil et de la nourriture pour les personnes présentes au cours des trois nuits qui ponctuent le rite funéraire). Chaque maisonnée du village, ainsi que les visiteurs issus des villages environnants, fournissait une somme minimum de 10 bahts, soit l'équivalent de 20 centimes d'euro. Une personne, munie d'un cahier, se chargeait de noter le nom de la personne donneuse et la somme d'argent versée. » (Pesses, 2004 : 385). Il s'agit d'un système d'entraide entre les villageois. Ces notes servent surtout à prendre acte du don. Chaque famille sait ce qu'elle donne et dans un cas similaire les receveurs rendront, s'ils sont en mesure de le faire, une somme équivalente à celle reçue.

Accompagner le corps du défunt

Bien que je n'aie pas assisté à des funérailles à Ban Khun Pae, Supala m'a expliqué la manière dont les animistes traitent le corps des défunts dans ce village.

« Le mort porte un vêtement karen neuf. On lui lave les cheveux, puis on lui applique une poudre blanche sur le visage pour qu'il soit plus beau. C'est une coutume karen, pratiquée par les bouddhistes. Pendant deux ou trois jours le corps est veillé dans sa maison. Les gens viennent prier et manger dans la maison du mort. On place les vêtements du mort, karen et non-karen, avec le corps. Ils seront brûlés ensemble. A Ban Khun Pae les cendres des bouddhistes incinérés sont enterrées au même endroit que les chrétiens. ».

Supala précise le déroulement de la cérémonie :

« On donne du riz et de l'eau au mort pendant trois jours. Tous les amis et la famille restent dans la maison du mort et chantent. Au troisième jour le corps est emmené au

cimetière où il est brûlé. Puis la maison du mort, dans le cas où le défunt est une femme, est brûlée. Si le mari n'est pas mort, il reconstruit une maison pour lui et ses enfants. ».

La mort peut survenir n'importe où et toucher n'importe qui. Quand elle arrive en dehors du village, comme c'est le cas quand une personne décède à l'hôpital, les Karen ne peuvent s'occuper du corps comme ils l'auraient fait au village.

« Romiti, jeune homme karen de 19 ans est décédé à l'hôpital de Phop Phra, des suites d'une maladie. Comme il était bouddhiste il a été incinéré à l'hôpital. Il ne portait pas le vêtement karen, c'est rarement le cas quand la crémation a lieu à l'hôpital. Les cendres du jeune homme ont été conservées par l'hôpital. »

Souvent quand la mort survient en dehors du village, le corps n'est pas rapatrié. Dans le cas contraire, si les Karen meurent au village, les morts demeurent au village et les funérailles y sont organisées. La famille organise les festivités et prend soin du corps du défunt. La famille de Pa 0 Ti, comme celle du vieil homme, a lavé le corps puis l'a revêtu des vêtements karen jamais portés. Le mort est ensuite enveloppé dans une couverture karen qui comporte un bout frangé et l'autre ourlé. Lewis et Lewis (1984 : 80) rapportent que, pendant la vie, la couverture est utilisée de manière à ce que le côté frangé recouvre les pieds et que, après la mort, la couverture est retournée, pour que les franges couvrent la tête du défunt.

Entre le décès et la cérémonie funéraire, il peut s'écouler plusieurs jours qui donnent lieu à des veillées et des festivités qui durent en moyenne trois jours et rassemblent la famille du défunt et les villageois. Les veillées ont pour but d'apaiser l'esprit du défunt et de préparer sa vie après la mort. La famille offre des collations aux personnes présentes et propose des divertissements. La veillée nocturne organisée pour le jeune homme et celle pour l'homme âgé comportaient beaucoup de points communs.

« Le lendemain de la mort de Romiti, sa sœur organise une veillée sur un terrain situé aux abords de sa maison. Je m'y suis rendue en compagnie de Nat, de sa sœur cadette et des voisines. Nat a préparé quelques centaines de bahts qu'elle remet à la sœur du défunt pour l'aider à couvrir les frais engendrés par la veillée.

Sur le terrain situé près de la maison de la sœur du défunt, l'électricité a été installée pour éclairer les personnes présentes et alimenter la télévision qui a été installée à l'extérieur. Plusieurs personnes sont assises en cercle et jouent à des jeux d'argent.

Hommes et femmes misent des centaines de bahts sur l'image d'un tigre ou d'un éléphant puis lancent les dés. Les gagnant remportent la mise. D'autres personnes sont installées sur des nattes et regardent le programme diffusé sur le petit écran. Un peu plus loin un groupe chante en karen et prépare un jeu traditionnel avec un plateau en osier sur lequel est tracé un dessin. La famille, aidée de voisins, prépare des boissons et de la nourriture qui sont distribuées aux invités.

Sur le terrain, deux petites maisons en bambou et en carton, d'une cinquantaine de centimètres de haut, ont été dressées. La première symbolise la maison du mort où il mange et où il dort, et la seconde un grenier à riz. A côté sont érigés deux troncs en bambou, figurant des « arbres ». Sur le premier « arbre », décoré de fleurs en papier, sont accrochés des « cadeaux » pour le mort : un sarong et plusieurs sacs karen qui ont été lacérés. Sur l'autre « arbre », surmonté d'un parapluie, sont suspendus les vêtements karen de la sœur aînée du défunt, qu'elle récupérera après les funérailles. Au pied de ces « arbres », des bougies ont été déposées ainsi que des offrandes de boisson et de nourriture. Les vêtements du mort, karen et non-karen, ont été rassemblés dans des sacs au pied de l'arbre et ils seront détruits dans la suite de la cérémonie. Des groupes de femmes et d'hommes chantent près de ces « arbres » (voir annexe n°55) ».

Les villageois croient que les chants et les rires des personnes présentes peuvent apaiser l'esprit du défunt. Ils cherchent à cacher leur tristesse pour que le défunt ne s'attarde pas au village. Pour que la veillée soit réussie, la famille invite donc le plus grand nombre de personnes possible et organise plusieurs activités. Les invités doivent être nombreux, et joyeux, pour honorer la personne décédée et apaiser son esprit. Les professionnels qui proposent des jeux d'argent ont appris, par le bouche à oreille, qu'une veillée avait lieu et sont venus animer la soirée. La famille prépare des collations pour les invités, puis la télévision est allumée et diffuse des films toute la nuit. Les anciens du village apprennent aux plus jeunes les chants traditionnels.

« Le soir de la veillée mortuaire du vieil homme, dans la maison du mort, des personnes vêtues de vêtements karen attendaient dans la maison. Ils étaient venus, à la demande des anciens, pour chanter des chants traditionnels. Les jeunes gens, séparés en chœurs masculins et féminins, notaient les paroles des chants car ils ne les connaissaient pas par cœur. Ils attendent que les anciens leur indiquent le moment propice aux chants. ».

Lors de la veillée du jeune Romiti, les anciens jouaient à un jeu traditionnel.

« Un plateau de bambou est posé sur l'envers. On y a tracé une ligne de bas en haut sur la hauteur du plateau, deux cercles sur le bas de cette ligne et deux diagonales partant de la ligne centrale vers le haut du plateau. Chaque ligne sur le haut du plateau se termine par trois petits traits. Le dessin ressemble à celui d'un arbre. A chaque extrémité on dépose une noix d'arec. Une bougie est posée, successivement, sur chaque cercle, à l'intersection des lignes puis à chaque extrémité. Les noix d'arec sont regroupées par trois puis déplacées à l'intersection des lignes. Pour terminer on fait descendre l'ensemble des noix sur les deux cercles. Chaque étape du jeu est ponctuée par une petite chanson en karen. ».

En dehors des veillées, d'autres jeux peuvent être organisés pour honorer les morts.

« Un après-midi on m'a conduit à la maison d'un vieil homme qui venait de mourir. Devant l'habitation des villageois jouaient à un jeu traditionnel avec des bambous. Dix jeunes gens étaient alignés, accroupis, face à face. Deux par deux ils tenaient dans leurs mains deux longs bambous qu'ils entrechoquaient en cadence. Ils frappaient deux fois de suite les bambous tenus dans leurs mains contre ceux posés au sol, puis une seule fois les deux bambous entre leurs mains. Sur ce rythme des jeunes garçons devaient sauter entre les bambous sans se faire coincer les pieds. L'un des garçons, parmi ceux qui sautaient, était habillé d'un costume de femme une tunique sombre portée sur l'envers, un sarong rouge et une coiffe, et portait sur l'épaule un panier en osier et à la main une époussette. ».

Selon Nat cette cérémonie, que je n'ai observé que pour l'homme âgé, est réservée aux personnes considérées comme « ancêtres ». Ce défunt, âgé de soixante-quinze ans, était plusieurs fois père et grand-père, à la différence du jeune homme de dix-neuf ans qui n'avait pas encore fondé de famille.

Veiller à la vie après la mort

Lors des veillées mortuaires il convient de préparer des objets destinés au défunt. A chaque fois j'ai vu deux petites répliques de maisons en bambou, décorées de papiers colorés, représentant la maison du mort et un grenier à grains. De cette manière, le défunt aura un lieu où dormir, et le grenier à riz lui assurera de la nourriture dans la mort. Nourri et logé, le mort à

également besoin de vêtement, rappelons le, il part le sac sur l'épaule. Sur les deux troncs dressés sur le terrain, des vêtements et des sacs ont été accrochés. Sur le premier, les vêtements neufs du mort ont été lacérés, *nyax*, ils lui sont destinés. Sur le second les vêtements karen appartiennent à la famille du défunt mais n'ont jamais été portés. Ils sont destinés à représenter la famille, qui les récupérera à la fin du deuil. Au pied de ces troncs, se trouvaient des sacs, ou des paniers, où étaient rassemblés les vieux vêtements du mort, les vêtements occidentaux et karen. Des offrandes de nourritures et des bougies étaient déposées près de ces vêtements.

Les vêtements portés durant la vie seront brûlés avec les vêtements neufs lacérés, *nyax*, accrochés au tronc en bambou, en même temps que le corps du défunt. Cette lacération peut s'apparenter à une sorte de « dé-tissage » du vêtement. Le défunt abandonne d'une part les vêtements qui ne lui sont plus utiles, et de l'autre acquiert des vêtements neufs pour sa nouvelle vie. Les Karen croient qu'une fois incinérés, les morts ne possèdent plus de vêtements, c'est pourquoi ils lui offrent des vêtements neufs. Cependant, « *un mort ne peut pas porter de vêtements en bon état* » ils sont donc lacérés pour pouvoir être portés dans la vie après la mort. Cette explication m'a été donnée à la veillée funéraire du jeune Romiti. Cette coutume m'a été relatée par d'autres personnes du village bien qu'elle ne soit pas pratiquée par tous. A Cho Lo Tai, Siriporn m'a expliqué que « *quand on meurt, on déchire les vêtements que le mort portait, et quelques-uns que le mort gardait. Le reste est donné aux parents, aux frères et sœurs et aux enfants.* ».

Les vêtements offerts à l'homme âgé n'avaient pas été lacérés car sa famille avait des croyances différentes. Malgré les différences de croyances sur la vie du mort après son décès, il faut noter que le corps du défunt et ses vêtements subissent le même traitement, l'incinération. Après sa mort, le défunt démarre une nouvelle vie paré de nouveaux vêtements offerts par sa famille. Les petites maisons ne seront pas brûlées, mais les adultes de la famille les apporteront au cimetière, au même endroit que les cendres du défunt.

Préparer sa mort

La mort, comme le mariage, est un événement qui se prépare. Nous avons vu à propos de la gestion des garde-robes que des vêtements sont mis de côté spécifiquement à cet usage. Si rien n'a été prévu, les vêtements sont choisis parmi les vêtements stockés, et subiront le même traitement que le corps du défunt. Le reste des vêtements stockés est partagé entre les enfants et les petits enfants.

Pa O Ti, à Cho Lo Tai, m'a raconté la mort de son mari.

« Quand il est mort il portait un sarong karen, mais elle n'avait pas assez d'argent pour acheter une tunique neuve alors elle l'a habillé d'une chemise occidentale. Elle n'avait pas le temps de tisser car elle devait planter du riz, elle n'a donc jamais tissé de tunique ni de sarong. ».

Elle n'avait alors pas préparé cet événement car elle était jeune. En vieillissant elle a commencé à préparer ses propres funérailles. Elle a mis plusieurs vêtements de côté, dont une couverture qu'elle conservait pour y être enveloppée. Nat a choisi dans les vêtements stockés par sa grand-mère une tunique et un sarong neuf pour l'habiller lors de son dernier voyage.

A Ban Khun Pae les femmes ne se contentent pas de préparer des vêtements pour leurs funérailles, mais aussi des présents pour leurs époux. En effet, elles tissent des vêtements karen à destination de leur conjoint défunt, pour leur offrir dans l'au-delà. Cette coutume est partagée par plusieurs femmes du village. Mobu raconte que selon la coutume :

« quand elle mourra elle sera enveloppée dans une couverture en coton qu'elle a elle-même tissée. Elle apportera à son époux défunt une tunique, un sac et une couverture karen ainsi qu'un pantalon. En retour son mari lui offrira une tunique, un sarong, un sac et une couverture karen. ».

Supala précise que *« la femme est toujours enterrée avec une tunique pour son mari, qu'il soit déjà mort ou non. »*. Kula, âgée de quarante-six ans, a prévu de tisser ces vêtements pour elle et pour son mari dans trois ans. En effet, ce n'est qu'à partir d'un certain âge que l'on se préoccupe de préparer sa mort.

Mariage, Funérailles et Nouvel-An

Le mariage et les funérailles représentent des moments importants du cycle de vie des personnes dans lesquels on note un changement d'états : de célibataire à marié, de vivant à mort. Ces rites de passage sont marqués par un changement de vêtements. Il n'existe pas à proprement parler de vêtements de mariage ni de vêtements mortuaires chez les Karen. La transition est marquée par l'abandon des vêtements karen portés jusqu'alors et représentatifs de leur état précédent, et l'adoption de vêtements neufs conformes à leur nouvel état. De la même manière que les jeunes mariés abandonnent leurs vêtements de célibataires, les morts abandonnent les

vêtements qu'ils ont porté de leur vivant. Ces vêtements, « actifs », marqueur d'un état révolu, ne doivent plus être utilisés. Si autrefois on constatait une pratique commune de destruction du vêtement « actif » pour ces deux événements, aujourd'hui les vêtements ayant été portés par les jeunes mariés peuvent être, soit transmis, comme c'est le cas à Cho Lo Tai, soit incinérés, comme on me l'a rapporté à Ban Khun Pae. Les vêtements « actifs » des défunts subissent le même traitement que le corps des défunts. En revanche, les vêtements « inactifs », offerts aux défunts pour pouvoir être portés dans l'au-delà, seront lacérés avant d'être eux aussi détruits, car les morts ne peuvent pas porter de vêtements semblables à ceux des vivants. Cette lacération des vêtements du défunt peut s'apparenter à un dé-tissage, une déconstruction du vêtement karen, et donc de la personne décédée. On constate, dans une certaine mesure, une attitude comparable à la destruction de la maison après la mort de la femme à laquelle elle appartenait.

De la même manière que les jeunes époux sont dépourvus de vêtements karen, puisqu'ils ont été transmis ou incinérés, les défunts ne possèdent plus, eux non plus, aucun vêtements karen. Ils doivent donc revêtir des vêtements neufs, pour se présenter en tant que personne mariée ou défunte. La fabrication et l'achat de ces vêtements peut s'étaler sur plusieurs années. Les femmes, mères et grand-mères, extraient de leur garde-robe des vêtements « inactifs » qu'elles ont stocké en prévision des mariages et des funérailles à venir. Le plus souvent les vêtements portés par les hommes au jour de leur mariage et de leurs funérailles ont été tissés spécialement par leur épouse, dans l'attente de cet événement. Mais il ne s'agit pas là de vêtements spécifiques au mariage ou de vêtements funéraires puisqu'ils continueront à être portés en dehors de cette cérémonie. La femme tisse les vêtements qu'elle emportera dans l'au-delà, pour elle et son conjoint, comme elle l'a fait au moment du mariage. Dans les deux cas la femme doit pourvoir aux besoins vestimentaires de sa famille, en commençant par ceux de son époux. Les cérémonies de mariage et les cérémonies funéraires mettent en exergue des parallélismes dans le rapport aux vêtements dans la vie maritale et dans la vie dans l'au-delà. C'est bien une seconde vie, qui s'appuie sur des codes vestimentaires appliqués pendant la vie terrestre, qui débute après la mort. Mais, contrairement au mariage, où la forme du vêtement de femme mariée est différente de celle du vêtement de célibataire, la forme du vêtement du mort est identique à celle du vêtement du vivant et c'est l'intégrité du vêtement qui est remise en cause par la lacération.

La fête annuelle de *Songkran* s'inscrit dans une toute autre dynamique, il s'agit de la continuité des générations et de l'histoire du village, les anciens sont ici privilégiés. Par leurs offrandes et le port du vêtement karen, les familles reconnaissent l'autorité et la sagesse des

anciens, et s'inscrivent dans une continuité de la tradition. Au fil des ans les générations se succèdent faisant que ceux qui préparaient les offrandes deviennent ceux qui les reçoivent. Cette continuité s'inscrit au-delà des générations de vivants, puisque l'ensemble des villageois se déplace sur le lieu sacré du village dédié aux ancêtres. Ils reproduisent les gestes et les paroles transmis de génération en génération. La préparation de cette fête et l'entretien du sanctuaire confortent la dimension générationnelle constitutive du village.

Le port du vêtement karen pour les cérémonies marquantes de la vie des Karen, traduit leur attachement à la tradition et le respect voué aux anciens. Au sein du village karen, le port du vêtement karen lors de ces temps forts régule les relations et permet de s'y positionner. D'autre part, les dons de vêtements renforcent les liens entre les générations au sein de la famille, du foyer et du village. Les vêtements présents dans la garde-robe sont de constants rappels de leur provenance, et des liens que l'on entretient avec les personnes, les familles qui les ont offerts, voire tissés. Cette circulation des vêtements vient marquer les relations, et les obligations réciproques entre les membres de la communauté.

CONCLUSION

Il convient à présent de conclure, de retordre les franges de mon travail en quelque sorte, comme les femmes karen retordent celles de leurs tuniques pour les terminer. Je parle ici, bien entendu, des « franges structurales », formées par les fils de chaîne qui forment la trame du vêtement. Je reviendrai sur la trame du « monde karen », ce qui le structure et le définit : les éléments inaliénables qui le distinguent comme karen, en lui-même et par comparaison aux influences extérieures. Je rappellerai la manière dont ces éléments structurants du monde karen s'inscrivent dans la mise en œuvre du vêtement et dans le choix des décors. Les différentes techniques : filage, tissage, teinture et broderie travaillent la fibre, comme le « monde karen » travaille les êtres pour leur permettre d'accéder au statut de femme et d'homme adulte, de parents, de grands-parents et d'ancêtres. La place de la femme karen est aussi importante dans le processus de tissage du vêtement, que dans la création et la perpétuation du tissu social au sein de la famille, du village et du groupe et, nous l'avons vu les deux sont liées.

Une approche globale du vêtement pour une introduction au monde karen

Par la comparaison de deux villages karen du nord de la Thaïlande, je me suis efforcée de montrer la complexité de la situation des Karen installés en Thaïlande. A travers les deux modèles sociaux, culturels et économiques que représentent les villages de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai, j'ai cherché à comprendre les fondements et les transformations du « monde karen », et les liens qu'il entretient avec les populations dominantes et les « groupes montagnards » avec lesquels il partage un espace géographique commun. Dans cette étude j'ai eu à cœur d'envisager le vêtement karen comme « fait social total », cette perspective a été l'axe principal de ma recherche. J'ai voulu traiter le vêtement karen dans sa globalité : croiser les approches technologiques, sociales et culturelles était, pour moi, l'unique façon de replacer l'humain au centre de mon étude et de proposer une vision anthropologique du vêtement. Cette approche de la société karen, par la fabrication et l'usage des vêtements au quotidien et en contexte cérémoniel m'a permis de retracer le parcours de vie de ces vêtements. En effet, le vêtement karen n'est pas uniquement un entrecroisement de fils, une étoffe mise en forme, le vêtement karen est un langage qui nous parle à la fois de celle qui l'a réalisé et de celui, ou celle, qui le porte. Mais son discours porte au-delà du vêtement personnel, individuel, il s'inscrit dans des parcours de vie et dans un système vestimentaire qui reflètent le fonctionnement du « monde

karen ». Parler du vêtement karen était donc une entrée privilégiée pour parler des Karen eux-mêmes.

Bien que l'idéal du gouvernement thaïlandais soit de présenter une société homogène partageant une langue et des valeurs communes, il met en valeur l'originalité des « groupes montagnards », particulièrement sur le plan vestimentaire, et en fait un argument touristique pour le nord du pays. Si les « groupes montagnards » partagent un certain nombre de traits communs ; il existe des disparités historiques, écologiques, religieuses et culturelles entre eux et au sein de chaque groupe. Les particularismes de ces groupes ont conduit les *tai* à tenir les « montagnards » à l'écart du reste de la société, les considérant comme des étrangers, des « sauvages ». Le processus de « thaïsation » initié par le gouvernement a, dans de nombreux endroits, réduit ces spécificités à des particularismes régionaux, en faisant même des atouts économiques et touristiques pour la région. L'urbanisation, le désenclavement des villages ainsi que la scolarisation systématique des enfants de nationalité thaïlandaise vise à intégrer ces populations. L'intégration progressive des *Chao Khao* à la société thaïlandaise, et parallèlement le rejet des populations en situation illégale hors du territoire, uniformisent progressivement les situations et les statuts des Karen thaïlandais. Les nouvelles générations sont chaque jour davantage confrontées au « monde non-karen » et évoluent entre l'affirmation de leur appartenance à un groupe minoritaire et la volonté d'être des citoyens thaïlandais, deux situations qui peuvent parfois être contradictoire. L'ancrage des familles dans un même village, assuré par l'uxorilocalité au mariage, et le très faible apport de populations exogènes au groupe karen, entretient une quasi-exclusivité du « monde karen » au sein du village. L'ouverture au « monde non-karen » et la mise en place de liens durables hors du village a entraîné différents degrés d'attachement à la société thaïlandaise. Les Karen se cherchent une place dans un monde qui ne leur reconnaît pas toujours une nationalité thaïlandaise ou birmane, certains étant même apatrides. Toutefois ils ne souhaitent pas non plus gommer totalement leur appartenance à un groupe ethnique, à un village. Ils cherchent un « entre-deux », à mi-chemin entre le « monde karen » et des mondes « non-karen ». Eux-mêmes se définissent, la plupart du temps comme Karen en premier lieu. Ces différentes attitudes se retrouvent à la fois dans le vêtement lui-même et dans la manière dont il est porté.

L'évolution de la société thaïlandaise, et plus généralement du Sud-est asiatique a transformé la vie des populations minoritaires et montagnardes, les incitant à s'ouvrir davantage encore au monde extérieur. L'agrégation des Karen au « monde non-karen » s'est faite à plusieurs niveaux, et notamment à travers leurs pratiques vestimentaires. Aujourd'hui le

vêtement karen n'est plus le seul vêtement des Karen ; porter le vêtement karen est donc un choix, et non plus une contrainte. Tisser, acheter et porter un vêtement karen est une manière de se positionner, à la fois par rapport au « monde karen » et au « monde non-karen ». Dans cette perspective, au fil de cette recherche plusieurs profils de Karen ont émergé, montrant tour à tour leur souci de s'inscrire dans la continuité, ou de prendre de la distance. La notion « d'identité » karen est souvent circonscrite aux limites du village et de la famille. Avant d'être des Karen, les villageois avec qui j'ai travaillé habitent Ban Khun Pae ou Cho Lo Tai. Ils ne revendiquent pas l'appartenance à une nation ou à un « peuple karen », contrairement à ceux vivant en Birmanie. Toutefois, ils se reconnaissent en tant que membres du groupe karen. De même que deux Karen *sgaw* et *pwo*, se comprennent malgré les variantes linguistiques, leurs vêtements ont de grandes similitudes. Au sein du groupe *sgaw*, des fabrications spécifiques telles les décors de graines de la région de Chiang Mai, ont une diffusion qui dépasse leur aire de production. Ainsi un village éloigné comme celui de Cho Lo Tai connaît ces productions et les importe.

L'ethnographie des villages de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai confirme les différences entre les groupes karen issus de vagues de migrations successives, annoncées par les recherches documentaires. A travers ces deux exemples on comprend qu'être Karen aujourd'hui en Thaïlande est une situation complexe qui peut être vécue de multiples façons. Les villageois de Ban Khun Pae sont reconnus, de manière homogène, comme des thaïlandais à part entière, avec leurs particularismes régionaux, au même titre que leurs voisins non-karen. Ils sont attachés à la terre qui les nourrit depuis plusieurs générations. En contraste, la population de Cho Lo Tai est beaucoup plus diversifiée, influencée à la fois par les *tai* et les birmans. Deux cultures entre lesquelles elle est inévitablement tiraillée. Les migrations successives ont fait cohabiter au sein d'un même village des nationalités et des manières de vivre différentes. A l'échelle nationale, l'ouverture au « monde thaïlandais » confronte les jeunes générations à des situations nouvelles. Les jeunes gens sont poussés à s'aventurer hors du « monde karen », vers le « monde thaïlandais », le « monde birman », ou même des mondes plus lointains. Être Karen aujourd'hui est le résultat de compromis et d'adaptation aux cultures karen, *tai* et birmane. Les jeunes gens karen créent de nouvelles manières d'être au monde, de vivre et s'affirmer en tant que Karen et thaïlandais, voire birman, dans leur village et en dehors. Ces choix de vie ont des répercussions jusque dans les plus infimes détails de leur vie, notamment à travers leurs choix vestimentaires.

Des vêtements structurés par des fondamentaux de la société

La valeur esthétique et la technicité des vêtements des « groupes montagnards » a toujours éveillé l'intérêt des touristes et des ethnologues et est, encore aujourd'hui, perçu par une majorité de thaïlandais comme une curiosité folklorique. Cet « exotisme », exploité par les musées et utilisé comme argument commercial, renforce l'attrait touristique du pays. Cependant l'image affichée par les offices de tourisme et les institutions est souvent éloignée de la réalité vécue par les Karen eux-mêmes. Pour mieux comprendre celle-ci, mon ethnographie du système vestimentaire karen s'est intéressée à la fois à la production, à la structure du vêtement, à la composition des garde-robes et aux occasions de port du vêtement. La plupart des vêtements karen sont issus d'une production domestique qui couvre des besoins familiaux. Jusqu'à leur mise en service les vêtements sont stockés dans les garde-robes des femmes qui les ont tissés ou achetés. Les inventaires menés dans plusieurs foyers de Ban Khun Pae et Cho Lo Tai m'ont donné un accès privilégié aux vêtements. J'ai observé la trame du vêtement, analysé les techniques mises en œuvre pour sa réalisation, et écouté la manière dont les Karen eux-mêmes les désignent. Le recoupement de l'ensemble de ces données m'a permis de faire émerger les éléments structurants du vêtement karen.

Les noms qu'utilisent les Karen pour désigner leurs vêtements ; *hsei wa, hsei gauz, hsei bef, hsei plo, nif, hkof hpef kif, htep*, informent sur leurs propriétaires et les rattachent à une catégorie de personnes, en fonction du genre ou du statut matrimonial. Dans ma typologie j'utilise les critères descriptifs : la forme, la longueur, le mode de production, le décor et la couleur, qui s'appuient sur les processus techniques de tissage et de réalisation des décors, afin de créer mes propres catégories qui recourent celles des Karen. Chez les Karen, la maîtrise du tissage est primordiale car il crée à la fois le tissu, les décors et le vêtement. Les autres procédés décoratifs, teinture, ikat et broderie, interviennent en amont ou en aval du tissage dans la chaîne opératoire de réalisation du vêtement. Les modes de production des étapes techniques, et particulièrement du tissage, sur métier à dossière ou semi-industriel, ont permis de faire émerger les éléments structurants du vêtement karen. Le sens du tissage, ainsi que la couleur de fond du vêtement, revêtent un sens tout particulier dans l'attribution d'un genre au vêtement. Les vêtements à décors de chaîne sont masculins et ceux à décors de trame féminins, et une fois portés, les vêtements des hommes se caractérisent par des décors verticaux et ceux des femmes par des décors horizontaux. Les teintes appliquées aux fonds des vêtements genrifient également le vêtement, les couleurs rouges sont associées aux vêtements masculins et les couleurs sombres aux vêtements féminins. La différence entre l'enfant et l'adulte, plus particulièrement chez les

femmes, recoupe le statut matrimonial et s'inscrit dans le tissu par des procédés techniques. La longueur de la tunique et les techniques décoratives employées distinguent les jeunes filles célibataires des femmes mariées. Les premières portent des tuniques longues dont les fibres du fond du vêtement ne sont pas teintées, les secondes, mariées, portent des tuniques courtes décorées par la teinture, le tissage et la broderie. L'usage des sarongs, décorés d'ikat, spécifie lui aussi l'état de femme mariée. On voit à travers le vêtement que le mariage et la parentalité marquent davantage la femme que l'homme. Les vêtements féminins sont des vêtements complexes, où l'accumulation des techniques marque le caractère procréatif de la femme. L'approche à la fois qualitative et quantitative de l'étude, par le croisement des données récoltées lors des entretiens et des inventaires, m'a permis d'illustrer les imbrications entre les significations non verbales du vêtement et les significations verbales des discours. Le vêtement karen s'inscrit dans un système vestimentaire codifié, axé sur la disponibilité au mariage et la continuité des générations. Ces règles sont confortées par leur récurrence dans un grand nombre de garde-robes et dans deux villages différents, et la faible proportion d'exceptions dans un corpus important. On retrouve dans le discours des Karen, et dans leurs représentations du monde, des explications des choix technologiques de réalisation du vêtement, notamment à travers le tissage. Au delà de l'étude technique, la comparaison du vêtement karen aux vêtements des *Chao Khao*, des *Tai* et des Birmans m'a permis d'esquisser les particularismes de chaque groupe et d'évoquer les influences réciproques dans cette aire géographique. Le vêtement karen actuel a été influencé par les contacts répétés avec les populations dominantes *tai* et birmanes, mais aussi par des pratiques, des représentations et des discours internes à chaque village. J'ai défini le vêtement karen comme un « système sémiotique » utilisant quatre « vestèmes » principaux qui sont : la forme droite de la tunique ; la distinction matrimoniale apportée par la longueur des tuniques féminines ; l'orientation des décors portés, verticaux pour les hommes et horizontaux pour les femmes ; une attribution genrée des couleurs ; et une analogie entre le traitement reçu par le vêtement et la manière dont la personne qui le porte a été « travaillée » par le « monde karen ». Ce « système sémiotique » peut être considéré comme une sorte de « signature ethnique », distinguant le vêtement karen de celui de ses voisins.

Les vêtements tissés par les femmes respectent les règles explicites et implicites en vigueur dans le village. Le processus technique d'élaboration du vêtement karen contraint la tisserande à penser le vêtement en fonction du destinataire. Les caractéristiques majeures du vêtement – le sens du tissage, les décors et la couleur – sont déterminées dès l'ourdissage. La

tisserande fait des choix dans son répertoire décoratif, ou en crée de nouveaux, générant un modèle unique, individualisé, presque « une seconde peau ». Cette identification de la personne à son vêtement est renforcée par la non-transmission du vêtement karen qui est particulièrement manifeste dans les cérémonies de mariages et les funérailles. Dans le monde karen les femmes assument l'approvisionnement, l'entretien et la perpétuation de leur garde-robe et de celle des membres du foyer. A travers les vêtements qu'elles tissent, les femmes respectent les codes vestimentaires qui leurs ont été transmis par leurs aînées, et qu'elle transmettront à leurs filles, elles perpétuent un savoir-faire textile, associé à un territoire, leur village.

Les vêtements karen : des marqueurs de vies

L'étude de la vie du vêtement, de sa conception à sa disparition, met en évidence ce qui ne ressort pas des études préalables. Cette approche révèle ce que les Karen ne formalisent pas et nous parle de la société toute entière, du rôle des femmes dans la conception et la gestion des garde-robes et donc, de leurs place centrale dans le foyer ; des changements de statuts marqués par un changement formel du vêtement de la femme lors du mariage ; de la disparition des vêtements « actifs » et de l'adoption de vêtements neufs pour le mariage et les funérailles. Mon travail a fait émerger les fondements de ce système, et permet de comprendre les mécanismes de conservation et de renouvellement du vêtement karen. On retrouve à travers la langue un processus similaire de mise en évidence du changement de statut. Les termes d'adresse changent au moment du mariage et à la naissance du premier enfant, pour les époux, les parents et les grands-parents. La transformation du vêtement de la femme qui devient mère n'a pas pu être mise en évidence dans cette étude, mais elle est appuyée par ce changement linguistique. D'autres signes confortent l'importance du changement d'état pour les Karen, tels la destruction de la maison de la femme défunte. La connaissance et la compréhension de ce système, propre au monde karen, permet d'envisager les transformations du vêtement karen, sa confrontation au monde moderne et aux mécanismes de la mode.

Les vêtements karen sont principalement portés au cours des événements cérémoniels. Les mariages comme les funérailles et les célébrations de Nouvel-An engendrent des mouvements de population, dont une partie importante est extérieure au village. Le port du vêtement karen à cette occasion est à la fois un moyen de marquer son appartenance au groupe, son respect vis à vis des anciens et d'indiquer sa disponibilité au mariage. Le système vestimentaire karen joue ici un rôle central. Il rend visible les unions possibles, et celles qui sont proscrites, notamment pour les personnes extérieures au village. Cette circulation des personnes

s'accompagne, lors des événements cérémoniels, d'une circulation des textiles, portés et offerts. Les vêtements portés au cours des cérémonies inspirent les tisserandes, de même que l'échange de cadeaux, à l'occasion du mariage, permettent l'introduction de vêtements et de décors extérieurs au village.

Les anciens sont la mémoire de la communauté, et ils perpétuent la vie cérémonielle du village. C'est auprès d'eux que les nouvelles générations apprennent l'histoire, les gestes et les paroles cérémonielles, en un mot, la manière d'être Karen. Cette transmission des savoirs intervient de façon informelle au cours des événements cérémoniels et dans la vie quotidienne. Les cérémonies, et particulièrement celle de *Songkran*, sont des événements qui fixent à la fois le rôle de « référent » des anciens, participent aux transmissions et renforcent les relations intergénérationnelles. Les offrandes marquent le respect dû aux anciens, qui répondent par des bénédictions pour l'avenir, soulignant une fois encore les enchaînements générationnels. La continuité et la succession des générations sont au centre des préoccupations des Karen qui mettent en avant dans ces dynamiques la disponibilité des femmes au mariage.

Du village au vêtement, une inscription dans la lignée maternelle

L'uxorilocalité au mariage et l'intégration du nouveau couple au foyer des parents de la femme indiquent une volonté des Karen de s'inscrire dans une ligne maternelle. Traditionnellement, la femme est intimement liée au village qui l'a vu naître ; elle y a grandi, et y demeure une fois mariée. Elle joue un rôle déterminant dans la perpétuation de la famille, des maisons et donc du village. Les mères et surtout les grand-mères participent à l'éducation des enfants et à la transmission des savoirs, entre autre, des bases du tissage. Dans la maison maternelle, la cohabitation temporaire des générations, induite par le mariage, jusqu'à l'arrivée d'un nouveau couple d'enfants mariés, permet à la fois aux jeunes parents de préparer leur avenir familial et d'amorcer un processus de transmission en une forme de tuilage générationnel. Ces formes de relations intergénérationnelles sont au cœur de la vie du village. La transmission du répertoire décoratif se fait en ligne maternelle au sein du village, et est enrichi par des éléments extérieurs, acquis par l'échange de cadeaux.

Tombé en désuétude et transformé, quel avenir pour le vêtement karen ?

De plus en plus de Karen étudient et travaillent en dehors de leur village. Les femmes elles aussi sont touchées par ce phénomène, ce qui a des répercussions sur le tissage et les

habitudes vestimentaires. Bien que les femmes tissent moins que par le passé, la transmission des règles vestimentaires se fait par un choix respectueux des traditions lors des achats. Alors que les productions semi-industrielles soient disponibles et moins chères, la plus grande partie des vêtements achetés sont tissés de manière traditionnelle, avec des coûts plus élevés, ce qui montre bien la force de la transmission et indique que le choix vestimentaire n'est pas une question économique. Parallèlement à la pérennité du vêtement karen, j'ai constaté l'émergence d'un nouveau type de vêtement, les tuniques courtes colorées. De même qu'il n'existe pas de mot pour désigner les « jeunes célibataires actifs », qui ne sont plus des enfants, mais pas encore des adultes reconnus socialement, il n'existe pas, dans les représentations karen « traditionnelles » de vêtements qui correspondent à ce statut. La création des tuniques courtes colorées, très prisées des jeunes filles célibataires actives, est donc une création qui vient répondre à un besoin nouveau. Ce vêtement leur permet de marquer leur attachement au groupe karen, sans trop subir les contraintes vestimentaires qui y sont attachées. Cependant, si ce vêtement est toléré dans la vie quotidienne, dans un cadre cérémoniel plus formel les femmes reviennent au vêtement prescrit par la tradition. J'ai constaté aussi, des phénomènes d'habillement comme « personnalisation », évoqués par Barthes, qui se caractérisent par un changement de forme et d'usage. D'une part, l'association de vêtements karen et non-karen transforme la silhouette et l'image des Karen. D'autre part, l'usage et la confrontation au monde karen induisent des adaptations formelles du vêtement telles le remplacement du nouage du sarong par une ceinture élastique ou une fermeture éclair. J'ai également recensé quelques vêtements coupés, fabriqués dans des « tissus karen ». De par leur marginalité ces adaptations restent aujourd'hui un phénomène d'habillement.

Les tisserandes et les usagers du vestiaire karen ont développé, chacun à leur manière, des stratégies vestimentaires pour concilier leur attachement au « monde karen » tout en s'adaptant au « monde non-karen ». Trois tendances principales se détachent parmi les porteurs du vêtement karen. La première regroupe ceux pour qui le vêtement karen est un élément du vestiaire courant, la seconde ceux pour qui le vêtement karen est devenu un « vêtement de fête », et la troisième ceux qui revendiquent le vêtement karen comme « vêtement identitaire ». Ces usages ne s'excluent pas l'un l'autre, et varient selon les contextes.

Le choix des vêtements d'une personne se rapporte au contexte dans lequel elle évolue. Les raisons invoquées pour le choix de le porter ou non, touchent à l'image renvoyée aux « non-karen » mais aussi à l'absence de praticité du vêtement, comme le sarong qui glisse facilement. Si certaines personnes ont procédé à des aménagements dans leur tenue, je constate d'une

manière générale que ceux qui sont les plus enclins à porter le vêtement karen au quotidien sont ceux évoluant dans un contexte karen. Les femmes sont celles qui portent le plus le vêtement karen au quotidien, non pas tant en raison de leur genre, mais parce que ce sont souvent elles qui restent au village, la dichotomie intérieur / extérieur du village étant très marquée. Pour les Karen qui sont confrontés au monde « non-karen » dans le contexte du travail ou de l'école, on constate notamment le passage d'un vêtement karen usuel et individualisé, à un vêtement karen simplifié et générique. Cette transformation de l'usage du vêtement, qui touche peu à sa forme, modifie le rapport au vêtement. Aujourd'hui le vêtement non-karen est un outil d'intégration au monde *tai*, alors la tenue karen est souvent réduite au seul sac karen.

On retrouve cette tension entre volonté d'intégration et affirmation de son appartenance au groupe karen dans les propositions textiles des ateliers semi professionnels. Ils fabriquent des tissus inspirés de ceux des villageois mais aux décors simplifiés, et des vêtements aux patrons occidentaux. En changeant légèrement la forme, les décors et les couleurs de la tunique, les ateliers cherchent à la rendre plus jeune et plus attractive. Ils proposent également des vêtements et accessoires occidentaux d'inspiration karen, tels des housses de portable. Ces propositions offrent une alternative intéressante aux jeunes gens qui ne parviennent pas à se positionner dans le « monde karen ». Mais ces mêmes vêtements novateurs sont exclus des événements cérémoniels au cours desquels le respect de la tradition karen est requis. Ces nouveaux vêtements karen ne se substituent pas à ceux normés et codifiés qui régissent le vestiaire karen. Ces codes étant connus par les Karen et s'appliquant uniquement à l'intérieur du groupe, le vêtement karen peut ainsi être transformé s'il a pour but de s'adresser à un public « non-karen ». On retrouve cette tendance « folklorique » dans les vêtements vendus sur les marchés touristiques, et dans les manifestations *tai*, telle la fête des fleurs de Chiang Mai. Dans ce cadre, le gouvernement thaïlandais, les organisations de développement et les institutions religieuses ont souvent cherché à renforcer l'identité des « groupes ethniques » à travers leur langue et leur vêtement. Ces injonctions extérieures à porter le vêtement karen, à l'école, à l'église et lors des manifestations nationales ont souvent montré une image biaisée du vêtement karen. Le monde « non-karen » a généré un vêtement karen « artificiel » ne répondant pas aux règles édictées par les Karen eux-mêmes. Et on voit bien que ces vêtements novateurs, s'ils sont effectivement conservés dans les garde-robes, ne sont pas portés dans le village.

Le discours des Karen, et les règles implicites qui ressortent de l'étude des garde-robes montrent l'existence d'une cohérence globale entre le vestiaire karen et le monde karen. Celle-ci porte surtout sur la distinction homme / femme et la continuité des générations. Malgré la liberté

existant dans le vocabulaire décoratif, et les évolutions techniques offertes par les ateliers de tissage, il y a peu de dérogations aux règles. Ce respect de la tradition se retrouve surtout dans les attitudes vestimentaires en contexte cérémoniel. Dans ces circonstances, l'affirmation des individualités, possibles au quotidien, disparaît au profit d'une reconnaissance de groupe. Alors, le vêtement ne met pas en valeur une personne, mais son statut. En conclusion on peut dire que le vêtement karen nous répète de multiples façons la vision du monde karen centrée sur la continuité du groupe, par le mariage, la procréation et la succession des générations.

Le vêtement karen ne possède pas, de prime abord, les qualités esthétiques de ceux de ses voisins montagnards. Il n'est pas fabriqué à partir de matériaux onéreux comme de la soie ou des métaux, il ne requiert pas de techniques complexes, il ne demande pas un investissement de temps et d'argent qui le rendrait précieux. Il est beaucoup moins attractif que celui des autres groupes montagnards. Néanmoins, cette étude m'a permis de montrer que le vêtement karen n'était pas moins intéressant que celui de ses voisins.

Nouvelles questions autour du vêtement karen

Par une approche technologique et sémiotique, j'ai montré que les éléments structurels du vêtement karen, les vestèmes, influent à la fois sur la manière de fabriquer le vêtement et sur la manière de concevoir la personne qui le porte. Cette étude m'a permis de poser les fondements de ce qui fait d'un vêtement un vêtement karen. Mais mon ethnographie, limitée à deux villages *sgaw*, ne prétend pas s'instituer comme proposition universelle pour l'ensemble du peuple karen. Il serait intéressant de poursuivre cette étude en Thaïlande, dans d'autres villages *sgaw* pour valider mes résultats et vérifier la part des particularismes régionaux ; auprès d'autres sous-groupes, à commencer par les *pwo*, pour voir s'il existe un système vestimentaire et des vestèmes intrinsèques à l'ensemble des Karen. Les Karen de Thaïlande ne représentant que 10 % de la population totale des Karen, ce type d'étude gagnerait aussi à être poursuivie en Birmanie, où les Karen sont beaucoup plus nombreux, pour confirmer ce qui dans mon étude est de l'ordre de l'emprunt et ce qui est plus fondamentalement karen.

Mon étude du vêtement karen, fondée sur des critères technologiques, m'a permis de focaliser mon approche sur la structure du vêtement. Néanmoins, de nombreuses questions restent en suspens, notamment en ce qui concernent les décors et les motifs. J'ai limité mon étude des décors à leur caractère technique, à savoir s'ils étaient tissés ou brodés. Toutefois, le répertoire décoratif que j'ai recensé au cours des inventaires mériterait d'être approfondi. D'une

manière plus générale, je souhaiterais pouvoir « faire parler » ces décors et comprendre dans quelles mesures ils participent des représentations du monde karen. Le caractère procréatif de la femme, que j'ai décelé dans le vêtement karen, est-il souligné par les motifs tissés et brodés sur les tuniques ? Les techniques de décors du vêtement féminin ne m'ont pas permis de mettre en évidence une distinction vestimentaire relative à la naissance des enfants, comme c'est le cas dans la langue, mais une étude plus poussée des décors permettrait peut-être de suivre cette hypothèse. J'aimerais constituer une typologie fondée sur des critères technologiques et sémiotiques, dans la lignée de la première, qui prenne en compte le nom du motif, ses variantes, ses couleurs, mais aussi sa place sur le vêtement et la combinaison avec d'autres motifs. Existe-t-il des motifs spécifiques aux tuniques, d'hommes ou de femmes, aux sarongs ? Y a-t-il une logique dans leur positionnement sur le vêtement ? Une étude des motifs ne pourrait être menée à bien sans une meilleure connaissance de la langue karen afin de comprendre, au-delà du nom des motifs, la signification des symboles. Les données de cette première étude laissent entrevoir de nombreux axes de recherches dans cette direction.

J'ai mis en évidence dans ce travail le rapport presque symbiotique qu'entretiennent les Karen avec leurs vêtements karen. Ce sont des vêtements tissés pour une personne précise, et dont la matière est « travaillée » par la tisserande comme la personne est « travaillée » par la société. De plus, les vêtements subissent les mêmes rites de passage que son propriétaire, ils disparaissent au moment du mariage et sont enterrés ou incinérés pendant les funérailles et la tunique est portée à même la peau. D'autres thèmes n'ont pu être pris en compte de façon détaillée et seront l'objet de recherches ultérieures. On peut par exemple s'interroger sur le rapport des Karen à cette « seconde peau » qui enveloppe la personne. Hors du village on porte son sac karen, en bandoulière, de sorte que même avec cet élément minimal l'on est enveloppé par le « monde karen ». Les draps / couvertures karen enveloppent : les enfants en bas âge portés en bandoulière et le corps des défunts. On retrouve cette même idée d'enveloppement dans les fils de coton blancs utilisés pour confectionner des bracelets pendant les cérémonies. Cette intimité entre la fibre, le textile, le vêtement et la personne trouve un écho dans la maison qui, elle aussi, est construite pour la femme et détruite à sa mort, et qui est peu ouverte aux étrangers. On peut également trouver des similitudes dans la gestion de la garde-robe par la femme et celle du grenier à riz, qui tous deux conservent leur contenu pour les mois voire les années à venir.

Le « monde karen » comme le reste du monde est en perpétuel évolution, et les transformations du vêtement karen en sont les premiers témoins. Mais le rythme de ces changements s'est accéléré ces dernières années et la situation présentée dans ces pages n'est plus

tout à fait la même que celle que j'entrevois aujourd'hui à travers les réseaux sociaux. Les jeunes gens portent des vêtements, qui ne correspondent pas à la « structure sémiotique » que j'ai mis en évidence dans ce travail. S'agit-il d'épiphénomènes au sein de la jeunesse ou d'une nouvelle évolution du vêtement karen ? Les transformations du vêtement karen pourraient être questionnées dans la continuité de ces travaux, ou en m'intéressant davantage à la situation des Karen immigrés à l'international. Ces derniers, plus que tous autres doivent créer de nouvelles manières d'être Karen.

Cette conclusion ne fait qu'ouvrir de nouvelles questions, ce qui prouve que le vêtement karen a encore beaucoup à nous dire.

BIBLIOGRAPHIE

- ARAUD**, Charles Thomas et Pierre, 1921. *La fabrication du drap : montage et échantillonnage*, Paris, Librairie de l'enseignement technique : 272 p.
- ARCHAMBAULT**, Michèle, 1988. *Tissus royaux, tissus villageois de Thaïlande*, catalogue d'exposition, Mulhouse, Musée de l'impression sur étoffes de Mulhouse : 150 p.
- ARMAND-DUMARESQ**, M., 1867. « Classe 92, *Spécimens de costumes populaires des diverses contrées* », Rapport du jury international de l'Exposition Universelle de 1867, Paris.
- BALFET**, Hélène, 1984. « Forme et fonction : la position ambiguë des " drapés " dans un système descriptif du vêtement », *L'Ethnographie*, « Vêtement et société 2 », Paris, l'Entretiens, la Société d'Ethnographie de Paris et la maison des Sciences de l'Homme Paris-Nord : p. 92-94.
- BALFET**, Hélène (dir), 1991a. *Observer l'action technique : des chaînes opératoires, pour quoi faire ?*, Paris, CNRS : 191 p.
- BALFET**, Hélène, 1991b. "Textiles", dans BONTE, Pierre et IZARD, Michel (dir), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, France, Presses universitaires de France : p. 705-707.
- BAPTANDIER**, Brigitte (dir), 2001. *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala, Hommes et société. Sciences sociales : 291 p.
- BARBE**, Noël, **BERT**, Jean-François, (dir), 2011. *Penser le concret : André Leroi-Gourhan, André-Georges Haudricourt, Charles Parain*, Paris, Créaphis, (coll. « Silex ») : 285 p.
- BARTHES**, Roland, 1957. « Histoire et sociologie du vêtement : quelques observations méthodologiques », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.*, 12^{ème} année, n°3 : p. 430-441.
- BLANC**, Odile, 1995a. « Images du monde et portraits d'habits : les recueils de costumes à la Renaissance », *Bulletin du Bibliophile* : p. 221-261.
- BLANC**, Odile, 1995b. "Histoire du costume : l'objet introuvable", dans PASTOUREAU, Michel (dir), *L'étoffe et le vêtement, Médiévales*, n°29 : p. 65-82.
- BLUM**, Roland et **GORCE**, Gaëtan, 2011. *La situation en Birmanie*, Rapport d'information n°3643 de l'Assemblée Nationale Française, commission des affaires étrangères, Paris : 83 p.
- BOERINGHER**, Sandra, et **SEBILLOTTE**, Violaine, 2011. *Hommes et Femmes dans l'Antiquité grecque et romaine : le genre : méthode et documents*, Paris, Armand Collin : 192 p.
- BOLOGNE**, Jean-Claude, 1986. *Histoire de la Pudeur*, Paris, Olivier Orban : 375 p.
- BOLOGNE**, Jean-Claude, 2010. *Pudeurs féminines : Voilées, dévoilées, révélées*, Paris, Le Seuil : 391 p.

- BOURDERY**, Alain, 2007. « Un peuple sans voix : La mission en pays karen », *Missions Étrangères de Paris*, n° 416 (mars) : p. 34-40.
- BOURDIEU**, Pierre, 1998. *La domination masculine*, Paris, Seuil : 142 p.
- BROCKETT**, Linus Pierpont, 1891. *The Story of the Karen Mission in Bassein, 1838-1890 : Or, the Progress and Education of a People from a Degraded Heathenism to a Refined Christian Civilization*, American Baptist Publication Society : 140 p.
- BRUNEAU**, Michel, **DURAND-LASSERVE**, Alain, **MOLINIE**, Marie, 1977. « La Thaïlande, analyse d'un espace national », *Espace géographique*, tome 6, n°3 : p. 179-194.
- BRYANT**, John R et **PAULSEN**, Debbie, 1996. *Notes on Western Kayah Li (Western Red Karen) Phonology*, Chiang Mai, Payap University and the Summer Institute of Linguistics : 30 p.
- BUADAENG**, Kwanchewan, 2006. « The Rise and Fall of the Tribal Research Institute (TRI) : "Hill Tribe" Policy and Studies in Thailand », *Southeast Asian Studies*, n°44 (3) : p. 359-384.
- BUCKLEY**, Christopher, 2012. « Investigating Cultural Evolution Using Phylogenetic Analysis: The Origins and Descent of the Southeast Asian Tradition of Warp Ikat Weaving », [en ligne] *PLoS ONE*, vol 7, Issue 12 : 20 p. [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0052064>
- BUNCHUAI**, Sisawat, 1963. *The hill tribes of Siam*, Bangkok, Khun Aroon : 203 p.
- CARDINAUD-STEYAERT**, Marie-Hélène et **MYINT**, Yin Yin, 2000. *Parlons Birman*, Paris, L'Harmattan : 169 p.
- CARDON**, Dominique, 1999. *La Draperie au Moyen-Age : Essor d'une grande industrie européenne*, Paris, CNRS : 661 p.
- CARDON**, Dominique, 2003. *Le monde des teintures naturelles*, Paris, Belin : 586 p.
- CASSAGNES-BROUQUET**, Sophie et **DOUSSET-SEIDEN**, Christine, 2012. « Genre, normes et langages du costume », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*. [en ligne], n°36 : p. 7-18, [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://journals.openedition.org/clio/10714>
- CHARLES-BRUN**, Jean, 1932. *Costumes des provinces françaises*, vol I : Au dessous de la Loire, Paris, R. Ducher : 60 p.
- CHEERA**, Thongkrajai, 2010. « Kathoey, un genre multiple », *Moussons*, [en ligne] n°16 : p. 157-174, mis en ligne le 01 juillet 2012, [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <http://journals.openedition.org/moussons/150> ; DOI : 104000/moussons 150.
- CHUMPOL**, Maniratanavongsiri, 1997. " Religion and Social Change : Ethnic Community among the Karen in Thailand ", dans MAC CASKILL, Don et KAMPE, Ken (dir), *Development or Domestication ? Indigenous Peoples of Southeast Asia*, Chiang Mai, Thaïlande, Silkworm Books : p. 237-267.
- COOPER**, Robert George, 2008. *The Hmong: a guide to traditional life*, Vientiane, Laos, Lao-Insight Books : 166 p.

- COUPAYE**, Ludovic, 2009. « Ways of Enchanting : Chaines Operatoires and Yam Cultivation in Nyamikum Village, Maprik, Papua New Guinea », *Journal of Material Culture* [en ligne] [consulté le 01.05.2019] DOI : 10.1177/1359183509345945
- COUSIN**, Françoise, 1991. "L'analyse de chaînes opératoires complexes : l'exemple des tissus imprimés", BALFET, hélène (dir) dans *Observer l'action technique : des chaînes opératoires, pour quoi faire ?*, Paris, CNRS : p. 51-62.
- COUSIN**, Françoise, 2000. "Lisières des tissus et coupe des vêtements", dans COUSIN, Françoise, DESROSIERS, Sophie, GEIRNAERT, Danielle [et al] (dir), *Lisières & bordures : actes des premières journées d'études de l'Association française pour l'étude du textile, Paris, 13-14 juin 1996*, Paris, Bonnes, Éditions Les Gorgones : p. 87-96.
- CRESTON**, René-Yves, 1974. *Le costume breton*, Paris, Éditions Tchou : 444 p.
- CRESSWELL**, Robert, 1976. « Techniques et culture, les bases d'un programme de travail », *Techniques et culture*, 1 : p. 1-16.
- DELAPORTE**, Yves, 1981. "Pour une anthropologie du vêtement", dans FONTANES, Monique et DELAPORTE, Yves (dir), *Vêtements et Sociétés I, Actes des Journées de rencontres des 2 et 3 mars 1979*, Paris, Muséum national d'histoire naturelle : p. 3-13.
- DELAPORTE**, Yves, 1991. "Vêtement", dans BONTE, Pierre et IZARD, Michel (dir), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, France, Presses universitaires de France : p. 739-740.
- DELL**, Elizabeth, et **DUDLEY**, Sandra, (dir), 2003. *Textiles from Burma : featuring the James Henry Green collection*, Chicago, États-Unis, Art Media Ressources ; Brighton, The James Green Center for World Art : 192 p.
- DESROSIERS**, Sophie, 1991. "Sur le concept de chaîne opératoire", dans BALFET, hélène (dir), *Observer l'action technique : des chaînes opératoires, pour quoi faire ?*, Paris, CNRS : p. 21-25.
- DESROSIERS**, Sophie, 2010. « Les techniques de tissages ont-elles un sens ? Un mode de lecture des tissus andins », dans *Techniques & Culture*, n°54-55 : p. 263-285.
- DICTIONNAIRE LAROUSSE**, 2015. "*Costume*" [en ligne], dans LAROUSSE, [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/costume/19589>
- DJINDJAN**, François, 2013. "Us et abus du concept de "chaîne opératoire" en archéologie", dans KRAUSZ, Sophie, COLIN, Anne, Gruel, Katherine, RALSTON, Ian, et DECHEZLEPRÉTRE, Thierry (dir), *L'âge du fer en Europe : Mélanges offerts à Olivier Buchenschutz*, Bordeaux, Ausonius (coll Mémoires) : p. 93-107.
- FEUILLES MISSIONNAIRES**, Anonyme, 1988. « Les Akkhas (Ikos) de Thaïlande », *Feuilles Missionnaires, bulletin trimestriel de la Mission des Pères du S.C. de Bétharram au Siam* : non paginé.
- FEUILLES MISSIONNAIRES**, Anonyme, 1997. « Le Doi Inthanon et le projet Royal », *Feuilles Missionnaires, bulletin trimestriel de la Mission des Pères du S.C. de Bétharram au Siam*, n°168 : p. 2-4.

- FIRTH**, Raymond, 1963. "Bilateral Descent Groups: An Operational Viewpoint", dans SCHAPERLA, Isaac (dir), *Studies in Kinship and Marriage*, Royal Anthropological Institute Occasional Paper n°16, London, Royal Anthropological Institute : p. 22-37.
- FLUGEL**, John-Carl, 1930. *The Psychology of clothes*, London, Hogarth Press : 257 p. Traduction française : *Le rêveur nu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.
- FONTANES DE**, Monique, 1991. "Un produit de laine dans les Balkans : le feutre en Albanie", dans BALFET, Hélène (dir), *Observer l'action technique : des chaînes opératoires, pour quoi faire ?*, Paris, CNRS : p. 167-178.
- FORMOSO**, Bernard, 1991. compte rendu de Mckinnon et B. Vienne, eds, Hill Tribes Today, L'Homme, tome 31, n°119 : p. 155-157.
- FORMOSO**, Bernard, 2004. *Costumes, espaces protégés et « signature ethnique ». Le cas des Hani-Akha du Yunnan (R.P. de Chine)*, Arts asiatiques, Tome 59 : p. 87-100.
- FORMOSO**, Bernard, 2013. *Costume du Yunnan (Chine). Identités et symbolique de la parure*, Nanterre, Société d'ethnologie : 112 p.
- FRASER-LU**, Sylvia, 1989. *Handwoven Textiles of South-East Asia*, Singapour, New-York, Oxford university Press : 230 p.
- FRASER-LU**, Sylvia, 2003, "Burman textiles", dans DELL, Elizabeth, et DUDLEY, Sandra, (dir), *Textiles from Burma : featuring the James Henry Green collection*, Chicago, États-Unis, Art Media Ressources ; Brighton, The James Green Center for World Art : p. 53-58.
- FREEMANN**, J. D., 1960. "The Iban of Western Borneo", dans MURDOCK, G.P (dir), *Social structure in Southeast Asia*, Chicago, Quadrangle Book : p. 65-87.
- GEIRNAERT**, Danielle, 2000. "Le travail des franges : Quelques remarques comparatives à partir d'exemples indonésiens", dans COUSIN, Françoise, DESROSIERS, Sophie, GEIRNAERT, Danielle [et al] (dir), *Lisières & bordures : actes des premières journées d'études de l'Association française pour l'étude du textile*, Paris, 13-14 juin 1996, Paris, Bonnes, Éditions Les Gorgones : p. 141-163.
- GOODMAN**, Jim, 1996. *Meet the Akhas*, Bangkok, White Lotus : 138 p.
- GOODMAN**, Jim, 1997. *The Akha : guardians of the forest, People and cultures of Southeast Asia*, Thaïlande, Asia Film House, chap The Art of Looking Akha : Costumes, Ornaments, Aesthetics : p. 175-209.
- GOUDINEAU**, Yves, et VIENNE, Bernard, 2011. "L'État et les minorités ethniques : la place des populations montagnardes (chao Khao) dans l'espace national", dans DOVERT, Stéphane et IVANOFF, Jacques (dir), *Thaïlande contemporaine*, Paris, L'Harmattan : p. 443-472.
- HANKS**, Jane Richardson, **HANKS**, Lucien Mason et **TANNENBAUM**, Nicola Beth, 2001. *Tribes of the North Thailand frontier*, New Haven, Etats-Unis, Yale University Southeast Asia Studies, chap 2 The Uplands, p. 50-69.

- HAYAMI**, Yoko, 1993. « To be Karen and to be cool : Community, morality and identity among Sgaw Karen in Northern Thailand », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol 29, 4, Paris, ORSTOM : p. 747-762.
- HAYAMI**, Yoko, 2004. *Between Hills and Plains : Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen*, Kyoto, Japon, Kyoto University Press and Trans Pacific Press : 374 p.
- HELLOT**, Jean, 1750. *L'Art de la Teinture des laines et étoffes de laine, en grand et petit teint, Avec une Instruction sur les Debouillis*, veuve Pissot et Jean Thomas Herissant, Paris : 631 p.
- HERODOTE**, 1980. *Histoires*, Paris, Maspero : 266 p.
- HINTON**, Peter, 1975. *Karen subsistence : The limits of a Swidden Economy in North Thailand*, Thèse de doctorat en Anthropologie, Sydney University.
- HOPE**, Edward Reginald, 1974. « The Deep Syntax of Lisu Sentences : A transformation case grammar », *Pacific Linguistics*, The Australian National University, [en ligne depuis 2015] [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/145088/1/PL-B34.pdf> DOI : 10.15144/PL-B34.cover
- HOWARD**, Michael Carlton, 1999. *Textiles of the hill tribes of Burma*, Bangkok, Thaïlande, White Lotus Press : 189 p.
- HUBLIN**, Jean-Jacques, 2017. *Traits de vie et contraintes énergétiques au cours de l'évolution humaine*, cours du collège de France, séance du 21 novembre 2017, La thermorégulation.
- HUMAN RIGHTS WATCH**, 2012. "Thaïlande : Les pratiques à l'égard des réfugiés sont improvisées et inadéquates", [en ligne], *HUMAN RIGHTS WATCH*, [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://www.hrw.org/fr/news/2012/09/12/thaïlande-les-pratiques-legard-des-refugies-sont-improvisees-et-inadequates>
- IJIMA**, Shigeru, 1979. "Ethnic Identity and Sociocultural Change Among sgaw Karen in Northern Thailand", dans KEYES, Charles, *Ethnic Adaptation and Identity : The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphie, États-Unis, Institute for the Study of Human Issues : p. 99-119.
- JEDSADACHAIYUT**, Nantanee, et **AL-JASEM**, Nadia, 2016. "*Overcoming statelessness in Thailand one case at a time*", [en ligne], *UNHCR*, [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://www.unhcr.org/news/latest/2016/11/5836af624/overcoming-statelessness-thailand-case-time.html>
- JORGENSEN**, A., 1976. "Swidden cultivation among the Pwo Karen in western Thailand", dans EGEROD, S., et SORENSEN, P. (dir), *Lampangs reports*, Copenhagen, The Scandinavian Institute of Asian Studies : p. 275-287.
- KARLIN**, Claudine, 1991. « Connaissances et savoir-faire : comment analyser un processus technique en préhistoire introduction », [en ligne], *Treballs d'Arqueologia*, n°1 : p. 99-124. [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://ddd.uab.cat/pub/tda/11349263n1/11349263n1p99.pdf>

- KEANE**, Webb, 2003. « Semiotics and the Social Analysis of Material Things », *Language & Communication*, n°23, 2-3 : p. 409-425.
- KERMEL-TORRES**, Doryane (dir), 2006. *Atlas de Thaïlande : structures spatiales et développement*, Montpellier, Paris, CNRS-GDR Libergéo La Documentation française IRD : 207 p.
- KEYES**, Charles (dir), 1979. *Ethnic adaptation and identity : The Karen on the Thai frontier with Burma*, Philadelphia, États-Unis, Institute for the Study of Human Issues : 278 p.
- KOPYTOFF**, Igor, 2006. « La biographie culturelle des choses », *Journal des africanistes*, n°76-1 : p. 217-248.
- KUNSTADTER**, Peter, **CHUPINIT**, Kesmanee et **PRAWIT**, Pothi-art, 1987. *Hmong and Karen Health and Family Planning : Cultural and Other Factors Affecting Use of Modern Health and Family Planning Services by Hilltribes in Northern Thailand*, Bangkok, Family Health Division, Department of Health, Ministry of Public Health : 225 p.
- LAPEYRIE**, Gaëlle, 2008. « De la boutique au comptoir », *Rives Nord-méditerranéennes* [en ligne] n°29, [mise en ligne le 15 février 2009, consulté le 01.05.2019] disponible sur : <http://journals.openedition.org/rives/1353>, DOI : 10.4000/rives.1353.
- LARSEN**, Hans Peter, 1984. « The music of the Lisu of northern Thailand ». *Asian Folklore Studies*, n°43 (1) : p. 41-62.
- LAUNGARAMSRI**, Pinkeaw, 2014. "Contested Citizenship : Cards, Colors, and the Culture of Identification", [en ligne], dans AMOS, John (dir), *Ethnicity, Borders, and the Grassroots Interface with the State : Studies on Southeast Asia in Honor of Charles F. Keyes*, Chiang Mai, Thaïlande, Silksworm Books, Forthcoming : p. 1-30. [consulté le 01.05.2019] disponible sur : www.polsci.chula.ac.th/jakkrit/anthro/Individual_Study_files/Contested_Citizenship.pdf
- LE TÉLÉGRAMME**, 2014. « Foire aux livres. Hommage au père Tygréat », [en ligne], *Le Télégramme*, [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://www.letelegramme.fr/finistere/guipavas/foire-aux-livres-hommage-au-pere-tygreat-06-05-2014-10154875.php>
- LEGRAND**, Catherine, 2007. *Textiles et vêtements du monde : Carnet de voyage d'une styliste*, Paris, France, Éditions Aubanel : 238 p.
- LEMONNIER**, Pierre, 1976. « La description des chaînes opératoires : contribution à l'analyse des systèmes techniques », *Techniques et cultures*, 1 : p. 100-151.
- LEMONNIER**, Pierre, 2010. « L'étude des systèmes techniques », *Techniques et Culture* [en ligne], n°54-55, mis en ligne le 30 janvier 2013, [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <http://journals.openedition.org/tc.5043>.
- LEROI-GOURHAN**, André, 1943. *Evolution et techniques, I, L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel (coll. « Sciences d'aujourd'hui ») : 367 p.
- LEROI-GOURHAN**, André, 1945. *Evolution et techniques, II, Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel (coll. « Sciences d'aujourd'hui ») : 512 p.

- LEROI-GOURHAN**, André, 1964. *Le geste et la parole, I, Technique et langage*, Paris, Albin Michel (coll. « Sciences d'aujourd'hui ») : 323 p.
- LEROI-GOURHAN**, André, 1965. *Le geste et la parole, II, La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel (coll. « Sciences d'aujourd'hui ») : 285 p.
- LETHUILLIER**, Jean-Pierre (dir), 2009. *Les costumes régionaux, entre mémoire et histoire*, Presses universitaires de Rennes : 580 p.
- LETHUILLIER**, Jean-Pierre, 2016. « Mode et vêtement dans la recherche des historiens modernistes français (depuis les années 1980) », [en ligne], *Regards croisés*, n°6 : p. 24-31, [consulté le 01.05.2019], disponible sur : https://hisca.univ-paris1.fr/documents/pdf/Regards_croises/Regards_croises_6/RC_No6_07_Online_Lethuillier_fr.pdf
- LEWIS** Paul, et **LEWIS**, Elaine, 1984. *Peuples du Triangle d'Or : six tribus en Thaïlande*, Genève, Suisse, Éditions Olizane : 300 p.
- LUCE**, Gordon H., 1959. « Introduction to the comparative study of Karen languages », *Journal of the Burma Research Society*, n°42 (June) : p. 1-18.
- MCKINNON**, John et **VIENNE**, Bernard (dir), 1989. *Hill Tribe Today : Problems in Change*, Bangkok, White Lotus Co. et Paris, O.R.S.T.O.M. : 507 p.
- MAGET**, Marcel, 1953. *Guide d'étude directe des comportements culturels (Ethnographie métropolitaine)*, Paris, Civilisations du Sud : 260 p.
- MARLOWE**, David, 1979. "In the Mosaic : The Cognitive and Structural Aspects of Karen-Other Relationships", dans **KEYES**, Charles, *Ethnic Adaptation and identity : The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, États-Unis, Institute for the Study of Human Issues : p. 179-190.
- MARSHALL**, Harry Ignatius, 1922. *The Karen People of Burma : A Study in Anthropology and Ethnology*, réédition Bangkok, White Lotus, 1997 : 329 p.
- MARSHALL**, Harry Ignatius, 1945. *The Karens of Burma*, Londres, Longmans et Green pour Burma Research Society: 40 p.
- MAUSS**, Marcel, 1947. *Manuel d'ethnographie*. Paris, France, Payot : 285 p.
- MILLER**, Daniel (dir), 2005. *Materiality*, Durham, Duke University Press : 304 p.
- MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE CAMBODGIEN & MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES FRANÇAISES**, 2005. *Cooperative movement in Thailand*, Report of Study Tour 29 november-december 2004, [en ligne], [consulté le 01.05.2019], disponible sur : http://www.inter-reseaux.org/IMG/pdf/Thailand_cooperative_movement_2005_english-2.pdf.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE THAÏLANDAISE**, 2008. Décret sur l'uniforme des étudiants, traduction disponible sur : www.alainbernardenthailande.com

- MISCHUNG**, R., 1980. *Religion in a Cgau (Sgaw) Karen Village of Western Upland Chiang Mai Province, Northwest Thailand*. Final Report presented to the National Research Council of Thailand. Mimeo.
- MOEYES**, Marjo, 1993. *Natural dyeing in Thailand*, Bangkok, Thaïland, White Lotus : 173 p.
- MOIZO**, Bernard, 1996. « Le dieu de la terre et de l'eau et le messianisme en milieu pwo karen (Thaïlande) », *Études rurales*, n°143-144 : p. 67-80.
- MOIZO**, Bernard, 1997. "L'identité est au cœur du territoire : Les Karen face au monde extérieur dans l'ouest thaïlandais", [en ligne], [consulté le 01.05.2019], disponible sur : <https://www.researchgate.net/publication/32969993>, publié en 1999, dans BONNEMAISON, Joël, CAMBREZY, Luc et QUINTY BOURGEOIS, Laurence (dir), *Le Territoire, lien ou frontière? : 1 Les territoires de l'identité*, Paris, L'harmattan : p. 79-91.
- MORGAN**, Lewis Henry, 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Contributions to Knowledge n°17, Washington, Smithsonian Institution : 470 p.
- OILIVIER DE SARDAN**, Jean-Pierre, 1995. « La politique du terrain : Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n°1 [en ligne], mis en ligne le 10 juillet 2013 [consulté le 01.05.2019], disponible sur : <http://enquete.revues.org/263>, DOI : 10.4000/enquete.263
- PAGE**, Agnès, 1993. *Vêtir le prince : tissus et couleurs à la cour de Savoie (1427-1447)*, Lausanne, Université de Lausanne : 228 p.
- PEIRCE**, Charles Sanders, 1978. *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard DELEDALLE (L'ordre philosophique), Paris, Éditions du Seuil : 263 p.
- PELLEGRIN**, Nicole, 1993. "Le vêtement comme fait social total" dans CHARLE, Christophe (dir), *Histoire sociale, histoire globale ? Actes du colloque de l'IHMC*, Paris, Éditions de la MSH : p. 81-94.
- PERROT**, Philippe, 1981. *Les Dessus et les dessous de la bourgeoisie : Une histoire du vêtement au XIXe siècle*, Fayard : 346 p.
- PERVE**, Emmanuel, 2007. *Les tribus montagnardes vivant en Thaïlande*, Chiang Mai, Thaïlande, Alligator Service Co. Ltd : 100 p.
- PESES**, Abigaël, 2004. *Les Karen : Horizons d'une population frontière. Mises en scène de l'indigénisme et écologie en Thaïlande*, thèse en anthropologie sociale et culturelle, ethnologie, Université de Nanterre-Paris X : 479 p.
- PETIT**, Ernest, 1988. *Itinéraires de Philippe le Hardi et de Jean sans Peur, ducs de Bourgogne (1363-1419)*, Paris, Imprimerie Nationale : 530 p.
- PIPONNIER**, Françoise, 1980. « Le costume nobiliaire dans la France du bas Moyen âge », *Adelige Sachkultur des Spätmittelalters*, Krems, 22-25 septembre 1980 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philisophisch-Historische Klasse) : p. 343-363.

- POP**, Denise, 1981. « Costume traditionnel et pratique religieuse en Roumanie », *Buletinul Bibliotecii Roomâne*, vol.VIII (XII), Série Noua.
- POP**, Denise, 1984a. « Evolution vestimentaire et mode : l'exemple roumain », *L'Ethnographie*, « *Vêtement et société 2* », Paris, l'Entretiens, la Société d'Ethnographie de Paris et la maison des Sciences de l'Homme Paris-Nord : p. 61-73.
- POP**, Denise, 1984b. « Evolution d'un système vestimentaire dans les sociétés rurales de Roumanie », *L'Homme*, tome 24 n°1 : p. 43-64.
- POURRET**, Jess G., 2002. *The Yao : The Mien and Mun Yao in China, Vietnam, Laos and Thailand*, Bangkok, Thaïlande, River Books, chap 3 Dress and costumes : tribal, cultural and social identifications : p. 69-163.
- PRIN**, Rémy, 2017. *Ikats, tissus de vie : un voyage de l'Orient à l'Occident*, Néré, France, Parole & patrimoine : 367 p.
- QUICHERAT**, Jules, 1875. *Histoire du Costume en France, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Hachette : 680 p.
- RACINET**, Albert, 1876. *Le costume historique*, Paris, Firmin-Didot, réédition, Taschen, 2015, 752 p.
- RAJAH**, Ananda, 1990. "Ethnicity, Nationalism, and the Nation-State : The Karen in Burma and Thailand", dans WIJEYWARDENE, Gehan, *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*, Singapoure, Institute of Southeast Asian Studies : p. 103-133.
- RAJAH**, Ananda, 2008. *Remaining Karen : A Study of Cultural Reproduction and the Maintenance of Identity*, ANU E Press : 323 p.
- RENARD**, Ronald, 1980. *Kariang : History of Karen-T'ai relations from the beginnings to 1923*, Thèse d'histoire, Université de Hawaï : 562 p.
- RENARD**, Ronald, 2002. "On the possibility of early Karen settlement in the Chiang Mai valley". dans HAYASHI, Yukio et WICHIENTKEEO, Aroonrut. (dir), *Inter-Ethnic Relations in the Making of Southeast Asia and Southwestern China*, Bangkok, Amarin : p. 59-84.
- RENARD**, Ronald, 2010. « Tai and Karens, Karens and Thais : Old and New Cross-Cultural Narratives in and around Chiang Mai (and beyond in Thailand) », *Aséanie*, n°26 : p. 137-158.
- RENARD**, Ronald, 2014. *On the possibility of early Karen settlement in the Chiang Mai valley*, communication du 2 mars 2014 à l'université de Chiang Mai, Center for Ethnic Studies and Development (CESD, Thaïlande) : 16 p.
- ROCHE**, Daniel, 1989. *La Culture des apparences. Une histoire du vêtement, XVII e-XVIII e siècle*, Fayard : 549 p.
- SALLA**, Pierre et **TRUSGNACH**, Mirco, 1995. « La romanisation du Karian ». *Feuilles Missionnaires : bulletin trimestriel de la Mission des Pères du S.C. de Bétharram au Siam*, n°158, 2eme Tri : p. 12-15.

- SAUSSURE DE**, Ferdinand, 1916. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot : 331 p.
- SCHIESINGER**, Joachim, 2000. *Ethnic groups of Thailand : non-Tai-speaking peoples*, Bangkok, Thaïlande, White Lotus Press : 273 p.
- SEGUINOTTE**, Joseph, 1964. « Le suicide chez les Karians », *Feuilles Missionnaires : bulletin trimestriel de la Mission des Pères du S.C. de Bétharram au Siam*, n°38 (octobre) : p. 12-17.
- SEGUINOTTE**, Joseph, 2007. *Pgaz K'Nyau dictionary : Kariang-Pakoenyo (Sako or romanized script) into Thai-English-French*, Bangkok, Thaïlande, Windows on the World, Chatchamnai doi D.K. Today : 575 p.
- SPIEWAK**, Julien, 2006. *Parlons Karen : Langue et culture (Myanmar – Thaïlande)*. Paris, France, L'Harmattan : 197 p.
- SPINDLER**, William, 2015. "Des milliers d'apatrides obtiennent la nationalité thaïlandaise", (*HCR*), [consulté le 01.05.2019] disponible sur : <https://news.un.org/fr/story/2015/12/324852-des-milliers-dapatrides-obtiennent-la-nationalite-thaïlandaise-hcr>
- STERN**, Théodore, 1968. « Ariya and the Golden Book: A millenarium Buddhist Sect among the Karen », *Journal of Asian Studies*, n° 27 : p. 297-327.
- SIMONDON**, G., 1958. *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier : 367 p.
- TIYAYON**, Munintorn, **CHANTRABUMROUNG**, Mongkhon, et **SILA**, Sarapee, 2000. *Hill tribe textiles*, Bangkok, Thaïlande, Tribal Research Institute, Department of Public Welfare, Ministry of Labour and Social Welfare : 190 p.
- TREBUIL**, Guy, et **MAHABUB**, Hossain, 2004. *Le riz : enjeux écologiques et économiques*. Paris, France, Belin : 265 p.
- TREBUIL**, Guy, 2005. *Riz et culture en Thaïlande*, communication de congrès, Montpellier, France, Animation sur le thème Asie, Continent Riz : 6 p.
- TRIBAL RESEARCH INSTITUTE**, 1986. *The Hill Tribes of Thailand*, Chiang Mai, Thaïlande, Technical Service club Tribal Research Institute : 37 p.
- VALLARD**, Annabel, 2013. *Des humains et des matériaux : Ethnographie d'une filière textile artisanale au Laos*, Paris, Pétra : 380 p.
- WADE**, Jonathan (dir), 1848. *Thesaurus of Karen Knowledge, Comprising Traditions, Legends or Fables, Poetry, Customs, Superstitions, Demonology, Therapeutics Etc. Alphabetically Arranged, and Forming a Complete Native Karen Dictionary, with Definitions and Examples, Illustrating the Usages of Every Word*, Tavoy, written by SAU KAU-TOO, Bennet, Karen Mission Press.
- WADE**, Jonathan, 1849. *A Vocabulary of the Sgau Karen Language*, Tavoy, Bennet, Karen Mission Press : 1023 p.
- WALKER**, Anthony, 1975. « The Lahu of the Yunnan-Indochina Borderlands : an Introduction ». *Folk*, n°17 : p. 329-344.

WALKER, Anthony, 1978. « Une race de Montagnards : “Les Yaos” », *Feuilles missionnaires*, n° 93 : np.

WALKER, Anthony, 2008. « Karen and Lahu: Ethnic Affiliation or Baptists Imagination? », *Journal of the Siam Society*, vol 96, Bangkok, Thaïlande : p. 217-228.

XENOPHON, *Anabase*, Tome 2, livre VII 4,4.

YOSHIMATSU, Kumiko, 1989. *The Karen World : The Cosmological and Ritual Belief System of the Sgaw Karen in Northwestern Chiang Mai Province*, Final Research Report presented to the National Research Council of Thailand, Bangkok.