

Survivre, rêver, se frayer un chemin dans l'adversité :
Des jeunes de Vientiane agents de leurs destins « transnationaux » ?

Evelyne Micollier, Anthropologue, IRD
CESSMA, UMR 245, IRD-Université Paris 7-INALCO
et IRD UMI 233/INSERM U1175, Université de Montpellier

Pour citer cet article :

Evelyne Micollier 2018 Survivre, rêver, se frayer un chemin dans l'adversité : Des jeunes de Vientiane agents de leurs destins « transnationaux » ? *Chimères* 92 : 149-163.

Plongeons immédiatement dans la vie quotidienne de trois jeunes à Vientiane : Xay est une personne transgenre (MTF : male to female ; *kathoey* en langues *thai*) ; Vilavanh est lesbienne. Chacune à leur manière, ces personnes s'efforcent de changer de vie face à des contraintes devenues insupportables au fil du temps, pour des raisons différentes et résultant de parcours de vie singuliers. Kanchana, quant à elle, trouve une « voie d'émancipation » dans la conversion à une nouvelle religion, l'islam, à laquelle elle a été sensibilisée par des réseaux sociaux qui la transportent quotidiennement ailleurs. Agés de 25 à 30 ans et issus de la petite classe moyenne, Vilavanh et Kanchana originaires de la capitale, Xay de la province, vivent dans la ville de Vientiane, la capitale du Laos, au moment des enquêtes (2014-2015).

A partir de leurs récits de vie¹, j'évoquerai la vie intime et sexuelle de ces trois jeunes du Laos qui tentent de trouver un chemin à leurs désirs et aspirations, c'est-à-dire de suivre des voies d'émancipation face à des conditions de vie contraintes par des facteurs économiques, politiques et culturels aussi bien structurels que conjoncturels. Le rôle de l'internet est abordé par des usages vécus comme un moyen d'échapper à une condition inéluctable, que l'on peut considérer aussi avec un regard éloigné comme une voie d'endoctrinement et d'enfermement.

149

Trois jeunes de Vientiane, agents de leur destin : voies d'émancipation ou de survie ?

Vilavanh, une étudiante lesbienne en route vers « le rêve occidental »

Au moment de notre rencontre, Vilavanh étudie le droit et apprend l'anglais intensivement en vue d'obtenir une bourse d'études de master dans un pays occidental. Cette bourse de deux ans est très sélective. V. pratique le jogging tous les jours sur la berge du Mékong très animée en fin d'après-midi. La vie locale se donne à voir dans sa diversité, par les multiples activités

¹ Ces témoignages sont le fruit d'enquêtes ethnographiques menées dans le cadre d'un projet de recherche mais aussi d'interactions informelles avec ces mêmes interlocuteurs. Ils sont reconstitués à partir d'entretiens semi-structurés ou non-structurés et un suivi dans la mesure du possible des activités dans des espaces et des temporalités de la vie quotidienne de ces personnes. L'objectif était de comprendre leurs conditions de vie et leurs expériences en contextes situés. Ces enquêtes s'inscrivent dans la continuité d'études de l'auteure sur le genre et les sexualités en Asie orientale (voir par exemple Micollier, 2004, 2005, 2012) et plus récemment en contexte transnational (Micollier, 2017).

Projet ANRS 12271 « Enfants protégés par les ARV ? Enquêtes ethnologiques comparées », volet Laos (2013-2017), UMI 233, IRD-INSERM 1175, en partenariat avec l'USS (Université des Sciences de la Santé, Vientiane). Pour des raisons de respect de la confidentialité des identités des personnes, les noms et quelques éléments des récits de vie ont été modifiés.

d'individus et de groupes traversant les frontières des classes d'âge et des catégories sociales. Issue d'une famille modeste avec une mère originaire de Champassak (Sud Laos) et un père de Vientiane, Vilavanh a une 'marraine' mécène pour ses études, venue d'Occident qui vit au Laos par intermittences depuis longtemps. Comme dans la plupart des pays en développement, en particulier les moins avancés, la pratique du parrainage est répandue au Laos contribuant à apporter un soutien financier et psychologique pour les études de jeunes laïcs ou de novices bouddhistes issus de catégories sociales modestes et souvent de milieu rural.

V. a fait son « coming-out » à Vientiane dans des groupes acceptant son orientation et appartenant au réseau de relations sociales de sa 'marraine' et de son frère, musicien inspiré par la culture urbaine thaïlandaise. Son frère et sa marraine sont aussi tous deux ses confidents de longue date. Ses parents et autres membres de la parentèle proche ou éloignée ne sont pas au courant de son orientation vers une sexualité non-normative.

150

A une soirée où je comprends qu'elle est lesbienne, je perçois aussi qu'elle a du mal à assumer cette condition au Laos. Elle sait qu'elle ne pourra pas être et vivre facilement en accord avec elle-même à Vientiane. Pour cette raison avant tout mais aussi pour des opportunités professionnelles futures, sa marraine souhaite qu'elle parte vivre à l'étranger dans un pays où les LGBTQI ont des droits établis et qu'éventuellement elle y reste pour construire un projet de vie professionnelle et personnelle davantage en conformité avec ses désirs et sa quête d'harmonie.

Grâce à un dur labeur, une grande discipline du corps et de l'esprit, V. obtient cette bourse pour un départ 'rêvé et imaginé' de longue date dans un pays occidental. Elle est très satisfaite d'elle-même et de son destin à court terme : elle avait réussi à surmonter sa timidité pour s'entraîner à converser en anglais avec des étrangers et saisir toutes les occasions pour les aborder et discuter avec eux afin d'améliorer son niveau de langue anglaise. En outre, un tel comportement de retenue était en accord avec les normes de genre pour les femmes au Laos. Toutefois, contre toute attente, elle doute soudainement d'elle-même, et remet en cause sa décision de partir. Elle va traverser une période assez longue d'indécision : elle a le sentiment diffus que peut-être elle ne reviendra jamais vivre dans son pays d'origine alors qu'elle a tant de mal à le quitter et à s'arracher à ses racines.

Elle semblait se 'réfugier' dans la mobilité avec une bonne raison de partir. Cependant, elle n'envisageait pas de partir seule sans 'emporter' une part d'identité lao : son idée était d'aider une amie de Vientiane à améliorer son niveau d'anglais pour qu'elle réussisse aussi. Elles pourraient vivre ensemble et rester en lien avec le pays natal en partageant la langue et la culture au quotidien dans la mesure du possible. Sélectionnées toutes les deux, elles partiront ensemble vers cette contrée lointaine et inconnue où on parle anglais. Même si elle anticipait fortement le mal du pays et de sa famille, elle ressentait tout de même qu'elle n'avait pas le choix : aller vivre ailleurs dans une société démocratique où les droits des personnes LGBTQI étaient davantage reconnus était la solution.

151

V. est donc partagée entre une vie contrainte aux résonances familiales, dans son pays et près de sa famille, et l'horizon d'une vie nouvelle et exotique dans un pays étranger qu'elle avait 'rêvé' comme une voie d'émancipation ouvrant sur l'accomplissement de ses désirs de liberté et d'épanouissement individuel. Ce rêve l'emportait loin de chez elle et la situait entre

émancipation et stratégies de survie : il la forçait à abdiquer une part d'identité pour en gagner une autre en lien avec ses désirs et sa sexualité non-normative. Les liens familiaux devaient se distendre pour 'libérer' une orientation sexuelle contenue et rendue invisible socialement.

Avant son départ, une belle soirée de départ est donnée en son honneur dans la maison familiale avec des voisin-e-s et des ami-e-s, en présence aussi d'une bonne partie de la famille élargie, l'ensemble des *pinong* constitué des membres plus ou moins éloignés de la famille, qui vibrent au rythme d'un groupe de musique instrumentale, celui de son frère. Ce réseau familial tentaculaire semble s'étendre à l'infini dans les familles lao.

Eventuellement à défaut de pouvoir s'affirmer comme une activiste LGBTQI, elle fait preuve d'un engagement politique marqué vers l'écologie : bien visibles dans son quartier, ses actions consistent à faire appliquer les règles de gestion des déchets et de préservation de la biodiversité. Le quartier où elle habite est jonché de poubelles dans les espaces publics notamment sur les berges du Mékong : elle supporte mal de voir tous ces sacs plastiques aux contenus divers jetés négligemment le long de la promenade du Mékong chère aux habitants du quartier et de Vientiane, ou pire directement dans ses eaux puissantes et pourtant sacrées. Proche du *naiban* (chef de village ; 'ban' unité territoriale d'administration locale), elle fait convoquer des réunions pour informer et trouver des familles alliées à ses causes écologiques : elle œuvre pour 'sauver' les arbres plus que centenaires qui sont coupés l'un après l'autre au gré des besoins d'argent liquide des familles et des rénovations de logements. Elle intervient aussi pour tenter de préserver le fleuve de la pollution locale par les déchets. Nous déplorons ensemble cette situation.

152

Kanchana en voyage transnational 'imaginé' et amoureuse connectée : de la perception d'un bouddhisme laotien perverti à celle d'un islam 'pur'

Le deuxième témoignage est celui d'une jeune femme, licenciée en français. Elle a une expérience de travail dans des projets internationaux. Au fil du temps, les opportunités professionnelles se raréfient pour deux raisons, sa conversion à une nouvelle religion, l'islam, et une limite structurelle à sa mobilité sociale. Fraîchement diplômée, elle a travaillé pendant deux ans dans un établissement hôtelier loin de Vientiane notamment pour échapper à la vie familiale avec son père, sa belle mère et son frère, une vie qu'elle supportait de moins en moins. De retour dans la capitale, elle est embauchée dans un café et parvient à être indépendante en ayant son propre toit pas très loin du domicile paternel. Toutefois, elle s'ennuie au fil des jours. Elle est davantage intéressée par une autre activité, ponctuelle et donc peu rémunératrice, mais qui la replonge dans le travail intellectuel qu'elle affectionne : un travail d'enquête et de langue dans le milieu du développement et de la coopération internationale la nourrit autrement.

Elle rêve d'avoir une relation amoureuse stable avec un partenaire masculin et de fonder une famille. Kanchana communique avec un jeune interlocuteur qatari dont elle est tombée amoureuse : à la suite d'échanges assidus virtuels et souvent en vidéo, il propose de venir la chercher au Laos. En outre, il promet de lui offrir un voyage à La Mecque, le rêve de tout musulman pratiquant car ce pèlerinage ouvre sur le salut. Selon K., les bouddhistes au regard leurs comportements transgressent les règles de conduite tout en respectant les règles rituelles. Au Laos, 67% de la population est bouddhiste avec un pourcentage beaucoup plus élevé dans la région de la capitale Vientiane (PHC, 2015). Le bouddhisme theravada décliné dans ses formes locales et nationales est la religion officielle et majoritaire de quatre pays du Mékong (Birmanie, Cambodge, Thaïlande et Laos).

Kanchana se connecte tous les jours à plusieurs sites internationaux basés au Qatar : elle chatte avec d'autres interlocuteurs qatari, pas seulement l'élue de son cœur. En outre, elle apprécie particulièrement un site qui relève davantage d'un site de rencontre que de prêcher. La vie intime et la composante affective offrent des clés pour mieux comprendre la décision de conversion de K. Loin des normes de genre remises en question et des sexualités 'libérées', Kanchana 'imagine' la sexualité comme 'purifiée' dans la religion musulmane : les croyants et les pratiquants appliquent les règles rituelles et de comportements contrairement à ses propres expériences vécues au contact d'acteurs religieux bouddhistes, moines et adeptes, lors de son adolescence et de sa jeunesse.

153

Dans sa famille, son père veuf s'est remarié avec une cérémonie de *baci* renvoyant à une ontologie ancrée dans la culture religieuse lao pré-bouddhique plutôt qu'avec une cérémonie bouddhique d'accumulation des mérites, une pratique courante. Les valeurs et pratiques bouddhiques 'à la carte' des uns et des autres ont fait douter K. de la religion bouddhique.

En contraste, toujours en miroir avec son expérience d'adepte bouddhiste, elle perçoit l'islam tel qu'elle le vit et qu'elle l'imagine comme 'pur' : son vécu 'virtuel' par les réseaux sociaux et 'réel' par un ensemble de pratiques rituelles à la mosquée, où elle est présente tous les vendredis, l'entraide collective entre musulmans à Vientiane, lui donne des preuves de l'intégrité des personnes et de principes appliqués dans la vie quotidienne conformes à des valeurs religieuses partagées. Elle est hébergée gratuitement dans une famille lao-birmane musulmane qu'elle a rencontrée à la mosquée. Située dans le centre-ville, la principale mosquée de Vientiane, est le lieu de culte pour les musulmans sunnites locaux et internationaux. D'origine indienne, l'iman réside au Laos depuis longtemps. K. a trouvé ainsi une famille de substitution avec des 'nouveaux' parents qui la considèrent comme leur fille.

D'autres explications sont envisageables pour comprendre cette conversion et cette adhésion forte à la nouvelle religion. L'une est d'ordre psychanalytique avec une reconstitution familiale qui s'est avérée douloureuse pour Kanchana : elle fut élevée seule par son père suite au décès prématuré de sa mère. Cinq ans après la mort de sa mère, son père se remaria. Une belle-mère et quelques années plus tard, un frère vont entrer dans sa vie. Elle sera très rapidement en conflit avec sa belle-mère. K. se sent alors non seulement moins aimée car il faut partager l'amour du père mais aussi mal-aimée à cause du conflit toujours latent ou ouvert avec la belle-mère. Elle a 10 ans de plus que son frère.

Une autre explication est d'ordre social. La religion 'exotique' est-elle aussi un refuge face au 'plafond de verre' qui entrave la mobilité sociale de jeunes diplômés de la société laotienne issues de la 'petite' classe moyenne ? Elle est aussi pour elle une voie d'émancipation face à des désirs non réalisés. Par exemple, Kanchana n'a jamais obtenu de bourse pour aller en France alors qu'elle en a tant rêvé à l'université : elle dit que seuls quelques jeunes sont sélectionnés pour la bourse et qu'ils sont souvent issus des 'grandes' familles, familles de la grande bourgeoisie, souvent de l'aristocratie 'rouge' ou 'blanche'. Elle ne voit pas d'issue dans son pays pour accéder à une vie meilleure, à un niveau socio-économique plus élevé grâce à un métier à hauteur de ses diplômes et de ses compétences.

154

Enfin, une troisième explication est la perception du bouddhisme et l'observation de ses dérives, donc le rejet de sa religion de naissance. K. critique le bouddhisme populaire et

ordinaire laotien de manière virulente du moins celui qu'elle a pu vivre et observer en grandissant à Vientiane dans une famille bouddhiste. Elle est convertie aujourd'hui à une religion exigeante par le rythme quotidien des prières et les règles vestimentaires mais qu'elle ne vit pas comme telle. Elle trouve la pratique bouddhique beaucoup plus contraignante que la pratique de l'islam. De plus, il convient d'aller au temple en famille et la pratique est toujours collective. Elle dit souvent que le bouddhisme offre peu de place à l'individu.

Elle a ainsi vécu le bouddhisme comme une religion beaucoup moins personnelle que l'islam. Pour elle, il s'agit d'une institution qui valorise la vie en famille et la tradition : une telle religion contribue donc à reproduire un ordre social et familial qu'elle vit avant tout comme un obstacle à ses désirs d'émancipation. Elle critique aussi les comportements des moines : la corruption avec l'argent des offrandes, le non-respect du vœu d'abstinence, le harcèlement sexuel vécue par les très jeunes filles, et donc l'hypocrisie de conventions religieuses soumises à l'épreuve des faits.

Des liens entre ces différentes explications méritent sans doute d'être tissés pour comprendre plus subtilement le témoignage émouvant de K.

Enfin, l'intrusion des nouvelles technologies et de nouveaux acteurs venus de loin dans un voyage virtuel quotidien ont complètement changé la vie de K. et l'ont éloignée 'réellement' de sa famille en chair et en os. Un tel parcours transnational 'imaginé' est rendu possible par les nouvelles technologies numériques et des comportements individuels qui signent la dépendance vis-à-vis de connexions quotidiennes. Les usages de ces connections révèlent l'hyper-connectivité de la vie des jeunes dans le pays le plus pauvre d'Asie du sud est, en conformité avec les comportements des jeunes observés dans la plupart des pays d'Asie orientale.

155

Xay, *kathoey* travaillant dans un salon de beauté, vivant avec le VIH

Les *kathoey*s, personnes transgenres (MTF : male to female) sont aussi dénommés *ladyboys* ou *transwomen* en anglais, et 'troisième sexe/genre' (*phet van tee sam*) ou encore 'transsexuel/transgenre' (*sao praphet song*)². Ces expressions sont davantage employées et véhiculent des connotations plus péjoratives en Thaïlande qu'au Laos (Winter&Dessantousse, 2009 : 39) ; elles sont d'ailleurs peu utilisées au Laos où les *kathoey*s sont désignés aussi par le terme *gay*. Dans les deux pays, ces personnes sont tolérées mais finalement peu acceptées si on observe leurs conditions de vie quotidienne, leurs expériences et les représentations collectives dont ils sont l'objet. En outre, les opportunités qui leur sont offertes d'insertion, de mobilité sociales et de participation à l'ensemble des activités sont limitées. Les *kathoey*s sont stigmatisés dans la mesure où ils sont embauchés habituellement dans l'industrie des loisirs et du tourisme, des secteurs qui souvent flirtent avec l'industrie du divertissement (*entertainment*), un euphémisme pour désigner, en outre, l'industrie des services érotiques et sexuels. Ils sont embauchés dans des secteurs économiques féminisés et occupent des fonctions dans les métiers habituellement exercés par les femmes³. Les *kathoey*s peuvent aussi participer à des activités et célébrations patrimoniales comme c'est le cas à Luang Phrabang, site classé sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO (Berliner, 2011), qui est aussi le site le plus touristique du Laos.

² Notons que *phet* signifie indifféremment 'sexe' et 'genre' en lao et en thai.

³ Sur les conditions de vie et les représentations collectives sur les *kathoey*s en Thaïlande (voir Jackson 1999, Totman, 2003) et au Laos (Dessantousse, Keovongchith 2005, Winter 2009).

Revenons à la vie de Xay. Il a un niveau d'éducation beaucoup plus bas que Vilavanh et Kanchana : il a quitté l'école en année finale de collège (3^e année) à 15 ans. Xay est issu de la petite classe moyenne agricole. Ses parents et sa famille sont considérés comme des gens riches au village (province de Vientiane). Sa mère est commerçante et vend les produits du beau-frère de Xay dans une petite échoppe de village. Son père agriculteur est décédé alors qu'il travaillait en Thaïlande. X. perçoit son beau-frère comme un profiteur et un manipulateur tentant de « prendre la place du père » dans la famille selon ses propres termes.

156

Xay explique qu'il a quitté l'école parce qu'il était en conflit avec la famille : « Il n'arrivait plus à se concentrer ». Alors qu'il avait été choyé dans l'enfance, à l'âge adulte, ses parents lui ont préféré leur beau-fils, le mari de sa sœur aînée, peu après le mariage de celle-ci : Xay était le seul fils de la famille mais ne correspondait pas vraiment aux standards masculins de la société lao. Les populations *laoloum* « Lao des plaines » constituent environ 55% de la population totale du pays (PHC 2015). Ses comportements n'étaient pas conformes aux normes de genre requises. Les parents avaient alors trouvé un fils de substitution dans la personne du beau-frère, un fils dont ils avaient rêvé, qui était plus 'normal'. Ils avaient pitié de X. qui, lui, avait honte de l'être qu'il était et qu'il était devenu. Perdant l'estime de lui-même, il s'est senti très mal dans cette situation qu'il n'a pas pu supporter longtemps.

Xay décide donc de quitter le pays avec des amis pour aller travailler en Thaïlande. Serveur dans la province frontalière de Bunkham pendant une année, il est contraint à quitter cet emploi suite à des rumeurs circulant parmi les clients de sa condition de travailleur migrant sans papiers en Thaïlande. Il rentre chez lui au Laos. Meurtri par un accueil très timoré de sa famille, il passe à nouveau la frontière et retrouve sa condition de travailleur migrant illégal pendant une année encore. En proie au mal du pays, de la famille et des amis, il décide de rentrer au Laos : des conflits avec la famille l'attendent. Il est trop âgé pour retourner à l'école, un rêve dissimulé mais impossible à réaliser. Il traverse alors à nouveau le Mékong et s'établit sur l'autre rive en Thaïlande. Il peut 'voir' son pays : « Je peux contempler le pays Lao tous les jours, je suis heureux » (*bung pathet lao tuk meu, khoi dizhai*). Après 2 ans de « contemplation », il décide de tenter sa chance dans la capitale, Bangkok, où il va vivre des années difficiles, de petits boulots en petits boulots, en proie à moqueries et stigmatisation sociale, dans des conditions socio-économiques précaires.

Il quitte alors la vie des petits boulots peu rémunérés dans la construction et les hôtels modestes pour poursuivre ses rêves. Selon ses propres termes, « comme il est charmant et attirant », il parvient à se faire embaucher non plus comme serveur mais comme chanteur. Un rêve de longue date, chanter et vivre de la musique, est en train de se réaliser. « Je sers aussi les clients ; je commence à boire et à fumer ». Puis, entraîné dans l'industrie du sexe « sans bien s'en rendre compte les premières fois » : il devient 'escort boy' monnayant des échanges sexuels avec des clients.

157

Des années passent... soudain, sa condition de santé se dégrade rapidement. Il perd du poids, de la vitalité, se sent très faible. Il se sent très malade. Le résultat du test VIH est positif : traumatisé par l'annonce de sa séropositivité et la prise de conscience de la gravité de sa maladie, il souhaite mourir au temple *Wat Pra Baht Nam Phu* près de Bangkok où se 'réfugient' des patients atteints du sida en phase terminale depuis les années 1990 (WHO,

2011), ceux qui sont rejetés par leur famille ou bien ceux qui, envahis de honte, n'ont pas fait connaître leur statut VIH+ à la famille : « Au moins, les moines comprennent, traitent bien les personnes qui vont mourir et allègent les souffrances des familles. Ils les épargnent en évitant davantage de détresse et la perte de face ». Après une période de choc émotionnel, d'incertitudes et d'indécisions pour son avenir proche, il se décide à contacter et à informer sa famille : il livre ses états psychologiques, sa condition de PvVIH. Sa famille se montre plutôt compréhensive, l'aide à rentrer au Laos et à changer de vie.

Aujourd'hui, Xay vit à Vientiane dans des conditions de logement décentes avec une autre personne vivant avec le VIH. Son co-locataire est aveugle et il l'aide dans sa vie quotidienne. Selon lui, il fut infecté par le VIH dans le restaurant de ses rêves : « Peu de personnes utilisaient des préservatifs d'ailleurs indisponibles sur place. Les clients refusaient fréquemment le port du préservatif. Pourtant, le patron avait averti du risque : des messages de prévention étaient diffusés mais les gens boivent et ne s'en préoccupent pas ». En tant que laotien et *kathoey*, Xay était régulièrement l'objet de moqueries et personne ne l'écoutait. Les *kathoey*s sont communément en proie à des moqueries au Laos et en Thaïlande : ils amusent beaucoup par leurs comportements « efféminés » et ne sont pas pris au sérieux.

Vivre les sexualités et des relations intimes dans des espaces transnationaux

Les sexualités sont redéfinies aujourd'hui dans un contexte de globalisation et d'avènement d'un modèle économique néo-libéral où la marchandisation des corps, des attributs des personnes et des 'soi' (selves) est à l'oeuvre soit matériellement par des activités commerciales ordinaires 'réelles', soit virtuellement par le développement accru d'un e-commerce fondé sur des usages des technologies numériques.

158

Ces usages révèlent la vie des personnes en brouillant les frontières entre la sphère privée, celle de l'intime, et la sphère publique, celle du social. Les individus s'approprient eux-mêmes ces outils en développant de tels usages de mise à nu d'eux-mêmes et de dévoilement de leurs expériences les plus intimes. La dichotomie public-privé était historiquement moins marquée voire peu pertinente dans un certain nombre de sociétés et cultures asiatiques parce que la structure familiale était l'unité sociale de base. Les relations familiales constituaient une matrice relationnelle qui faisait autorité sur toutes les autres relations : l'internet, medium au cœur de la vie quotidienne, contribue à façonner les figures de l'intimité ouvrant sur des espaces transnationaux sont à la fois imaginés et vécus (Vilavanh et Xay) ou bien seulement imaginés (Kanchana).

Le transnationalisme réfère à un ensemble de connections, un engagement et une appartenance complexe qui traversent les cultures, simultanés dans le temps et entremêlés dans des espaces 'réels' et 'imaginés' produisant des identités stratifiées et 'entre-deux' à l'interface de 'plusieurs' mondes (Basch *et al.* 1994, Zhou *et al.* 2017, Micollier 2017). Dans tous les cas, les espaces transnationaux renvoient simultanément à des espaces réels et imaginés.

Se construit alors au fil du temps une 'vie secrète' pour chacun d'entre eux qui peut prendre une place importante dans la vie psycho-affective d'une personne par des échanges virtuels quotidiens intellectuels et érotiques, une sorte de 'double-vie', un 'petit secret' qui rappelle les 'jardins secrets' des journaux intimes féminins. Les nouvelles technologies numériques, avec des individus qui font de connections internet un usage quotidien, ouvrent sur la

possibilité d'une double-vie pour ces personnes en particulier celles qui vivent dans des espaces 'transnationaux'. Vivre simultanément dans plusieurs espaces séparés géographiquement devient une norme de comportement : l'expérience de vie est alors simultanée dans plusieurs sociétés, sociétés d'accueil et sociétés d'origine (Tsuda 2012, Levitt *et al.* 2004, 2007). A partir d'expériences transnationales vécues ou imaginées décrites dans les récits de vie, les 'narrations' (*narratives*) indiquent qu'une même personne confrontée à des situations inattendues et des émotions partagées sur ces situations peut changer de points de vue et de comportements au fil du temps. Développée dans les années 2000, la notion de 'criticalités régionales' (Johnson *et al.* 2000) s'avère heuristique pour mieux appréhender le projet comparatif de compréhension interculturelle et le processus de globalisation culturelle appliquée aux problématiques de genre et des sexualités.

159

En effet, la question de l'identité appliquée au genre et à la sexualité, dominée par le paradigme d'une orientation sexuelle définie et revendiquée comme telle par les individus, est repensée et renouvelée : l'identité se décline alors en identités fluides, fragmentées, souples (Johnson *et al.* 2000). Boellstorff (1999) propose une métaphore 'insulaire' de l'identité : il évoque un 'archipel d'identités' suite à l'analyse du vocabulaire employé par les personnes LGBTQI en Indonésie pour évoquer leurs expériences de vie intime et familiale. Par ailleurs, pour un homme qui a des relations sexuelles avec un autre homme, désirer et s'engager dans le mariage hétérosexuel peut ne pas être vécu comme un compromis (par exemple au Japon, McLelland, 2000). C'est le cas également dans un certain nombre de pays d'Asie (Micollier, 2004). Vivre et désirer une sexualité hétérosexuelle pour la reproduction et une sexualité non hétéronormative pour d'autres raisons ne produisent pas un problème d'identité ouvrant au contraire l'horizon des 'soi discontinus' ('discontinuous selves', Johnson *et al.* 2000: 371) ou d'individus aux facettes d'identité multiples et fluides. De telles expériences du corps et de la personne remettent en question le principe matriciel de l'identité, à savoir être une chose et pas une autre.

Au Laos, des groupes informels LGBTQI se réunissent et s'entraident face à l'adversité. Un commerce sexuel est florissant mais plus discret pour des raisons politiques et éventuellement culturelles que dans des pays voisins (Chine, Thaïlande). Les partenaires sexuels sont recherchés ailleurs que dans le contexte marital et hétéronormatif, des comportements révélant des expressions de désirs sexuels multiples et aussi la multiplication de sites de désirs. Les circulations de personnes et leurs trajectoires de vie témoignent de formes de mobilités variées et fluides intra-inter provinciales et internationales. Des transformations sociales et économiques récentes impactent l'institution du mariage, les relations familiales et intimes. Presque un tiers de migrants internes au Laos résident dans la capitale Vientiane. Les migrants inter-provinciaux constituent 10% de la population âgée de 10 ans et plus (PHC, 2015 : 56). Plus de 8 millions de Lao vivent en Thaïlande et de nombreux laotiens migrent dans ce pays voisin très proche culturellement (langue, religion partagées entre autres) et beaucoup plus développé économiquement afin notamment d'améliorer les conditions de vie de leurs familles au Laos.

160

Les ruptures et continuités des normes de genre, le processus d'individualisation et la diversification des désirs et des pratiques de la sexualité sont observables dans les sociétés en

transition et encore davantage si les individus vivent dans des conditions de vie transnationale. Sont alors à l'œuvre des dynamiques sociales poussant les personnes à devenir plus individualistes et à avoir une vie 'privée' séparée de celle de la famille. Les femmes aspirent à davantage d'indépendance : aspiration ou bien revendication, la question se pose dans la mesure où vivre à l'étranger confronte l'individu de facto à des normes et à des valeurs différentes. Par exemple, Vilavanh doit faire face et s'adapter à une société multiculturelle occidentale 'réelle' et non plus 'imaginée' : son orientation sexuelle peut être davantage révélée, vécue et assumée mais en contrepartie elle souffre d'un déclassement social. Un tel déclassement fait communément partie de l'expérience migratoire d'autant plus si les (im)migrants sont qualifiés (voir par exemple Micollier 2017 et n°spécial Zhou *et al.* 2017). Par la possibilité de 'mobilités' réelles et virtuelles c'est-à-dire géographiques et mentales, les trajectoires des personnes et de leurs désirs se démultiplient. Le cheminement face aux obstacles et blocages rencontrés est plus complexe et ouvre aussi des voies d'émancipation et de transformations physiques et mentales. Les expériences, les perceptions et les choix de vie orientés vers des mobilités transnationales des trois jeunes laotiens présentés dans ce texte sont une voie d'expression de leurs désirs contrariés voire impossible à réaliser dans la société où ils ont grandi. Ces jeunes, nourris de voyages loin du Laos « rêvés » ou vécus, relativement éduqués et qualifiés, font l'expérience de formes de déclassement social à l'étranger dans un pays occidental éloigné ou bien en Thaïlande, pays frontalier. Ils sont confrontés à des processus de mobilité sociale limitée dans leur pays et à des décalages inter-générationnels peu surmontables. Vilavanh et Xay vivent des situations de sexualités non-normatives : pour Vilavanh, son homosexualité est très difficile à exprimer au Laos dans son contexte de vie. En effet, elle est éventuellement vécue mais rendue complètement invisible socialement. Pour Xay, sa différence est tolérée mais finalement peu acceptée donc elle se révèle aussi difficile à vivre. Vilavanh court vers ses rêves en terre occidentale, y a rencontré une femme sans être très sûre de sa relation intime et vit aujourd'hui entre le Laos et ce pays. Le « rêve occidental » n'est plus ce qu'il était.

161

Xay a été infecté par le VIH en poursuivant ses rêves alors qu'il avait trouvé une voie d'émancipation pour échapper à une condition de migrant *kathoey* de nationalité laotienne en Thaïlande qu'il ne supportait plus. Quant à Kanchana, sa conversion à l'islam n'est pas acceptée par sa famille et ses proches, et fortement critiquée socialement. Ses chances de trouver un travail à son niveau de qualification et d'expérience sont fortement réduites à cause des prescriptions religieuses vestimentaires et rituelles qui rythment sa vie quotidienne. Sa nouvelle religion rêvée comme « pure » lui a été apportée par et lui a offert un amoureux lointain qui la fait rêver aussi. Le cœur de K. bat au rythme quotidien des connections internet. En outre, ces nouvelles conversions révélant au grand jour un détournement affiché et revendiqué du bouddhisme, religion de la majorité de la population, officielle et héritée de l'histoire, sont peu comprises dans la société laotienne. Le risque de se trouver isolée et esseulée dans son propre pays est réel même si Kanchana mène une vie connectée qui la nourrit.

Bibliographie

Basch L., N. Glick Schiller, and C. S. Blanc. 1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. New York: Routledge.

Berliner D. 2011 Luang Prabang, sanctuaire Unesco et paradis gay, *Genre, sexualité & société* [En ligne], 5 | Printemps 2011, mis en ligne le 06 juin 2011.

Boellstorff T. 1999 The perfect path: gay men, marriage, Indonesia. *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 5, pp. 475-510.

Doussantousse S., Keovongchith B., 2005 *Male Sexual Health. Kathoey in Lao PDR. Southeast Asia-Exploring a gender minority*, Canberra, ANU Workshop Paper, Creative commons.

Jackson P. 1999 Tolerant but unaccepting: the myth of a Thai gay paradise, in Jackson P., Cook N., *Genders and Sexualities in Modern Thailand*, Chiang Mai, Silkworm Book, pp. 67-88.

Johnson M., Jackson P., Herdt G. 2000 Critical regionalities and the study of gender and sexual diversity in South East and East Asia, *Culture, Health, Sexuality* 2(4), pp. 361-75.

Levitt, P., Schiller N.G., 2004 Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society, *International Migration Review* 38 (3), pp. 1002–1039.

Levitt, P., and B. N. Jaworsky 2007 Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends, *Annual Review of Sociology* 33, pp. 129–156.

162

McLelland, M. 2000 Is there a Japanese "Gay Identity?" Special issue: Critical regionalities. Gender and sexual diversity in South East and East Asia, *Culture, Health, Sexuality* 2(4), pp. 459-472

Micollier, E. ed. 2004 *Sexual Cultures in East Asia. The Social Construction of Sexuality and Sexual Risk in a Time of AIDS*, London, Routledge, 279 p.

Micollier, E. 2005 Le sida en Chine : pratiques et discours de la sexualité, *Perspectives chinoises* 89, pp. 2-15.

Micollier, E. 2012 Sexualités et intimités à l'épreuve du genre en Chine : quelques réagencements de normes et de valeurs, dans Angeloff, T., Lieber M. *Chinoises au 21^e siècle. Ruptures et continuités*, Paris, La Découverte, pp. 177-194.

Micollier, E. 2017 Femininities on transnational journeys and sexual health risk: experiences of Chinese immigrant women in Canada, *Gender, Place and Culture* 24(12), pp. 1787-1806, DOI:10.1080/0966369X.2017.1400952

PHC, The 4th Population and Housing Census), 2015 *Results of Population Census and Housing*, Lao PDR, World Bank, 282 p.

Totman, R. 2003 *The Third Sex: Kathoey. Thailand's Ladyboys*, Silkworm Books: Chiang Mai.

Tsuda, T. 2012 Whatever Happened to Simultaneity? Transnational Migration Theory and Dual Engagement in Sending and Receiving Countries, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38 (4), pp. 631–649.

WHO, 2011 Wat Pra Baht Nam Phu: The Buddhist Temple that Cares for Full-blown AIDS patients < <http://www.who.int/workforcealliance/forum/2011/fieldtrip1/en/> >, retrieved Nov.13, 2017

Winter S., Dessantousse S. 2009 Transpeople, Hormones, and Health Risks in Southeast Asia: A Lao Study, *International Journal of Sexual Health* 21(1), pp. 35-48.

Zhou Y. R., Coleman W.D., Huang Y.Y, Sinding C., Wei W., Gahagan J., Micollier E., Su H.H. 2017 Exploring the intersections of transnationalism, sexuality and HIV risk, *Culture, Health & Sexuality* 19(6), pp. 645-652.

163