

Olivier ÉVRARD

Chroniques des cendres



**Anthropologie
des sociétés
khmou
et dynamiques
interethniques
du Nord-Laos**

à travers champs

IRD
Éditions

Chroniques des cendres

Anthropologie des sociétés khmou
et des dynamiques interethniques du Nord-Laos

La collection « À travers champs », publiée par IRD Éditions, témoigne des mutations que connaissent aujourd'hui les sociétés rurales et les systèmes agraires des pays tropicaux.

Les études relèvent souvent des sciences sociales, mais les pratiques paysannes sont également éclairées par des approches agronomiques.

Les publications s'organisent autour d'un thème ou s'appliquent à des espaces ruraux, choisis pour leur caractère exemplaire.

Jean BOUTRAIS

Directeur de la collection

Parus dans la collection « À travers champs »

Le risque en agriculture - Collectif

Éditeurs scientifiques : Michel Eldin et Pierre Milleville

Jours ordinaires à la finca. Une grande plantation de café au Guatemala

Charles-Édouard de Suremain

La terre d'en face. La transmigration en Indonésie

Patrice Levang

Paysans Seerer. Dynamiques agraires et mobilités au Sénégal

Éditeur scientifique : André Lericollais

L'innovation en agriculture. Questions de méthodes et terrains d'observation

Éditeurs scientifiques : Jean-Pierre Chauveau, Marie-Christine Cormier-Salem, Éric Mollard

Le terroir et son double. Tsarahonenana 1966-1992

Chantal Blanc-Pamard, Hervé Rakoto Ramiarantsoa

Partir pour rester. Survie et mutations de sociétés paysannes andines (Bolivie)

Geneviève Cortes

Les deux visages du Sertão. Stratégies paysannes face aux sécheresses

(Nordeste, Brésil)

Marianne Cohen, Ghislaine Duqué

Apprivoiser la montagne. Portrait d'une société paysanne dans les Andes

(Venezuela)

Pascale de Robert

À la croisée des pouvoirs. Une organisation paysanne face à la gestion des ressources. Basse Casamance, Sénégal.

Pierre-Marie Bosc

Jardins au désert. Évolution des pratiques et savoirs oasiens (Jérid tunisien).

Vincent Battesti

Migrants de l'arachide. La conquête de la forêt classée de Pata. Casamance, Sénégal

Mamady Sidibé

Chroniques des cendres

Anthropologie des sociétés khmou
et des dynamiques interethniques du Nord-Laos

Olivier Évrard

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE
POUR LE DÉVELOPPEMENT

collection À travers champs

Paris, 2006

Préparation éditoriale

Corinne Lavagne

Mise en page

Gris Souris

Coordination, fabrication

Corinne Lavagne

Correction

Yolande Cavallazzi

Maquette de couverture

Michelle Saint-Léger

Maquette intérieure

Catherine Plasse

Photo de couverture

IRD/O. Évrard

Détail de peinture murale, dans un temple bouddhiste, de montagnards khmou, Wat Phumin, province de Nan, Thaïlande. Pagnes, goître, hottes à portage frontal et tatouages d'animaux font partie des stéréotypes associés à l'identité khmou dans l'imaginaire des populations tai des vallées.

Sauf mention particulière,
toutes les photos sont de l'auteur.

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD éditions, 2006

ISSN : 0998-4658

ISBN : 2-7099-1603-7

Remerciements

Douze années se sont écoulées entre mes premières enquêtes dans les villages du Nord-Laos et la publication de ce livre. Seul mon nom figure sur sa couverture mais les nombreuses rencontres et discussions qui l'ont nourri et en ont permis la publication en font un travail collectif.

Yves Goudineau fut à l'origine de mon premier départ pour le Laos en 1994 en tant que coopérant du Service national pour l'IRD, puis de mon séjour prolongé dans ce pays en tant qu'allocataire de recherche, mais je lui dois bien davantage encore : l'introduction au terrain asiatique, la possibilité de travailler dans un pays et des régions alors très difficiles d'accès, un encadrement institutionnel et un suivi scientifique constant au Laos puis ensuite lors de la rédaction en Europe. Je tiens aussi à le remercier pour nos nombreuses discussions amicales et toujours stimulantes et pour sa lecture attentive et bienveillante des premières versions de ce texte qu'il a accepté de préfacer.

Etienne Le Roy, du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris (université de Paris-I), sous la direction duquel j'avais réalisé un DEA d'anthropologie consacré aux sociétés africaines, a accepté de diriger mon travail de doctorat sur le Laos. Il a passé beaucoup de temps à lire et à commenter les premières versions de ma thèse. Je le remercie aussi pour son soutien lors des démarches administratives qui m'ont permis de bénéficier pendant trois ans (1995-1998) d'une bourse de doctorat du ministère de l'Enseignement et de la Recherche.

Georges Condominas, Christian Taillard et François Robinne comptent également parmi mes premiers lecteurs et l'ouvrage doit beaucoup à leurs remarques et leurs critiques. Jean Boutrais, directeur de la collection

À *Travers Champs*, m'a aidé par sa lecture attentive des premières versions du manuscrit et par ses encouragements, même lorsqu'il s'est avéré que je n'étais pas en mesure de terminer la rédaction dans les délais annoncés initialement. Catherine Choron-Baix et Bénédicte Brac de la Perrière ont accepté de relire la version finale du manuscrit. Mes remerciements vont aussi à Corinne Lavagne, des éditions de l'IRD, dont le travail éditorial a grandement contribué à améliorer mon texte.

Au Laos, j'ai bénéficié des compétences et de la bienveillance de nombreuses personnes. En 1995, Phansy Abhay, le responsable du Département de l'éducation non formelle du ministère de l'Éducation du Laos, a joué un rôle décisif en rédigeant une lettre d'autorisation qui m'a permis de séjourner de façon continue dans la province de Luangnamtha. Sur place, Singkham Panthavong, alors responsable des services de l'éducation de la province, m'a accordé sa confiance et a fait en sorte que je puisse accéder librement à mon terrain de recherche. Par la suite, lorsqu'il fut nommé vice-gouverneur de la province, sa bienveillance à mon égard ne s'est jamais démentie, et il a toujours fait preuve d'une grande ouverture d'esprit, répondant sans détour à mes nombreuses questions et me permettant un accès privilégié aux différents services administratifs provinciaux. Dans le district de Nalae, tous les membres des services de l'éducation m'ont accueilli chaleureusement et ont facilité mon travail dans les villages les plus reculés. Je suis particulièrement redevable à mon « grand frère de cœur » *ai hak*, Seut, aujourd'hui responsable des services de l'éducation du district, qui m'a guidé lors de mes premiers séjours, m'a hébergé chez lui à de nombreuses reprises, et m'a aidé de multiples façons dans mes enquêtes. Notre collaboration a scellé une vraie amitié et nous passons toujours d'excellents moments ensemble lorsque je retourne à Nalae.

Les habitants des villages de Konkoud, Mokkoud, Kanha et Vat m'ont accueilli chaleureusement et j'ai vécu avec eux des moments particulièrement intenses. J'ai particulièrement apprécié les journées et les soirées joyeuses dans les maisons ou dans les champs de Tao Ploh, Tao Ihm, Ta Tieng, Tao Krang et Tao Kring à Mokkoud, la gentillesse et les talents de conteurs de Tao Môm et de Tao Deng à Ban Konkoud et, à Ban Vat, l'hospitalité de Tao Boun et de son père, Mäiketi, avec lequel j'ai passé de nombreuses heures à discuter de l'histoire de la région et des relations entre les populations riveraines et montagnardes. Si j'ai séjourné dans ces villages le plus souvent seul, j'ai cependant bénéficié lors de mes deux premières missions en 1995 de l'aide de deux traducteurs originaires de Vientiane, Vat puis Amphay, dont la gentillesse, la patience et

la maîtrise remarquable de la langue française ont largement contribué au succès de mes missions ultérieures. Lors de mes séjours à Luangnamtha ou à Vientiane, j'ai bénéficié par ailleurs du soutien amical et des conseils de nombreuses personnes, notamment Daniel Gelhay et Valérie Thomas d'Écoles Sans Frontières, Bill Tuffin et Paloma Petrement d'Enfants et Développement, de Laurent Romagny d'Action Contre la Faim, ainsi que de Suksavang Simana et Elisabeth Preisig de l'Institut de recherche sur la culture. Par ailleurs, mes enquêtes dans la province de Bokeo, voisine de celle de Luangnamtha, doivent beaucoup à Jean-François Reumaux et à Gilles Maurer, ainsi qu'à l'hospitalité des habitants de Ban Toup.

La rédaction de ce livre a également été rendue possible par le concours de Paul Mathieu et Pierre-Joseph Laurent, qui m'ont accueilli à l'université de Louvain-La-Neuve lors de mon post-doctorat. Didier Lauras (Agence France Presse de Hanoi), Pierre Petit (Université Libre de Bruxelles), Christophe Jacquemin (Comité de Coopération avec le Laos) et Guido Sprenger (Academia Sinica, Taiwan), par leurs conseils et leur amitié indéfectible, m'ont également beaucoup aidé. Enfin, mes remerciements vont à Seng, notamment pour son aide dans la transcription des termes khmou et lao et lors de la rédaction du glossaire placé en fin d'ouvrage, ainsi qu'à ma famille pour leur soutien durant toutes ces années.

Sommaire

Préface	11
Note sur le système de transcription	15
Introduction	17

Partie 1	
Identités, mobilités et territoires au Nord-Laos	33

Partie 2	
Les Maîtres des Hauts : coordonnées khmou	85

Partie 3	
Variations interethniques	203

Partie 4	
Ils ont quitté la forêt : les minorités et l'État depuis 1975	273

Conclusion	349
Épilogue	359
Bibliographie	365
Annexes	381
Glossaire	407
Résumé	417
Summary	421
Table des matières	425

Préface

Les derniers feux

Ce livre suit une ligne de fracture – culturelle autant qu'économique – étudiée dans le temps même où elle se dessine et progresse. Il en retrace l'origine, en montre la profondeur et l'étendue, en constate l'irréversibilité. « Plus dangereux que le tigre : le moustique », peut-on lire, placardé et souvent illustré, dans tous les dispensaires à travers le Laos. De même, un demi-siècle de colonialisme, trente ans de guerre, dont dix de bombardements intenses, un changement radical de régime, une période de collectivisation... n'avaient pas réussi, en dépit de bouleversements considérables et souvent tragiques, à remettre en cause les fondements du monde rural, lequel représentait il y a encore peu au Laos la société dans sa presque totalité. Il aura suffi d'une série de mesures – appliquées localement de façon aussi arbitraire que brouillonne, au nom du développement du pays – pour saper profondément et sans retour, en moins d'une décennie, des équilibres économiques, sociaux et ethniques séculaires.

Au centre de ces mesures, un objectif constant : l'élimination des cultures d'abattis-brûlis, rendues officiellement responsables de la déforestation. En 1993, il fut décrété que celles-ci devraient avoir totalement disparu de la surface du Laos avant la fin de l'an 2000. En dépit du volontarisme affiché, l'annonce de cette mesure radicale laissa perplexe les observateurs. Presque toutes les « minorités ethniques » (environ la moitié de la population nationale), mais aussi de nombreux villageois lao, vivaient des produits de l'agriculture sur brûlis, soit plus du tiers des foyers à travers le pays. Par quoi allait-on remplacer en si peu de temps le mode de subsistance traditionnel de plus de deux millions de personnes ? En outre, la culture en rizières inondées, préconisée par les autorités,

nécessitait des techniques spécifiques, mal maîtrisées par la plupart de ces populations, et surtout réclamait des terres planes qui faisaient à l'évidence défaut dans les zones de montagne constituant les deux tiers du pays. La réponse à ces interrogations prit la forme de déplacements massifs à l'échelle nationale de villages, principalement de minorités ethniques, relocalisés dans les zones de bas-fonds ou le long d'axes fluviaux ou routiers. On entendait aussi par là les sédentariser afin de mettre un terme à un nomadisme jugé latent, corollaire supposé de toute culture sur brûlis.

Les enquêtes ethnographiques qui forment le socle du présent ouvrage, effectuées pour l'essentiel au milieu des années 1990, s'inscrivent dans ce contexte de fracture accélérée de la société rurale. Cependant, ce qui fait aussi leur grand intérêt est qu'elles portent sur une petite région du Nord-Laos – le district de Nalae, comprenant, entre autres, des villages austroasiatiques khmou (Khmou *rok*) et des villages taï (Lao et Taï *lū*) – qui à l'époque est à la veille d'être touchée par le mouvement général de délocalisations mais conserve encore de nombreuses caractéristiques de son organisation ancienne. De ce fait, Olivier Évrard, tout en observant les transformations en cours, réussit à reconstituer – remontant assez loin dans le temps – l'histoire économique et sociale locale et aussi, indissociablement liée, celle des relations interethniques. Dans la ligne des travaux de Karl Izikowitz, il propose une analyse très fine des dynamiques identitaires à l'œuvre, notamment s'agissant des Khmou, plus importante minorité ethnique du Laos, dont il offre ici la première véritable étude ethnologique accomplie sur le terrain.

Par ailleurs, O. Évrard met en évidence les relations de complémentarité qui existent de longue date entre des villages relevant de différents groupes ethniques. À travers l'étude détaillée des structures religieuses, il montre comment cette complémentarité se manifeste dans le domaine des rituels, même si c'est assurément au plan économique qu'elle s'exerce d'abord. Dans le système d'échanges traditionnel, à l'échelle locale, la culture de riz sur brûlis apparaît centrale : elle forme la base même des relations entre essarteurs khmou et piroguiers taï. Il y a plus d'un siècle, les membres de la mission Pavie, venus préparer le terrain pour la colonisation française, notaient déjà que Luang Prabang, la capitale royale lao, eût été incapable de survivre si elle n'avait été alimentée par les populations montagnardes.

Le coup d'arrêt porté à l'abattis-brûlis n'entraîne pas seulement une mutation culturelle. C'est tout un cadre de relations économiques, sociales, culturelles entre diverses populations qui se défait rapidement. O. Évrard

analyse cette situation avec précision pour Nalae, puis – passant à une plus grande échelle – convainc que les résultats de sa recherche sont pertinents pour tout le Nord-Laos. Pour n'avoir su anticiper ces conséquences, les autorités locales doivent faire face aujourd'hui à l'apparition de ruptures dramatiques dans le tissu social des villages comme dans les relations interethniques. Même si l'objectif de l'élimination totale de l'abattis-brûlis en quelques années s'est révélé illusoire, les innombrables déplacements de villages – opérés selon des modalités diverses – ont irrémédiablement perturbé le système des relations anciennes. Un peu partout des problèmes de pression foncière – inexistants auparavant dans un pays qui a l'une des plus faibles densités d'Asie – sont apparus, tandis qu'un mouvement quasi ininterrompu de trains de camions, bourrés de grumes, emporte hors des frontières la forêt laotienne que l'on prétendait devoir être protégée des brûlis.

Dire que les conditions de l'enquête ethnologique au Laos au début des années 1990 étaient peu favorables relève de la litote. La mission de recherche que je conduisais pour l'Orstom dans des districts reculés du sud du pays me valut une bonne année de mise sous haute surveillance avant de pouvoir enfin mener des enquêtes comme je l'entendais. Aussi, quand Olivier Évrard, coopérant-doctorant, vint en 1994 rejoindre mon programme, souhaitant lui éviter une semblable épreuve, je le dirigeai vers le nord, plus ouvert – instaurant de fait entre nous un comparatisme Nord-Sud durable. Il négocia remarquablement son installation à Nalae, dans la province de Luangnamtha, d'où il put mener durant près de quatre ans de nombreuses enquêtes, qu'il poursuit encore aujourd'hui dans cette même région, matière dont il tira une excellente thèse et maintenant le présent livre qui en est issu.

Assez paradoxalement, au moment où les villageois-essarteurs, à Nalae comme ailleurs, sont littéralement déboussolés, navigant à vue entre les différents projets de développement rural qui leur sont imposés, cet ouvrage – assurément l'une des meilleures études produites sur le nord de la péninsule indochinoise – rappelle la sophistication de leur système de coordonnées et vient comme projeter les derniers feux d'une culture qui se délite.

Yves Goudineau
Directeur des Études
École française d'Extrême-Orient (EFEO)

Note sur le système de transcription

Il n'existe pas au Laos de règle officielle quant à la transcription des noms de lieux et on trouve des graphies fort différentes d'un document à l'autre. Pour les noms de province, de district et des principales rivières, j'ai suivi la transcription utilisée pour le recensement de 1995, qui sert aujourd'hui de référence dans de nombreux ouvrages (voir notamment TAILLARD et SISOUPHANTHONG, 2000). Pour les noms de villages, il n'existe pas vraiment de document de référence et j'ai donc traduit librement le script lao. Pour les noms de lieux en Thaïlande, j'ai suivi la transcription officielle telle qu'elle est définie dans le *Guide de romanisation de l'écriture thaï* (Institut royal de Thaïlande, 1982). Pour les noms de groupes ethniques, j'ai suivi les transcriptions les plus courantes, éventuellement francisées : khmou plutôt que khmu, phou noi plutôt que phunoy, etc.

En ce qui concerne les termes vernaculaires, aussi bien lao que khmou, j'ai pris le parti de les transcrire aussi simplement que possible en suivant un script francisé de façon à faciliter la lecture (voir le tableau ci-dessous). Dans le même souci, je n'ai tenu compte ni des tons, ni de la hauteur des consonnes, ni de la longueur des voyelles, ni enfin, dans le cas de la langue khmou, des occlusions glottales. Néanmoins, on trouvera en fin d'ouvrage des transcriptions plus précises de termes khmou utilisés dans le texte, ainsi que la transcription en alphabet lao pour les termes lao. Enfin, j'indique dans la partie bibliographique les références de dictionnaires en phonétique internationale et en script lao adapté pour la langue khmou (notamment SUKSAVANG *et al.*, 1994, SUWILAI PREMSRIRAT, 2002, et SVANTESSON *et al.*, 1994).

Voyelles

Sons	Transcription libre
a	a
i	i
u	u
o (ouvert comme dans « homme »)	o

Sons	Transcription libre
o (fermé comme dans « paquebot »)	ô
ou	ou
é	é
è	è
e (comme dans « cheval »)	e
eu (entre un « eu » et un « u », pas de réel équivalent en langue française)	ü
eua	üa
ia	ia
oua (comme dans soir)	oua
aï (comme dans maille)	aï
ao	ao
am	am
Consonnes	
k	k
kh (k aspiré)	kh
ng (comme dans camping)	ng
tch (comme dans « machiste »)	c
s	s
gn comme dans « cogner »	nj
d	d
t	t
th (t aspiré)	th
n	n
b	b
p	p
ph (ph aspiré)	ph
f	f
m	m
y (comme dans yoyo)	y
l	l
v	v
h	h
r (roulé en langue khmou, absent en langue lao)	r

Introduction

Dans la haute vallée de la Nam Tha, comme dans la plupart des régions montagneuses d'Asie du Sud-Est, les sentiers sont toujours tracés pour rejoindre au plus vite les sommets, presque à la perpendiculaire des courbes de niveau. La montée est donc rude et l'œil, habitué pendant quelque temps à une vision restreinte dans un sous-bois dense et peu agréable, se trouve comme libéré d'un seul coup en arrivant sur la ligne de crête. On découvre alors – avec une certaine surprise la première fois, car on n'imaginait pas dans la vallée que les montagnes soient si peuplées et les paysages si organisés – un environnement largement boisé dans lequel les brûlis annuels dessinent des dégradés de verts et de jaunes selon une logique propre à chaque village. Seules les variations de couleurs permettent de discerner les essarts récemment abandonnés et les recrûs forestiers plus anciens car, à l'exception des clôtures végétales qui entourent les parcelles de l'année en cours, aucune limite matérielle ne vient guider le regard. Les essarts juste brûlés sont noirs, puis jaunes au moment de la récolte ; le vert des friches devient de plus en plus prononcé au fur et à mesure des années et les forêts véritablement anciennes se distinguent par leur couleur sombre, au creux d'un talweg, protégeant une source ou bien au sommet d'une colline, trahissant la présence d'un village.

Ici, l'agriculture sur brûlis est l'unique moyen de subsistance pour 90 % des foyers et lorsqu'une famille dispose d'une petite surface de rizière, elle défriche généralement chaque année aussi un essart de complément (annexe 1). Même dans les régions plus favorisées par la topographie, il est rare de trouver des villages qui n'ont jamais recours au brûlis. Le constat s'applique non seulement à la vallée de la Nam Tha mais à l'ensemble des provinces du Nord-Laos, où plus d'un agriculteur sur deux cultive encore aujourd'hui exclusivement sur brûlis et 12 % à la fois sur brûlis et en rizière (Agricultural Census Office, 2000 : 5). Cinq des six provinces où le riz d'essart représente plus de 50 % des surfaces ensemencées chaque année se trouvent d'ailleurs dans la moitié nord du pays. À l'échelle nationale, 43 % des agriculteurs, soit un peu plus de 100 000 familles, dépendent exclusivement du brûlis pour leur subsistance, dont une très grande majorité dans le nord du pays (tabl. 1).

Province	2001		2002		2003	
	maisons	ha	maisons	ha	maisons	ha
Nord (total)	106 266	72 600	84 896	58 000	87 596	59 845
Phongsaly	16 419	11 200	13 174	9 000	11 395	7 785
Luangnamtha	11 441	7 800	10 246	7 000	11 733	8 016
Oudomxay	23 737	16 200	17 565	12 000	15 896	10 860
Bokeo	1 927	1 300	1 464	1 000	1 171	800
Luangphrabang	36 617	25 100	29 273	20 000	29 109	19 887
Huaphanh	16 125	11 000	13 174	9 000	18 292	12 497
Xayabury	-	-	-	-	-	-
Centre (total)	23 273	15 900	18 150	12 400	13 027	8 900
Vientiane préf.	-	-	-	-	-	-
Xiengkhuang	10 245	7 000	8 197	5 600	5 855	4 000
Vientiane prov.	1 903	1 300	1 464	1 000	1 171	800
Borikhamxay	4 245	2 900	2 928	2 000	2 196	1 500
Khammouane	1 464	1 000	1 171	800	878	600
Savannakhet	3 074	2 100	2 634	1 800	1 756	1 200
Spécial Zone	2 342	1 600	1 756	1 200	1 171	800
Sud (total)	7 904	5 400	5 123	3 500	3 513	2 400
Saravane	2 634	1 800	1 707	1 100	1 171	800
Sekong	2 635	1 800	1 708	1 200	1 171	800
Champassack	-	-	-	-	-	-
Attapeu	2 635	1 800	1 708	1 200	1 171	800
Total Laos	137 443	93 900	108 169	73 900	104 136	71 145

Tabl. 1 –
Surfaces cultivées selon les techniques de l'agriculture sur brûlis
et nombre de maisons dépendantes de l'agriculture sur brûlis
pour leur subsistance dans chaque province.
(Traduction des documents communiqués par le RSCEC en novembre 2003).

Feux et contre-feux : présence et persistance de l'agriculture sur brûlis au Nord-Laos

La mise à feu constitue toujours un moment d'extrême tension dans les villages du Nord-Laos. Elle a lieu partout à la fin mars, au moment le plus chaud de l'année, et prend des allures d'apocalypse dans les zones les plus peuplées. Le feu se propage facilement dans la végétation coupée depuis plusieurs semaines et vient même lécher le bord des routes. Une épaisse fumée recouvre toute la montagne, longeant les rives des fleuves, cachant le soleil brûlant du mois de mars et faisant tomber la température de plus de deux degrés. Le bruit est assourdissant, l'atmosphère étouffante et l'angoisse bien palpable : les enfants se rassemblent près des habitations, sous la protection des femmes.



Un groupe d'enfants assiste à la mise à feu des essarts, district de Xienghone.

Des hommes sont juchés sur le toit des maisons, un seau d'eau à la main, prêts à éteindre les flammes si celles-ci venaient à se propager aux toitures en chaume. Pour cette raison d'ailleurs, la mise à feu a parfois lieu la nuit car il est plus facile alors de repérer les flammèches qui peuvent atterrir dans le village. Lorsqu'ils sont présents, les administrateurs locaux assistent à ces scènes en se désolant des ravages causés à la forêt par les montagnards, tout en reconnaissant que leur pauvreté ne leur laisse pas d'autre choix.

Le gouvernement lao, appuyé sur ce point par les principaux bailleurs de l'aide internationale, a fait de l'éradication de la culture sur brûlis une cause nationale et l'un des thèmes majeurs de sa politique de développement. La culture sur brûlis est tenue pour responsable directe à la fois de la déforestation – et de ses conséquences : glissements de terrain, tarissement des sources notamment – et de la pauvreté en milieu rural.

Il est indéniable qu'au cours des cinquante dernières années, la couverture forestière du Laos n'a pas cessé de se réduire. Le ministère de l'Agriculture et des Forêts du Laos indiquait en 2003 que les zones forestières (selon la définition officielle : couverture de la canopée d'au moins 20 %, hauteur minimale de 5 mètres, superficie minimum d'un demi-hectare) représentaient 41,5 % du territoire contre 47 % en 1992 et 64 % au milieu des années soixante. Outre leur superficie, les forêts sont également plus fragmentées : les compartiments de forêts de moins de 10 ha représentent 6,7 % du total aujourd'hui contre seulement 1 % en 1992, tandis que les compartiments de forêts de plus de 1000 ha sont passés de 88 % à 54 % de la surface forestière totale durant la même période. Cela montre que la richesse, et donc la valeur commerciale, des forêts lao a décliné au cours de la dernière décennie mais semble vrai surtout dans la partie centrale du pays (MAF, 2003 : 14).

Dans ses documents officiels, le ministère de l'Agriculture et des Forêts attribue systématiquement la réduction et la fragmentation des espaces forestiers à l'agriculture sur brûlis tandis que l'impact des coupes de bois, légales ou illégales, est peu mentionné. Pourtant, toutes les études effectuées sur des populations pratiquant une agriculture sur brûlis de type cyclique (le plus fréquent dans le pays) ont montré qu'il était inexact d'assimiler les surfaces concernées avec celles des forêts en voie de disparition. En raison des contraintes techniques liées au défrichage et au désherbage, les agriculteurs ne cultivent guère plus de 0,6 ha par actif et par an. Ils privilégient les forêts secondaires d'une quinzaine d'années et évitent autant que possible le défrichage, beaucoup plus difficile, d'un pan de forêt vraiment ancienne. C'est pourquoi « la disparition des forêts primaires ne se poursuit qu'en fonction du taux d'accroissement démographique, pour éviter seulement d'abattre les recrûs forestiers d'âge insuffisant » (DUFUMIER, 1996 : 199). Ce fait était déjà souligné dans les années 1950 par l'anthropologue britannique Edmund Leach, qui notait à propos des populations d'essarteurs de Sarawak que la quantité de forêt primaire défrichée chaque année était quasiment infinitésimale (LEACH, 1950 : 89).

Par ailleurs, et contrairement à une idée reçue, les forêts vraiment anciennes sont relativement pauvres en terme de biodiversité « utile » aux agriculteurs, en

comparaison des recrûs forestiers d'une quinzaine d'années, où se déroule la majeure partie des activités de cueillette et de chasse. Mais le préjugé à l'encontre de cette forme d'agriculture est tenace, notamment depuis que les gouvernements de ces pays ont repris à leur compte l'argument écologique pour justifier leurs politiques d'intégration économique et culturelle de populations dites « minoritaires » et parfois qualifiées, à tort, de « semi-nomades ». Dans le cas du Laos, le schéma classique est celui d'un déplacement forcé des montagnards vers les basses terres, tandis que les compagnies forestières, publiques ou étrangères, prennent possession des massifs montagneux et les exploitent à des fins commerciales. Indépendamment du déplacement ou du maintien sur le site d'origine des villages montagnards, certaines pratiques illégales conduisent aussi à un appauvrissement de la biodiversité végétale ou animale. On observe par exemple la capture et la vente de certains animaux protégés (tigres, pangolins, ours) ou la cueillette intensive d'espèces végétales elles aussi protégées comme le *mai kétsana* (*Aquilaria crasna*, bois d'agar, résineux utilisé dans la confection de parfum) ou les *nja bai lai* (*Amoetochillis roxburghi*, variété d'orchidée dont les feuilles sont utilisées en infusion).

Accusée de détruire la forêt, l'agriculture sur brûlis est également devenue synonyme de pauvreté. Étroitement associée, dans les discours et dans l'esprit des administrateurs lao, à un mode de vie archaïque se traduisant par des déplacements fréquents – ou au moins par une instabilité des villages –, son existence est jugée incompatible avec les exigences d'un développement économique durable. On peut tout d'abord rappeler une donnée désormais admise par tous les spécialistes : la riziculture humide (inondée ou irriguée) est antérieure à la riziculture sèche (sur brûlis ou non), laquelle ne saurait donc être plus « primitive » que la première (HAUDRICOURT, 1962 : 41 ; CONDOMINAS, 1980 : 178-221 ; LÉVY-WARD, 1999 : 174). D'autre part, l'attitude des autorités lao perpétue souvent de vieux poncifs sur les liens supposés quasi mécaniques entre agriculture sur brûlis, nomadisme et pauvreté, notamment parce qu'elle nie la diversité et l'adaptabilité des systèmes agraires montagnards et parce qu'elle amalgame la mobilité des cultures à celle des villages.

Plusieurs facteurs expliquent que l'agriculture sur brûlis se soit maintenue sur de vastes superficies au Nord-Laos, alors que cette technique agricole est devenue plus marginale dans les pays voisins. En premier lieu, la configuration générale du relief a rendu difficile l'aménagement de rizières pluviales sur de grandes superficies, comme cela se pratique dans le sud du pays. La géographie physique du nord du pays présente en effet un aspect labyrinthique caractéristique de la plupart des régions proches du Yunnan. Les paysages apparaissent tourmentés et cloisonnés, les plaines sont rares, de faible superficie et souvent éloignées les unes des autres. Dans la province de Namtha, seules les plaines de Mūang Luangnamtha (la préfecture) et de Mūang Sing permettent véritablement une riziculture inondée à grande échelle. Dans les deux cas cependant, le regard est limité de tous les côtés par les chaînes montagneuses et aucune rizière en terrasse n'est aménagée sur les piémonts. Certains fonds de vallées sont suffisamment larges pour y pratiquer la riziculture inondée mais non pour

accueillir une population importante : c'est le cas par exemple le long de certains affluents de la Nam Tha, près des berges de la Nam Pha sur le plateau de Viengphoukha ou encore à proximité de la Nam Ma. Dans le contexte actuel, la moindre de ces étroites bandes de terres planes constitue un enjeu économique majeur pour les populations montagnardes déplacées par l'État, mais elles se révèlent bien souvent trop exiguës et de faible qualité.

Deuxièmement, l'agriculture sur brûlis apparaît encore adaptée au contexte démographique et économique laotien. La densité humaine reste faible, ne dépassant pas 20 habitants par km² dans les provinces du Nord et seulement 13 habitants par km² à Luangnamtha, où, en 1995, la densité variait de 8 à 17 selon les districts. Les chiffres les plus récents fournis par le recensement de 2005 montrent il est vrai un accroissement rapide de la population (26,8 % en dix ans à Luangnamtha, 2 % par an à l'échelle nationale) mais le problème principal réside davantage dans les regroupements de villages et la concentration des populations dans les basses terres (voir partie 3, chapitre 6) que dans l'accroissement démographique *stricto sensu*.

Dispersés et de petite taille, les villages montagnards sont également relativement isolés des principaux centres économiques, d'où le maintien d'une agriculture essentiellement vivrière et diversifiée. Si l'on considère uniquement la production rizicole, le rendement des essarts apparaît plus faible (de 1,5 à 2 tonnes par hectare) et surtout plus aléatoire d'une année sur l'autre que pour les rizières pluviales (de 2 à 3 tonnes par hectare au Laos). Par contre, les essarts permettent une polyculture impossible en rizière (un élément souvent passé sous silence dans les statistiques officielles) : taros, maïs, cucurbitacées et légumes sont plantés avec le paddy et garantissent aux montagnards une certaine diversité et une sécurité alimentaires lors des périodes difficiles. De plus, si la parcelle n'est cultivée qu'une seule année, le temps de travail est moindre que pour une rizière pluviale. Par contre, dès la deuxième année le désherbage est rendu plus difficile par la multiplication des plantes adventices. Une riziculture sédentaire demande aussi l'utilisation de la traction animale, chose difficile dans des communautés où le buffle est un animal sacré laissé en liberté dans la forêt pendant la majeure partie de l'année. Enfin, l'aménagement de rizières pluviales nécessite souvent aujourd'hui un déplacement vers la vallée et un changement radical de style de vie que craignent beaucoup de montagnards, à juste titre si l'on considère les difficultés énormes que rencontrent les villages les premières années qui suivent leur déplacement vers les basses terres : taux de mortalité élevé, faible soutien technique du service provincial de l'agriculture et des forêts, baisse de la production, endettement... Le passage à la riziculture inondée ou irriguée permet de mécaniser le travail agricole, il signifie une plus grande proximité des infrastructures, donc un plus grand confort et une plus grande sophistication sociale, mais seuls les montagnards ayant suffisamment capitalisé auparavant sont en mesure d'assumer pleinement cette transition technique et culturelle.

Troisièmement, le riz d'essart continue encore, au moins dans les régions du Nord, d'assurer en partie l'approvisionnement des centres urbains. Sans l'agriculture

sur brûlis, certaines provinces lao devraient importer l'essentiel de leur riz depuis la Chine et la Thaïlande. En clair, une disparition brutale de toute forme d'agriculture sur brûlis mettrait très directement en péril la survie non seulement des agriculteurs montagnards, mais également des populations des basses terres et des centres urbains. Ce constat n'est pas nouveau. Historiquement, les populations lao du Nord se sont toujours approvisionnées en paddy auprès des montagnards, tandis qu'elles-mêmes se spécialisaient davantage dans le commerce fluvial. Cette configuration particulière de l'économie a très directement influencé l'organisation et l'histoire politique de l'ancien royaume du Laos (*Lan Xang*), centré sur Luangphrabang mais étroitement dépendant des réseaux fluviaux et des petits comptoirs établis sur les berges par les bateliers pour commercer avec les montagnards.

Enfin, l'attrait pour le riz d'essart dépasse largement la seule nécessité économique ; il renvoie aussi à une dimension culinaire et symbolique. Sur les marchés, on continue d'acheter du riz cultivé sur brûlis (même à Vientiane) non pas toujours par obligation, mais aussi pour son goût et son parfum. Le riz d'essart cristallise un ensemble de saveurs mais aussi de représentations (toutes les populations, lao et non-lao, attribuent une « âme » au paddy) liées à l'environnement forestier et à ceux qui l'habitent. Il constitue la métonymie d'une forêt apprivoisée plus que domestiquée et, implicitement, des relations interethniques dans leur ensemble.

Moisson
dans un essart
à Phongsaly.



La pratique du brûlis se trouve ainsi au centre d'un système relationnel – politique, économique, historique et symbolique – impliquant les nombreux groupes ethniques qui composent la population du pays. En éradiquant cette forme d'agriculture, le gouvernement entend aussi – et surtout – redéfinir ce système, et donc « l'espace social » (CONDOMINAS, 1980) des différentes populations qui y participent. La lutte contre le brûlis au Laos vise à faciliter l'intégration sociale et culturelle de populations dites minoritaires (mais souvent majoritaires à l'échelle locale) et à prendre possession de territoires qui, jusqu'à une date récente et la construction d'un État-nation, sont restées relativement autonomes vis-à-vis des centres politiques régionaux. Cette « domestication » des marges montagneuses, parce qu'elle implique une redéfinition en profondeur des systèmes de relations à l'intérieur des groupes ethniques et entre eux, ne s'effectue ni rapidement, ni facilement. Là résident la complexité du problème posé par l'agriculture sur brûlis aux dirigeants du pays et les vraies raisons de sa persistance.

Un terrain en forme de paradoxe : les minorités au cœur de l'État

On dit souvent que les caractéristiques et la localisation d'un « terrain » déterminent le choix du thème de recherche. Dans mon cas, cela n'est que partiellement vrai puisque j'avais déjà choisi avant mon départ au Laos de travailler sur le rapport social à la terre et les relations interethniques. Il est vrai cependant que rien ne me prédisposait à réaliser mes enquêtes en Asie. À l'issue d'un DEA d'Études africaines à l'université de Paris-I sous la direction d'Étienne Le Roy, directeur du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris (LAJP), j'étais parti en Afrique orientale et j'envisageais d'entreprendre une recherche doctorale sur la question foncière au Zimbabwe. C'est en cherchant à entrer en contact avec un chercheur de l'IRD spécialiste de cette région que j'ai rencontré Yves Goudineau, un anthropologue travaillant depuis plusieurs années en Asie du Sud-Est et qui cherchait de son côté à recruter un Volontaire du Service national pour réaliser des enquêtes de terrain au Laos. Après vingt-quatre heures de réflexion, j'acceptai de me laisser guider par le hasard – et je l'avoue par un certain opportunisme – sans vraiment réaliser que cette décision allait déterminer ma trajectoire professionnelle et personnelle au cours des années suivantes. Six mois plus tard, le 5 mars 1994, après avoir rempli les diverses formalités administratives, j'atterris à Vientiane et commençai à travailler pour l'IRD au Laos.

Au cours de la première année, j'ai réalisé une série d'enquêtes ethnographiques dans le cadre d'une expertise demandée à l'IRD par l'Unesco pour la mise en œuvre d'un programme d'éducation non formelle à destination des minorités ethniques géré par le Pnud sous l'égide du ministère de l'Éducation du Laos. Deux missions de deux mois chacune, l'une au sud du pays (province de Sekong), l'autre au nord (province d'Oudomxay), m'ont permis de me familiariser avec le contexte politique et social lao et de devenir progressivement autonome sur le plan linguistique, ce qui fut véritablement le cas à partir de 1995. C'est

également durant cette période que j'ai décidé de choisir un terrain dans le nord du pays, où les problématiques identitaire et foncière apparaissent, pour des raisons d'ordre géographique et historique, à la fois plus prégnantes et plus complexes que dans les provinces du Sud.

En cherchant à reconstituer de façon empirique et localisée les liens de domination et de dépendance établis entre les nombreux groupes ethniques du Nord-Laos, j'ai réalisé que je ne pouvais faire l'économie d'une étude approfondie des populations khmou (on trouve aussi les transcriptions khmu, kmhmu', khamou, kammu). Premier groupe ethnique du pays en termes démographiques (plus de 500 000 personnes, environ 11 % de la population nationale), les Khmou sont également les premiers occupants du territoire. Malgré leur marginalité sociale et (souvent) économique, ils se voient reconnaître un droit éminent sur le sol, ce qui leur donne une place tout à fait particulière dans les systèmes interethniques locaux. De plus, les Khmou restent peu étudiés *in situ* et aucune monographie de référence n'a été publiée pour l'instant à leur sujet, contrairement à d'autres groupes montagnards du Nord-Laos, les Lamet (IZIKOWITZ, 1951) et les Hmong (LEMOINE, 1972) notamment.

Les difficultés d'accès au terrain au cours des trente dernières années furent bien réelles mais elles valent pour l'ensemble des groupes ethniques présents sur le territoire lao (de même que pour les régions septentrionales du Vietnam et de la Birmanie) et n'expliquent donc en rien la sous-représentation des Khmou dans les travaux ethnographiques réalisés au Laos. Pour Kristina Lindell, professeur à l'université de Lünd et auteur de nombreux ouvrages consacrés notamment à la tradition orale khmou (édités en collaboration avec Damrong Tayanin, lui-même d'origine khmou), ce phénomène provient plutôt du fait que les Khmou n'apparaissent pas comme un groupe assez « attrayant », en raison de leur pauvreté et de leur infériorité économique et politique vis-à-vis des groupes tai (LINDELL *et al.*, 1977 : 9). Contrairement aux linguistes (SUWILAI, 2002 ; SUKSAVANG *et al.*, 1994 notamment), les ethnologues ont en effet largement délaissé ces populations, d'où une situation aujourd'hui ambiguë.

D'un côté, des travaux plus ou moins anciens (SMALLEY, 1965 a ; DANG NGHIEM VAN, 1973 par exemple) utilisent les résultats d'enquêtes de terrain au Laos et au Vietnam mais reprennent à leur compte toute une série de stéréotypes sur la pauvreté des Khmou et leur dépendance à l'égard des populations tai : au paternalisme des missionnaires des années 1950 et 1960 répond ainsi, au cours des décennies suivantes, le militantisme des ethnologues « officiels » des nouveaux États communistes (ÉVRARD, 2006). D'un autre côté, Kristina Lindell et Damrong Tayanin ont livré des travaux nombreux et remarquables sur la mythologie et les rites khmou. Ils n'ont malheureusement pas été en mesure de mener des enquêtes de terrain au Laos, d'où l'impression d'une ethnographie « hors du temps » toute entière dédiée aux détails techniques ou rituels mais délaissant la plupart du temps les questions politiques et celles du changement social. Prisonnière de l'idéologie des uns, rendue presque intemporelle par les autres, l'identité khmou a rarement été mise en situation, c'est-à-dire étudiée à la fois au présent et dans le contexte multi-ethnique du Laos contemporain.

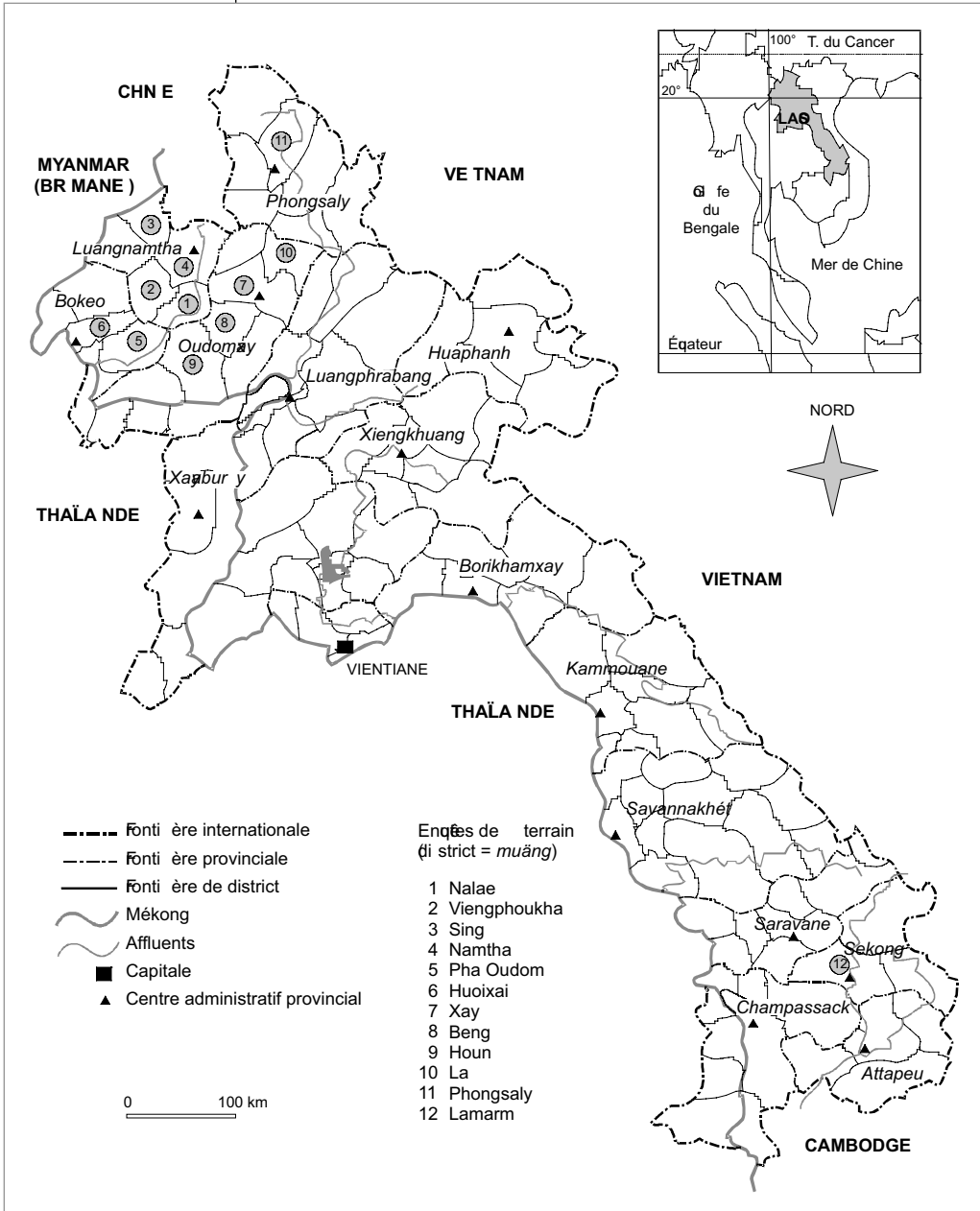


Fig. 1 –
 Organisation territoriale
 et terrains d'enquête.

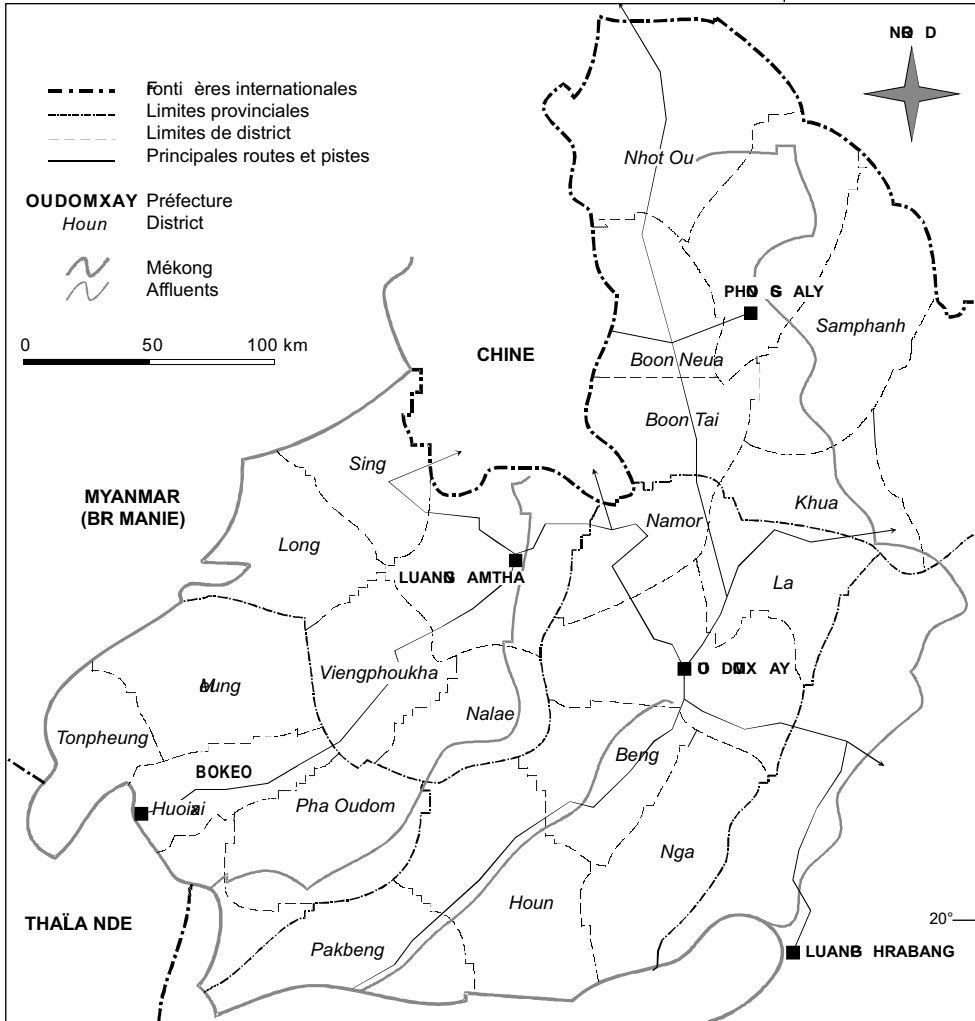


Fig. 2 –
Nord-Ouest Laos,
organisation
administrative.

En janvier 1995, lors d'une première mission exploratoire dans le district de Nalae, je constatai que la réalité contredisait, ou tout au moins obligeait à nuancer très significativement, l'image générale donnée de ce groupe et de ses relations avec ses voisins. Elle confirmait par contre certains passages des récits d'explorations menées à proximité ou dans la vallée de la rivière Tha (*Nam Tha*) à la fin du XIX^e siècle (GARNIER, 1885 ; LEFÈVRE-PONTALIS, 1902). Les relations entre les Khmou, largement majoritaires, et les quelques villages taï installés près des berges sont relativement équilibrées. Il est même fréquent de voir des villages khmou prêter des terres à leurs voisins taï qui sont comme eux dépendants

– au moins en partie – de l'agriculture sur brûlis pour leur subsistance. De plus, l'histoire politique récente a vu de nombreux hommes khmou intégrer les structures administratives et politiques du district et même de la province. Ainsi, à partir de l'ethnographie contemporaine d'un groupe méconnu peut s'esquisser une analyse des identités dites marginales en termes d'interdépendance, de coexistence entre l'espace politique tai (*müang*) et ses marges montagneuses, et non plus de domination unilatérale. Le triple rôle de frontière politique, de voie migratoire, et de route commerciale joué dans l'histoire par la Nam Tha permet en outre l'étude anthropologique d'une voie navigable, thème essentiel pour une histoire sociale du Nord-Laos.

Le terrain identifié et en partie exploré, encore fallait-il obtenir l'autorisation de séjourner longuement dans les villages, chose difficile à l'époque car si le gouvernement lao reconnaissait le besoin d'enquêtes ethnographiques dans le cadre des projets de développement, il restait extrêmement méfiant envers les ethnologues « à plein temps » ! De plus, certaines zones étaient encore insécures, ou considérées comme telles et interdites d'accès pour les Occidentaux. Tel était le cas notamment de la rive droite (ouest) de la Nam Tha et l'administration du district de Nalae m'annonça dès les premières missions que mes enquêtes ne pourraient se dérouler que sur la rive gauche, dans les villages dits khmou « *rok* », qui avaient pris parti pour les troupes communistes pendant la guerre et au sein desquels avaient été recrutés par la suite plusieurs dirigeants provinciaux. Ce qui aurait pu être un problème sérieux s'avéra finalement un avantage : d'une part, on ne disposait alors d'aucune information de première main sur ces populations khmou et, d'autre part, les villageois de cette zone avaient conservé des styles de vie réputés plus « traditionnels ». Les Khmou *rok* faisaient figure de « montagnards arriérés » dont on se moquait et, simultanément, de « héros de la révolution » au sein desquels avaient été recrutés plusieurs dirigeants provinciaux, notamment ceux de Luangnamtha et de Bokeo. Ils étaient à la fois marginaux et maîtres de leurs marges, et cette situation paradoxale me semblait intéressante pour une étude contemporaine des relations interethniques.

En avril 1995, une seconde mission, organisée grâce à un financement Unesco, fut l'occasion de former des cadres provinciaux et locaux des services de l'éducation aux enquêtes de terrain, et d'obtenir finalement une autorisation de séjour prolongé dans le district. Effectuée avec un groupe d'une dizaine de personnes, à travers des questionnaires individuels et des réunions collectives, cette deuxième mission me permit une première approche des trois villages dans lesquels j'allais par la suite séjourner le plus souvent seul : Ban Vat (tai-lü), Ban Konkoud et Ban Makkoud (khmou) (fig. 3). Elle me permit également de nouer d'excellents rapports avec deux responsables des services de l'éducation (l'un est désormais vice-gouverneur de la province de Luangnamtha, l'autre responsable des services de l'éducation du district de Nalae) qui restent encore aujourd'hui des interlocuteurs privilégiés grâce auxquels je peux retourner sur le terrain et observer les dynamiques sociales et politiques en cours.

Bénéficiant à partir de 1995 d'une allocation de doctorat du ministère de l'Éducation et de la Recherche, et d'une indemnité versée par l'IRD, j'ai pu me

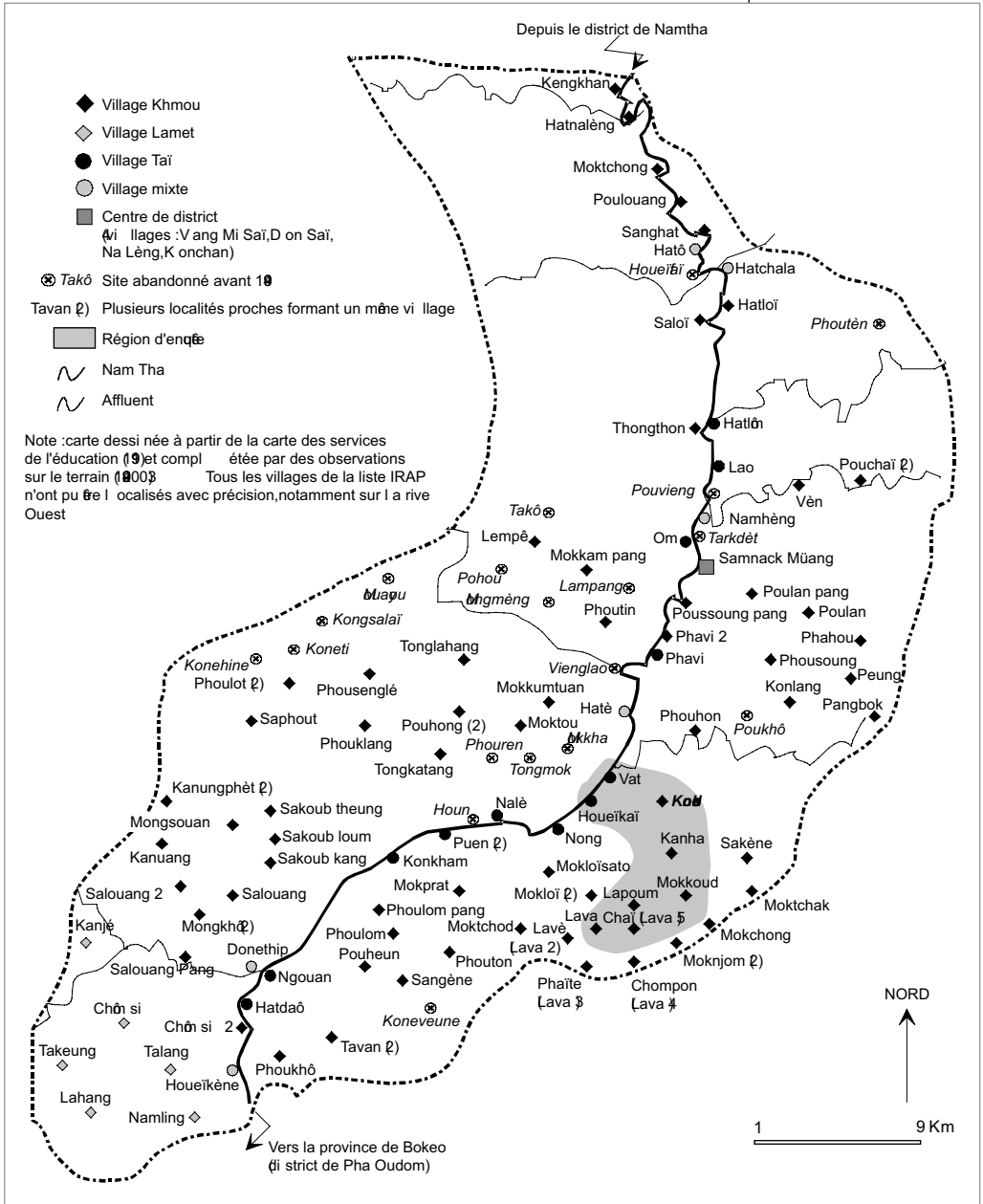


Fig. 3 – District de Nalae, Nord-Ouest Laos : ethnicité et toponymie.

consacrer entièrement à l'étude de ce terrain. Entre l'automne 1995 et l'été 1996, puis de nouveau dans les premiers mois de 1997, je passais l'essentiel du temps dans le district de Nalae pour effectuer une monographie du village de Konkoud (partie 2), tout en séjournant aussi régulièrement, le plus souvent seul, dans les villages voisins de Vat et Mokkoud. Outre les contraintes officielles, ce choix résulte de la position géographique et politique du village. Il me fallait étudier un village khmou dont le territoire était en contact avec celui d'un village taï, en l'occurrence ici Ban Vat, cela afin de comprendre les imbrications entre le droit foncier coutumier et les relations interethniques. Par ailleurs, en 1995, l'administration n'avait pas encore réussi à implanter durablement une école (c'est chose faite désormais), ni à interdire les pratiques sacrificielles (qui persistent par contre), ailleurs devenues très rares. Pourtant, malgré ce qu'en disaient les responsables administratifs lors de mes premières missions, la cohésion était faible et plusieurs familles étaient prêtes à partir en vallée pour fonder de nouvelles localités ou s'intégrer à des villages déjà existants. Cette situation de marginalité et d'instabilité m'a semblé intéressante pour comprendre la territorialité khmou, ses relations avec la territorialité taï et les principes autour desquels s'organise l'action contemporaine de l'État. La monographie s'appuie notamment sur une comparaison systématique de mes observations avec les données fournies par les travaux ethnographiques de « l'École suédoise », notamment Karl Gustav IZIKOWITZ (1951) sur les Lamet et Kristina LINDELL ainsi que DAMRONG TAYANIN sur les Khmou du bassin de la Nam Tha (LINDELL *et al.*, 1979, 1982, 1995 ; LINDELL et DAMRONG, 1991). Elle fut également enrichie par mes entretiens avec SUKSAVANG SIMANA, un chercheur d'origine khmou travaillant à l'Institut de recherche sur la culture à Vientiane qui a publié, avec Elizabeth PREISIG, un dictionnaire khmou (1994) et un ouvrage sur la connaissance du milieu forestier de ces populations (1998). Enfin, elle doit beaucoup à la lecture des livres de Georges CONDOMINAS (1982, 1965) sur les « mangeurs de forêt » *mnong gar* et emprunte, dans sa construction, la notion de « coordonnées » à la très belle et monumentale ethnographie joraï de Jacques DOURNES (1972).

L'étude du village de Konkoud est rapportée à celle du district de Nalae dans son ensemble pour montrer comment un *müang* périphérique « coexiste » avec ses marges montagneuses et quelles sont les dynamiques d'échange, de spécialisation, de subordination et de dépendance à l'œuvre dans cette coexistence. Ces processus contribuent à la formation des identités ethniques (ou à leur segmentation) et à la production de « marqueurs » spécifiques (BARTH, 1969 ; LEHMAN, 1963). Ils participent également d'une structure interethnique régionale dans laquelle populations taï et populations montagnardes autochtones constituent une sorte de « binôme relationnel », un aspect que les travaux de Charles ARCHAIMBAULT (1972, 1973) sur la mythologie et les rites saisonniers lao ont particulièrement bien mis en relief. Dans ce cadre, les données de terrain récoltées dans les villages khmou et taï de la vallée de la Nam Tha sont utilisées et problématisées selon deux axes complémentaires. En premier lieu, elles servent à discuter la pertinence, dans le cas des Khmou, des discussions théoriques auxquelles ont donné lieu les travaux d'Edmund LEACH sur les Kachin (1972), et à mesurer l'applicabilité d'un « modèle kachin » dans le contexte interethnique

spécifique du Nord-Laos. Deuxièmement, elles constituent le point de départ d'une réflexion sur la façon dont l'influence culturelle et politique taï résonne concrètement chez les populations montagnardes, et notamment sur le principe « d'inclusion », politique (CONDOMINAS, 1980 ; LEHMAN, 1963 et 1967) ou religieuse (TAMBIAH, 1976), qui prévaut dans leurs relations. Le terme d'inclusion renvoie au caractère fondamentalement « dual » de l'influence taï (EVANS, 1999 ; ÉVRARD, 2006) : on observe un processus de hiérarchisation et d'englobement, avec parfois l'assimilation des premiers habitants, mais également une perpétuation et une reformulation permanente des frontières intra- et interethniques.

Les séjours prolongés à Konkoud et à Mokkoud entre 1995 et 1997 ont constitué des moments privilégiés pour observer et comprendre les pratiques agricoles et les représentations de l'espace forestier propres aux populations khmou, ainsi que les logiques identitaires et territoriales qui leur sont associées. Néanmoins, l'objectif n'était pas de livrer une ethnographie « intemporelle » d'un groupe montagnard méconnu, ni de combler un « blanc » sur la carte ethnographique du Laos, mais au contraire de mieux comprendre les dynamiques sociales contemporaines accompagnant la mise en place de l'État communiste. J'ai donc mené à partir de l'été 1996 des enquêtes plus extensives à Nalae et dans les districts périphériques, d'abord dans le cadre d'une enquête nationale sur les déplacements de populations pour laquelle l'IRD avait été commissionné par le Pnud et l'Unesco puis, quelques années plus tard, après ma soutenance de thèse (juin 2001), dans le cadre d'une bourse post-doctorale accordée par l'université de Louvain. Ce travail de terrain a notamment permis d'interroger la nature et le sens de l'engagement politique et militaire des montagnards entre 1945 et 1975. Des fractures apparaissent souvent au sein d'un même groupe, recoupant parfois des solidarités intra-ethniques très anciennes entre groupes de villages (ÉVRARD, 2003), déterminant leurs relations aux autorités locales et donc, à partir de 1975, le soutien reçu de l'État et leur marge de manœuvre vis-à-vis des politiques publiques en matière de développement rural (lutte contre l'agriculture sur brûlis, déplacements de populations vers les basses terres, éradication de l'opium, allocation foncière notamment). Celles-ci sont envisagées comme un double processus de déterritorialisation et de reterritorialisation, géographique et culturel (GOUDINEAU, 2000 a ; ÉVRARD, 2002) impliquant une reformulation radicale de l'ancien modèle territorial taï du *müang* (EVANS, 1998).

Alors que le dépeuplement massif des zones montagneuses se poursuit inexorablement, les effets pervers de la politique autoritaire de développement rural sont de plus en plus visibles : graves problèmes sanitaires, économiques et sociaux des villages déplacés, tensions pour l'accès à la terre et à la forêt, défrichages anarchiques sur les piémonts, appauvrissement des ressources forestières... La reterritorialisation des populations montagnardes dans l'espace social lao s'effectue cependant selon des trajectoires extrêmement variables, souvent il est vrai sous la contrainte (même indirecte) de l'État, mais aussi en fonction des opportunités locales et des réseaux (interpersonnels, institutionnels et professionnels) dont elles disposent. On assiste par exemple à des migrations volontaires qui prennent la forme d'une « course à la rizière » et qui s'accompagnent de

recompositions villageoises multiples, ou bien à des transactions foncières informelles entre représentants de différents groupes ethniques. L'ouverture du pays aux étrangers et l'amélioration (très progressive et très relative) des infrastructures de transport ont aussi, depuis la fin des années 1990, contribué à générer des formes de spécialisations économiques, par exemple la cueillette de produits forestiers destinés à la pharmacopée traditionnelle chinoise ou la production d'objets artisanaux à destination des marchés locaux. Elles ont également permis le développement de certains types de tourisms (écotourisme, tourisme ethnique).

Tandis que les anciens territoires forestiers dépeuplés constituent désormais un patrimoine national, les villages déplacés en bord de route deviennent des « galeries ethniques » à destination des voyageurs occidentaux. On sanctuarise les forêts pour mieux mettre en scène la culture de leurs anciens occupants, ou tout du moins une version politiquement correcte dans laquelle l'évocation de l'agriculture sur brûlis ne sert plus qu'à stigmatiser un mode de vie « contraire au progrès ». À chaque printemps pourtant, la fumée épaisse des brûlis vient rappeler l'actualité d'une technique encore indispensable à la survie de la majorité des habitants du pays...

Identités, mobilités et territoires au Nord-Laos

Partie 1



On emploie souvent à propos des régions septentrionales de la péninsule indochinoise l'expression de « mosaïque » ethnique. Comme tout cliché, celui-ci relève à la fois d'une réalité indéniable maintes fois évoquée et d'un fantasme exotique populaire. La diversité culturelle caractéristique de ces régions est généralement abordée par l'intermédiaire d'études assez anciennes ou bien par le biais des classifications officielles élaborées par les États, que l'ouverture au tourisme contribue souvent à populariser. Il arrive également que des ethnologues non professionnels publient de petits ouvrages destinés en priorité aux voyageurs et reprenant de façon plus ou moins critique les classifications antérieures. Ces approches insistent généralement sur la diversité « ethnique » des populations montagnardes et tendent à méconnaître les variations identitaires présentes parfois également au sein des groupes politiquement dominants (Lao au Laos, Thaï en Thaïlande). D'autre part, rares sont les études à développer une analyse critique des classifications existantes et à s'interroger sur l'existence, pour un même groupe, de multiples ethnonyms. L'intelligence des dynamiques sociales dans cette région suppose pourtant de déconstruire les « catalogues ethniques » en considérant que l'on a affaire moins à des groupes *stricto sensu* qu'à des contextes relationnels locaux. Pour éviter le piège d'une lecture « substantialiste » des identités dans cette région, il convient de distinguer, d'une part, les marqueurs (linguistiques, socio-économiques, religieux) autour desquels s'organise la perception de la différence ethnique et, d'autre part, l'organisation de ces différences dans les mythes d'origine ou par l'intermédiaire des classifications opérées par les États. L'histoire politique régionale permet quant à elle de comprendre comment ces multiples identités se sont territorialisées et organisées hiérarchiquement les unes par rapport aux autres.

Catégories ethniques et géographie des identités

Chapitre 1

Pour tous les groupes, l'identité est perçue ou revendiquée au travers d'une série de marqueurs (la langue, l'habitat, les pratiques religieuses notamment). Leur combinaison peut varier selon l'interlocuteur, le contexte local, le type de marqueurs ou le niveau de raisonnement considéré. De ce fait, il n'existe pas *a priori* une classification parfaite des différences ethniques qui serait reconnue unanimement comme « vraie ». Au contraire, l'exemple du Laos montre qu'un même groupe peut être connu sous des noms différents, et inversement un même terme peut regrouper sous une dénomination commune des populations culturellement très distinctes. Par ailleurs, la seule connaissance de ces marqueurs peut se révéler insuffisante pour comprendre comment s'élaborent et se modifient en permanence les discours sur les différences culturelles. Il est nécessaire pour cela de connaître les « grilles conceptuelles » à partir desquelles ces discours sont élaborés : les récits mythiques et leur équivalent contemporain, les discours officiels sur l'ethnicité tenus par les représentants de l'État.

Les marqueurs de l'identité

Le marqueur linguistique

L'ensemble des populations du Laos se répartit en quatre grands groupes linguistiques : môn-khmer (famille austroasiatique), taï, miao-yao et tibéto-birman.

Les populations de parler môn-khmer présentes dans les régions du Nord-Laos appartiennent aux sous-groupes palaungique et kamouique. Les groupes de langue palaung (présents aussi en Thaïlande – Lawa – et en Chine – Palaung, Wa) sont peu nombreux au Laos même. Ils sont représentés principalement par les Lamet [*rlméét*], dont on trouve des représentants à Bokeo et Luangnamtha. Des populations connues localement sous le nom de *Doï* et de *Samtao*, ethnonymes provenant à l'évidence de la langue taï, parlent également des dialectes appartenant à l'ensemble palaungique. Les populations se rattachant à l'ensemble kamouique revendiquent quant à elles partout le même ethnonyme, Khmou [*khmu*] (on trouve également les transcriptions Kamou, Khamou, Khamu, Kmhmou') et contrairement aux populations du groupe palaungique, elles sont présentes dans tout le Nord-Laos avec comme limite méridionale la province de Borikhamsay, au sud du plateau de Xiengkhuang. La langue khmou est également parlée en Thaïlande du Nord, dans le sud du Yunnan et au nord-ouest du Vietnam. Avec 11 % de la population totale, les Khmou forment la première minorité du Laos et constituent parfois localement des majorités écrasantes (fig. 4). Les Khmou y ont parfois conservé la maîtrise de territoires relativement vastes et non partagés avec d'autres groupes ethniques, notamment dans les provinces de Luangnamtha, d'Oudomxay et de Luangphrabang, territoires qu'ils exploitent encore en grande partie avec les techniques de l'agriculture sur brûlis.

Les groupes de parler taï représentent environ 70 millions de personnes réparties entre la Chine, l'Asie du Sud-Est et la partie orientale de l'Inde. Si l'on considère le seul critère linguistique, les Taï forment un ensemble relativement homogène en Asie du Sud-Est. Les caractéristiques de l'écriture et du vocabulaire juridique, religieux ou politique, héritages de l'influence indienne, permettent cependant de distinguer les groupes méridionaux (Siamois), pour lesquels l'influence sanskrite est importante, des groupes septentrionaux (Lao, Youan, Lü, Shan notamment) dont la langue possède davantage de racines tirées du pali. Au Laos, les groupes de langue taï représentent environ 50 % de la population totale et les Lao *stricto sensu* en constituent la grande majorité. Certains groupes taï, originaires du Nord-Est Laos mais présents aujourd'hui un peu partout dans la moitié nord du pays se distinguent par leurs pratiques religieuses non bouddhistes. Ces sous-groupes taï sont différenciés par référence à la couleur de leur costume traditionnel (ou d'une partie de celui-ci) : Taï-Dèng (« Rouges »), Taï-Dam (« Noirs ») et Taï-Khao (« Blancs »). L'exemple des groupes taï souligne clairement

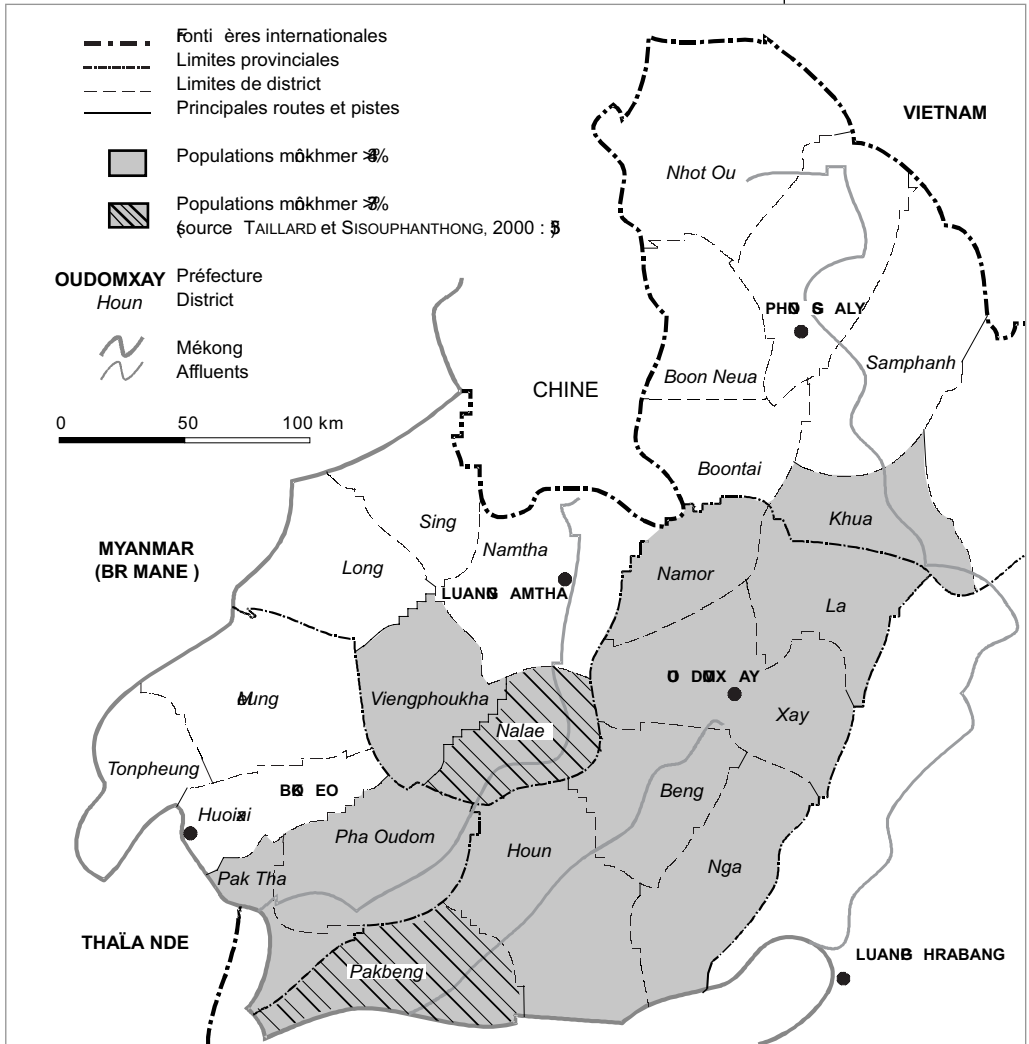


Fig. 4 –
 Présence des populations
 môn-khmer
 au Nord-Laos.

que le critère linguistique ne permet pas à lui seul de rendre compte de la profusion des ethnonymes relevés sur le terrain. Bien souvent, le maintien de noms distincts entre groupes parlant des dialectes très proches ne peut pas être expliqué sans faire référence à d'autres types de marqueurs (ici la religion) ou bien aux contacts qu'ils ont eus avec des populations culturellement distinctes ou bien encore à leur histoire politique. Cela est particulièrement vrai pour les Lü, les Youan

et les Lao, trois groupes tai dont les identités se sont forgées à travers la constitution de royaumes (Lan Xang pour les Lao, Lan Na pour les Youan) ou de principautés (Sip Song Panna pour les Lü) indépendants et à travers les influences culturelles et les mélanges soit avec les Mon, soit avec les Khmers. Comme le souligne Charles F. KEYES (1995 : 75-78), l'influence khmère fut importante chez les Lao, tandis que l'influence môn prédomina dans la constitution de l'identité youan.

Les populations appartenant à l'ensemble linguistique miao-yao sont présentes à la fois en Chine, foyer central de leur émigration, au Vietnam, au Laos, en Thaïlande et dans une moindre mesure en Birmanie. Les Hmong (6 % de la population du pays lors du dernier recensement) se répartissent en trois groupes de dialectes, dont deux seulement sont représentés au Laos : les Hmong « Blancs » et les Hmong « Verts ». Dans les régions les plus septentrionales comme Luangnamtha, Bokeo ou Oudomxay, ce sont les Hmong Blancs qui sont les plus nombreux. Les groupes de langue yao sont connus sous le nom de *Man* au Vietnam et dans les documents de l'époque coloniale, et de *Mièn* en Thaïlande. Dans les provinces du Nord-Ouest Laos, on distingue deux sous-groupes : les Yao proprement dits et les Lantèn [Lan Tièn, Lan Tèn, Lèntèn]. Les populations de langue tibéto-birmanne quant à elles constituent une fraction minime (environ 1 %) du peuplement du pays et elles ne sont présentes que dans les provinces les plus septentrionales (Phongsaly, Luangnamtha, Bokeo, Oudomxay). Cependant, elles rassemblent parfois dans certains districts plus de 80 % de la population. Les Akha, connus au Laos sous le nom de Iko (ou simplement Ko, parfois Kor, dans les classifications officielles), constituent le groupe de parler tibéto-birman le plus important numériquement au Laos. Un autre groupe, les Lahou, n'est représenté que dans les provinces de Luangnamtha et de Bokeo où il est connu sous le nom de *mousseu*, dérivé apparemment du mot birman *mok sou* qui signifie « chasseur » (LEMOINE, 1978 : 848).

Ces classifications linguistiques s'accompagnent d'une classification historique. Les groupes de parler môn-khmer représentent le fond linguistique le plus ancien dans la région. Il est admis que les langues tai sont apparues dans la région à partir du début du second millénaire tandis que les groupes miao-yao et tibéto-birmans ont immigré au nord du Laos à partir du milieu du XVIII^e siècle, depuis la Chine, le Vietnam ou la Birmanie. De nombreux travaux d'historiens et de linguistes se sont attachés à localiser les foyers d'émigration originels de ces différents

groupes et, en associant certaines caractéristiques linguistiques aux données fournies par l'archéologie, ont permis d'élaborer pour la période préhistorique des hypothèses de type diffusionniste concernant la constitution du peuplement en Asie du Sud-Est. À la lumière de telles théories, on pourrait être tenté de considérer que les migrations des Taï tout d'abord, des Tibéto-Birmans et des Miao-Yao ensuite, constituent le prolongement logique d'un mécanisme très ancien. Il reste cependant hasardeux d'associer systématiquement la diffusion d'un langage, celle d'une technique et celle d'un groupe ethnique particulier. Vouloir attribuer une identité précise aux individus dont les restes ont été trouvés lors de diverses fouilles s'apparente à une tentative de projeter des classifications actuelles dans des temps très anciens durant lesquelles elles n'avaient sans doute aucune pertinence. Peut-on envisager sérieusement que l'identité khmou ou l'identité lao par exemple aient pu se diffuser telles que nous les connaissons aujourd'hui à partir d'un foyer originel dans lesquelles elles se seraient constituées ? L'ethnologie tend plutôt à montrer qu'il est vain de vouloir considérer les cultures, et notamment les langues, comme des éléments héréditairement constitués et stables dans le temps et l'espace. De plus, les données disponibles sur l'histoire ancienne de la péninsule montrent que la diversité linguistique semble être une donnée très ancienne et constitutive de l'histoire des principaux centres politiques régionaux de l'ère pré-tai.

D'une manière générale, les langues taï apparaissent, dans chaque sous-région, comme des éléments stables au milieu d'un ensemble humain linguistiquement très fragmenté. Elles servent souvent de langue d'échange lors de contacts entre groupes montagnards, même lorsque ceux-ci sont proches les uns des autres sur le plan linguistique : un Lahou du plateau de Viengphoukha se déplaçant dans un village iko de la même région utilisera, sauf compétence linguistique particulière, la langue lao pour communiquer, ou du moins il mélangera les quelques mots iko connus avec des mots lao pour se faire comprendre. La même remarque peut être faite pour les Khmou et les Lamet de la vallée de la Nam Tha. Néanmoins, une approche exclusivement linguistique ne permet pas de rendre compte des logiques identitaires à l'échelon local, car la langue et la culture ne coïncident pas nécessairement. Les interactions locales entre groupes linguistiques différents entraînent en effet la création d'une pluralité d'ethnonymes pour désigner un même groupe, alors même que les variations dialectales entre les membres de ce groupe sont faibles.

Le marqueur géographique

Considérations générales

La distinction entre montagnards et habitants des plaines apparaît fondamentale pour comprendre comment sont structurés les systèmes locaux de classification. D'un point de vue très général, l'identité taï est partout associée à un habitat à basse altitude, dans les plaines ou les vallées fluviales, tandis que l'ensemble des autres identités correspond, à quelques exceptions près, à un habitat montagnard (*sao phou doi* : habitants des montagnes). Il faut ajouter que cette distinction recoupe, au moins idéologiquement, celle effectuée entre la riziculture inondée et l'agriculture sur brûlis. « Les montagnards vivent de l'essartage, les Taï de la riziculture inondée (*khôn phou doi hêt hai, khôn taï hêt na*) ». Les groupes môn-khmer et certaines populations de parler tibéto-birman pratiquent majoritairement une agriculture sur brûlis avec de longs cycles de jachère (agriculture cyclique), tandis que les montagnards miao-yao sont réputés pour cultiver plusieurs années de suite la même parcelle avant d'abandonner celle-ci définitivement (agriculture itinérante). Certains groupes montagnards de la frontière chinoise associent une jachère de longue durée et une exploitation plusieurs années de la même parcelle avec utilisation de la traction animale pour retourner la terre. Il serait vain cependant d'établir des typologies trop strictes, certains montagnards (de plus en plus nombreux) pratiquent parfois la riziculture inondée dans les bas-fonds, tandis que certaines populations taï sont obligées de pratiquer l'essartage, soit pour établir progressivement une nouvelle rizière, soit pour compenser des rendements insuffisants. La part des cultures commerciales dans les systèmes agraires peut également varier selon les régions, indépendamment de l'identité du groupe considéré.

Le paradigme écologique (populations des vallées *versus* montagnards) est fréquemment surévalué au détriment d'autres marqueurs identitaires. Il est inexact de considérer les rapports entre montagnards et populations taï comme des rapports d'opposition, bien que les discours gouvernementaux actuels utilisent cette image pour justifier les politiques de déplacements à grande échelle. Au contraire, les relations entre les deux ensembles sont marquées à la fois par des rapports de complémentarité et d'inclusion. La complémentarité est essentiellement d'ordre économique, les montagnards vendant en général une partie de leurs récoltes et de leur cueillette aux habitants des vallées et leur

achetant en retour certains produits, notamment du sel, du fer et des produits manufacturés. Si l'identité taï est associée à la riziculture inondée, les conditions topographiques difficiles dans le nord du Laos ont souvent conduit les habitants des vallées à se spécialiser dans le commerce fluvial plutôt que dans l'agriculture. Par ailleurs, la séparation des habitats à l'échelle locale n'implique pas nécessairement qu'au niveau national, chaque groupe puisse être caractérisé par l'occupation d'un territoire bien délimité. L'histoire politique et migratoire du Nord-Laos et le cloisonnement du relief ont plutôt favorisé une fragmentation géographique extrême des identités, avec cependant parfois des zones un peu plus homogènes.

Ethnicité et territoires : l'exemple de Luangnamtha

La province de Luangnamtha compte sur son territoire des représentants des quatre grands groupes ethnolinguistiques (taï, môn-khmer, miao-yao et tibéto-birman) identifiés sur le territoire lao. Il s'agit d'un bon exemple pour constater que les « minorités ethniques » constituent dans le nord du pays de véritables majorités locales (tabl. 2).

Donner pour chacune d'entre elles des données statistiques et cartographiques véritablement fiables s'avère très difficile, en raison de la protection dont font encore l'objet les résultats régionaux des recensements. Après plusieurs années, les résultats du recensement de 1995 ont été rendus publics (mais il faudra sans doute encore attendre pour obtenir les chiffres nationaux les plus récents recueillis lors du recensement de 2005). Parallèlement, il s'agit aussi d'un exercice un peu vain dans le contexte actuel, marqué par des déplacements de grande ampleur vers les basses terres et des migrations depuis (ou vers) les provinces périphériques. D'un point de vue général, et très schématiquement, on peut distinguer un peuplement taï, un peuplement montagnard homogène et un peuplement montagnard hétérogène (fig. 5).

Les Taï représentent environ un tiers de la population de la province et occupent les deux grandes plaines ainsi que les berges des principales rivières. Les Lü, les Youan et les Taï-Nüa constituent les groupes taï les plus anciens dans la région. Les Lü (plus de 15 % en 1995) sont principalement présents dans les districts de Sing et de Long, dans les plaines ou sur les bords du Mékong. Les Youan, peu nombreux (moins de 1 %), sont surtout concentrés dans la plaine de Luangnamtha

Tabl. 2 – Population
par groupe ethnique
à Luangnamtha.

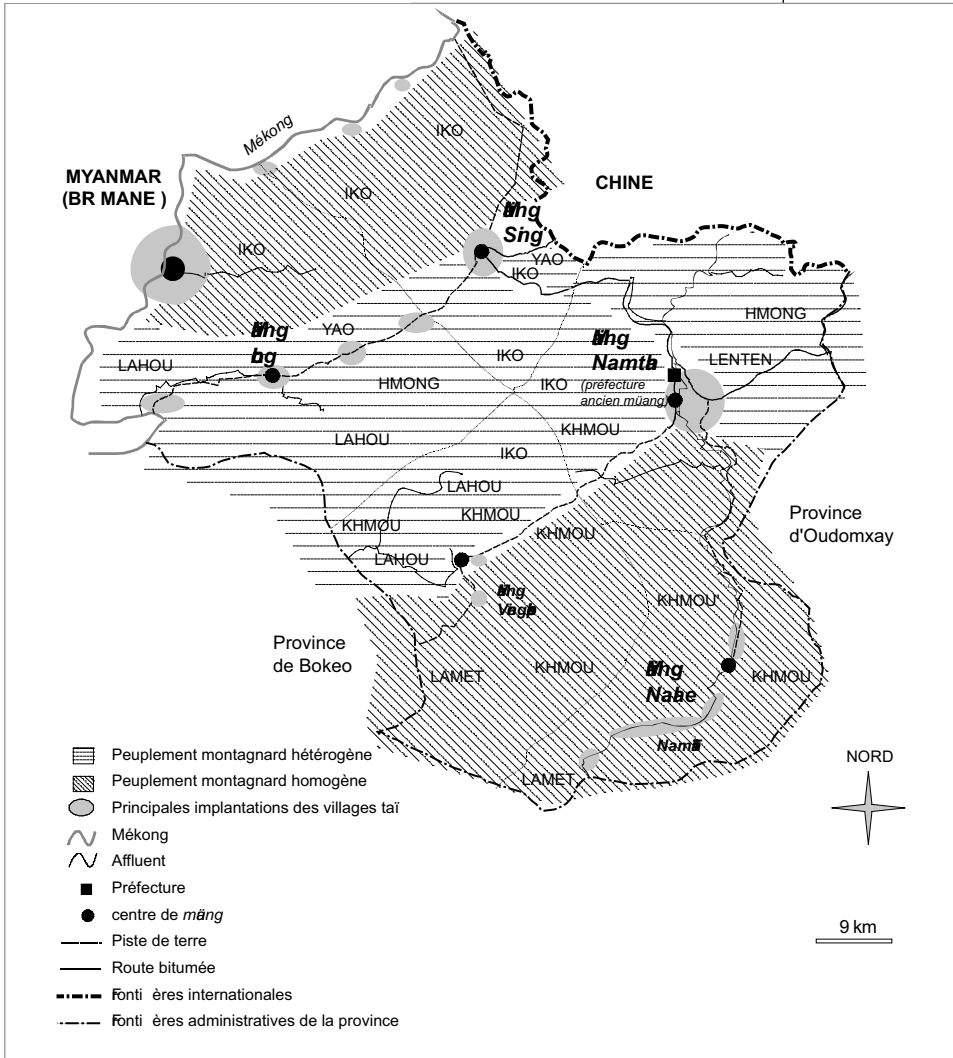
Groupe	Population	Pourcentage
Langue taï		
Lao	3 000	2,6 %
Phouthai	14 000	12,2 %
Lü	18 000	15,7 %
Youan	1 000	0,8 %
Yang	1 000	0,8 %
Total groupes taï	37 000	32,1 %
Langue môn-khmer		
Khmou	28 000	24,4 %
Lamet	4 000	3,4 %
Bit	1 000	0,8 %
Samtao	1 000	0,8 %
Total groupes môn-khmer	34 000	29,4 %
Langue miao-yao		
Hmong	5 000	4,3 %
Yao	4 000	3,4 %
Total groupes miao-yao	9 000	7,7 %
Langue tibéto-birmane		
Ko [Akha]	27 000	23,5 %
Phounoi	1 000	0,8 %
Mousseu [Lahu]	2 000	1,7 %
Koui	4 000	3,4 %
Total groupes tibéto-birmans	34 000	29,4 %

Source : recensement 1995, banque de données LAVIS (NAGATA, 2000).

qu'ils partagent avec des Taï-Dam (moitié nord de la plaine) venus pour la plupart du Nord-Est Laos. Les Taï-Nüa (Taï « du Nord ») sont peu nombreux et localisés surtout au sud de la plaine de Müang Sing. Quelques villages de Taï-Khao (Taï « Blancs »), originaires de la province de Luangphrabang se sont installés après 1975 le long de la route entre Müang Sing et Xieng Kôk. Taï-Dam, Taï-Khao et Taï-Neua sont regroupés sous l'appellation Phoutaï et représentent plus de 12 % de la population provinciale.

Au sein du peuplement montagnard, on peut distinguer deux grandes régions homogènes, l'une au nord-ouest, l'autre au sud-est, et entre ces deux grandes zones des peuplements plus fragmentés. Au nord-ouest, les populations akha occupent l'ensemble du massif montagneux séparant la plaine de Müang Sing des rives du Mékong (cette région

Fig. 5 –
 Province de Luangnamtha,
 géographie schématique des identités.



représente à elle seule plus des deux tiers du peuplement iko de la province). Les Akha ou Iko constituent la deuxième plus importante « minorité » de la province (plus de 27 000 personnes, soit environ 24 % de la population totale en 1995) et sont très largement majoritaires dans deux des cinq districts (Long et Sing). Au sud-est, on trouve un peuplement montagnard exclusivement môn-khmer, principalement khmu (premier groupe de la province avec plus de 24 % de la population),

lamet (incluant les Doi), samtao et bit. Cette région presque exclusivement khmou s'étend depuis le nord de la province de Luangphrabang jusqu'au plateau de Viengphoukha ; elle est limitée au sud par le Mékong et au nord par la plaine de Müang Nam Tha.

Entre ces deux ensembles géographiques (groupes môn-khmer majoritaires à l'est d'une ligne Namtha/Viengphoukha, groupes tibéto-birmans à l'ouest de cette ligne), des populations très diverses occupent des espaces interstitiels : pour le groupe miao-yao, on trouve des villages hmong à la frontière de la province d'Oudomxay, légèrement au sud de Botene et quelques implantations anciennes également sur le plateau de Viengphoukha, à proximité de villages lamet et khmou. Les Yao quant à eux comptent environ 4 000 personnes en 1995 et sont concentrés au nord-est de la plaine de Müang Sing et un peu dans le district de Long. Les Lantèn sont répartis en une petite dizaine de villages au nord-est et au sud de la plaine de Luangnamtha ainsi que près de la piste entre Müang Sing et Xieng Kok. On trouve aussi des populations de langue palaung-wa peu nombreuses et très dispersées : Samtao près de la Nam Tha et le long de la route menant à Viengphoukha et Doi le long de la route reliant Müang Long à Müang Sing. Enfin, quelques villages lahou (appelés ici *mouseu* au Laos) et « kouï » sont installés à l'ouest du district de Viengphoukha jusqu'aux rives du Mékong.

Les marqueurs socio-économiques

La culture matérielle

Les manières de porter, d'habiter, de construire ou de s'habiller constituent aussi des critères pertinents pour appréhender la grande fragmentation des identités dans cette région. Du point de vue de l'habitat, l'ensemble des groupes, taï et montagnards, construisent des maisons sur pilotis mais leurs formes et leur agencement intérieur varient selon les groupes et le degré de prospérité du chef de la maisonnée. Seules exceptions, les habitations des groupes miao-yao sont construites à même le sol mais leur forme et leur utilisation, là aussi, varient d'un groupe à l'autre. L'habitation des Hmong « Blancs » par exemple se distingue de celle des Hmong « Verts » par la présence systématique d'une porte rituelle qui n'est utilisée que lors de décès ou de naissances. Elle se trouve toujours en face de l'autel pour les esprits auxiliaires, sur la façade opposée à celui-ci. La porte rituelle est en général aménagée sur la façade ouest, la porte usuelle sur la façade

sud ou nord mais jamais sur la façade est. Les maisons peuvent parfois être très vastes lorsque tous les membres d'une famille étendue vivent ensemble autour de plusieurs foyers, mais sans pour autant atteindre la longueur des maisons des montagnards du sud de la Cordillère Annamitique (Ta-Oï, Katou, Paco), ni leur caractère monumental, même dans les maisons « communes » (ou maisons des cérémonies collectives) des Khmou et des Lamet. En général, l'esthétique des maisons au nord du pays réside davantage dans leur degré de confort, dans le soin apporté à la finition, dans leur durabilité, que dans une esthétique donnée à voir par des décorations ou des sculptures. Pour tous les groupes montagnards, les villages anciens non déplacés vers les basses terres – de moins en moins nombreux – sont ceux dans lesquels on a le plus de chances d'observer des maisons dont le confort et l'ancienneté marquent la prospérité.

Les règles de construction sont déterminées par la géographie symbolique des habitants : chez les Taï, les deux poteaux érigés en premier (le poteau « premier » *sao ék* et le poteau « âme » *sao kouan*, associés respectivement aux pieds et à la tête de la maisonnée) constituent un axe de référence pour l'organisation intérieure, complété par un deuxième axe se résumant à l'opposition est-ouest (FORMOSO, 1987 : 158-159). Chez les Khmou, toutes les maisons sont traditionnellement tournées vers le cœur historique et symbolique du village, situé souvent au sud du village. Les maisons forment un cercle plus ou moins parfait dont le centre correspond à la maison des cérémonies collectives. Ce modèle circulaire est souvent dissimulé ou altéré par un agencement des maisons suivant les courbes de niveau. Il apparaît de ce fait moins clairement chez les Khmou que chez les montagnards môn-khmer du Sud-Laos et du Cambodge, notamment les Brou (MATRAS, 1983) et les Katou (GOUDINEAU, 2000 b). Par contraste, l'organisation spatiale des villages hmong semble, elle, bien moins cohérente d'un point de vue visuel. Ce sont les règles de géomancie qui déterminent l'orientation et l'agencement de chaque maison ou petit groupement de maisons, le village ne constituant pas un ensemble social aussi fortement structuré que chez les populations môn-khmer ou taï.

Les formes de vannerie, de costumes ou, de façon plus générale, les caractères esthétiques des objets produits permettent également de comprendre comment se définit et s'organise l'ethnicité dans cette partie de l'Asie. La vannerie est partout une activité masculine permettant de confectionner des cloisons murales, des chapeaux, des paniers et des hottes. Les Taï, qui portent à l'épaule avec un fléau (le riz par exemple est placé dans deux paniers accrochés aux extrémités d'un tube de



Hotte dorsale
avec joug de portage,
Phongsaly.

Coiffe akha.



bambou que l'on pose à la base du cou), confectionnent des paniers, tandis que les montagnards fabriquent aussi des hottes. Celles-ci sont portées avec des bretelles chez les groupes miao-yao, tandis que les groupes môn-khmer (Khmu, les Lamet) et tibéto-birmans (Akha, Phou Noi) utilisent la technique du portage frontal avec une seule lanière élargie en son centre mais, chez les seconds, un joug en bois est placé sur le cou pour mieux répartir la charge. Le type de vannerie (motifs, forme générale de la hotte) constitue aussi parfois un des attributs permettant de distinguer les groupes, ou même parfois des sous-groupes au sein d'une même population.



Broderie hmong.

Cependant, sur le plan technique et esthétique, ce sont les caractéristiques de l'habillement qui offrent la diversité la plus grande et qui possèdent les implications les plus importantes en terme d'ethnicité. Du point de vue des observateurs étrangers, les variations vestimentaires donnent l'impression d'être au milieu d'une mosaïque de groupes culturellement distincts, même si certains parlent des langues proches (par exemple les Yao et les Hmong). Du point de vue des villageois, ces différences vestimentaires constituent un critère essentiel à partir duquel sont élaborées des typologies locales entre différents sous-groupes d'un même ensemble.

L'organisation sociale

Sans qu'il soit nécessaire ici de dresser une typologie des formes d'organisation sociale observées dans l'ensemble de l'Asie du Sud-Est, on peut remarquer que du point de vue des structures de parenté, on retrouve l'opposition déjà mentionnée précédemment entre les populations montagnardes et celles des vallées, ces dernières faisant de nouveau figure d'éléments stables dans un ensemble très fragmenté qu'elles tendent à englober.

Malgré leurs subdivisions en multiples sous-groupes, tous les Taï se caractérisent en effet par une même organisation sociale, de type indifférencié (ou cognatique) à la fois dans la filiation et dans la résidence. Les lignes maternelles et paternelles comptent autant l'une que l'autre et un jeune couple pourra aussi bien s'installer chez les parents de la jeune fille que chez ceux du garçon. Chez les Lao, il est fréquent que la résidence soit matrilocale juste après le mariage pendant quelques années, puis que le jeune couple revienne habiter dans le village ou la maison du garçon. Jacques LEMOINE note que chez les Lü, la résidence était traditionnellement plutôt matrilocale (1978 : 903). Cependant, plus on se rapproche des cercles de pouvoir et plus la branche masculine est valorisée, par ordre de primogéniture. Dans le domaine religieux, une tendance à la formation de lignées matrilineaires, intervenantes lors de rituels effectués pour des esprits tutélaires particuliers, a été observée au nord de la Thaïlande (RHUM, 1994). Il n'existe pas dans ces sociétés de règle positive de mariage ; les seules règles sont négatives et interdisent de choisir son conjoint dans la même maisonnée ou parmi ceux qui ont déjà vécu dans la même maisonnée.

L'organisation sociale des groupes montagnards s'oppose à celle des Taï tout d'abord par son caractère segmentaire. Si la maisonnée

constitue là aussi l'unité socio-économique de base, les relations sociales sont conditionnées par l'appartenance à des lignages localisés (le plus souvent patrilinéaires) constituant les unités de référence pour les échanges matrimoniaux ou économiques et pour l'organisation du travail. La répartition en clans, dont les lignages représentent des subdivisions, peut jouer un rôle similaire, mais elle ne semble pas toujours véritablement effective à l'échelon local. Ensuite, les systèmes matrimoniaux des montagnards possèdent, au contraire de ceux des Taï, non seulement des règles négatives déterminant le caractère incestueux de certains types de mariages, mais également des règles positives, prescrivant un type de mariage considéré comme idéal. Le cas typique de cette région est celui des systèmes dans lesquels la cousine croisée matrilatérale (réelle ou classificatoire) est considérée comme l'épouse « idéale ». On retrouve ce type de modèle d'alliance tant chez les Tibéto-Birmans (Akha ou Iko au Laos) que chez les Austroasiatiques (Khmou, Lamet). Les Miao-Yao constituent un cas un peu à part, dans la mesure où certains groupes, notamment les Hmong, pratiquent aussi le mariage entre cousins parallèles matrilatéraux. Ces logiques de filiation et d'alliance peuvent être combinées à des logiques hiérarchiques, communes à tous les groupes (celles liées à l'âge, au sexe ou à la distinction aîné/cadet), ou particulières, par exemple celles qui conditionnent les statuts relatifs des « donneurs » et des « preneurs » d'épouse chez les Khmou.

Les marqueurs religieux

Comme les autres marqueurs d'identité, les pratiques religieuses révèlent de prime abord une opposition fondamentale entre les populations des plaines, majoritairement bouddhistes, et les populations montagnardes, qui sont majoritairement restées non bouddhistes. Cependant, il serait inexact d'envisager cette opposition de manière radicale, car le bouddhisme pratiqué aujourd'hui en Asie du Sud-Est ne constitue que le prolongement en quelque sorte le plus « achevé » d'une influence indienne qui s'est exercée sur tous les groupes depuis très longtemps. Certaines populations montagnardes se disent aujourd'hui bouddhistes bien qu'elles ne pratiquent pas l'ensemble des rites observés dans les villages lao et, inversement, certaines populations taï (Taï-Blancs, Taï-Noirs et Taï-Rouges) se distinguent justement par le fait qu'elles sont restées non bouddhistes. De plus, la religion bouddhiste, même au sein des

groupes qui l'ont adoptée, n'a pas nécessairement fait disparaître les pratiques religieuses antérieures mais s'est simplement superposée à elles.

Conceptions et pratiques communes

Le caractère syncrétique des différentes formes religieuses en présence apparaît plus clairement si l'on considère que l'on peut identifier dans cette région non pas deux ensembles (le bouddhisme d'un côté, « l'animisme » ou le « non-bouddhisme » des populations montagnardes de l'autre) mais trois « pôles » entre lesquels se répartissent les différents types de pratiques religieuses : le premier s'apparente à un substrat local, commun à la plupart des groupes, les deux autres renvoient aux influences chinoises et surtout indiennes. Les variations d'identités, que ce soit pour les populations des plaines ou celles des montagnes, peuvent être conçues comme les résultantes de positionnements différents par rapport à ces trois pôles religieux.

Chez tous les groupes, la structure religieuse fondamentale est celle liant la société villageoise à ses ancêtres et aux entités surnaturelles du terroir qu'elle occupe. Les langues locales établissent une distinction entre les esprits du village, de la nature ou des lieux, et les « âmes », c'est-à-dire les principes actifs et évanescents s'attachant aux êtres humains, aux animaux (notamment le buffle), aux végétaux (le riz) et aux choses (les objets de valeur). Ce type de classification religieuse possède un relief particulier chez les groupes montagnards môn-khmer mais il imprègne également les populations installées plus récemment dans la région. Les populations taï par exemple ont conservé des classifications religieuses assez proches de celles des groupes môn-khmer, cela étant particulièrement sensible au sein des groupes taï non bouddhisés (Taï-Dam, Taï-Khao, Taï-Dèng). La différence majeure réside dans le culte rendu à un esprit tutélaire dont la protection s'étend sur un territoire plus large que le seul finage villageois, le *phi müang*.

Les formes religieuses associées à ce substrat ont en commun d'être des « religions de sacrifice », dans lesquelles l'animal tué rituellement (il s'agit toujours d'un animal d'élevage, poulet, chien, cochon ou buffle, c'est-à-dire d'un être en dépendance) est offert aux divinités. Ces dernières se nourrissent avant tout du souffle de l'animal, « en esprit » pour ainsi dire, tandis que les villageois consomment la majeure partie de la viande. Le sacrifice s'apparente ainsi à un rite des prémices, c'est-à-dire à la reconnaissance de la primauté du droit des

divinités sur celui des hommes, reconnaissance par laquelle les villageois réactualisent le contrat qui les lie aux esprits des lieux (TESTARD, 1993). Cette caractéristique, associée au fait que les défunts peuvent devenir des esprits tutélaires, comme dans le cas de l'esprit du village, montre qu'il n'existe pas de rupture fondamentale entre la nature des hommes et celle des esprits (dont les représentations sont généralement anthropomorphes), mais plutôt une continuité, des voies de passage d'un état à l'autre et inversement.

Si ces cultes locaux constituent les fondements des pratiques religieuses de la plupart des groupes de la région, le terme de « substrat » utilisé précédemment ne renvoie pas à l'idée d'un socle religieux, au sens géologique du terme (une série de structures religieuses bien distinctes et superposées historiquement), mais plutôt à un principe d'adaptation et de reformulation qui a orienté tout au long de l'histoire l'assimilation des influences religieuses extérieures. On peut souligner par exemple une certaine proximité entre ces systèmes religieux et la tradition chinoise, dans laquelle le culte des ancêtres joue un rôle fondamental : dans les deux cas, les défunts deviennent des esprits protecteurs auxquels on rend hommage régulièrement en plaçant des offrandes sur un autel. Cependant, la proximité entre les deux systèmes religieux reste malaisée à définir précisément car, à l'exception de certains groupes miao-yao qui ont conservé un corpus de mythes (et pour certains d'entre eux des livres d'inspiration taoïste, utilisés pour la conduite des rituels) les rattachant à l'Empire chinois, l'influence chinoise n'est pas identifiable sous la forme d'emprunts de doctrines ou d'enseignements particuliers consignés par écrit.

Les influences indiennes

À ce substrat idéologique dans lequel sacrifices et cultes localisés jouent un rôle central et aux analogies apparentes entre certaines de ses caractéristiques et la tradition chinoise, il convient d'ajouter l'influence partout prédominante des formes religieuses venues du monde indien, l'hindouisme et surtout le bouddhisme. En Asie du Sud-Est, le bouddhisme dit *théravada* s'est imposé tardivement en recouvrant ou en reprenant à son compte les formes antérieures d'indianisation (hindouisme et bouddhisme *mahayana* principalement). Il s'est diffusé depuis le Sri Lanka et le pays môn et est devenu la religion des États birmans et taï. Concernant spécifiquement le nord du Laos cependant, les influences religieuses indiennes ont pu se faire sentir à la fois par le sud (royaume

khmer), par l'ouest (pays môn) et par le nord (marches chinoises indianisées). À Luangphrabang furent découverts des restes archéologiques indiquant la présence de la religion bouddhiste aux XII^e et XIII^e siècles, c'est-à-dire juste avant la fondation par les Tai de principautés indépendantes.

L'adoption du bouddhisme, ou de certains de ses aspects, par les populations locales fut facilitée par le fait qu'il a pu progressivement s'imposer en acceptant la survivance de cultes locaux qu'il a supplantés sans pour autant les faire disparaître. À titre d'exemple, le culte de l'esprit tutélaire est toujours pratiqué par les populations bouddhistes lao et thaïlandaises. Ce syncrétisme a également favorisé l'adoption de la religion bouddhiste par certaines populations montagnardes, môn-khmer



Statuette bouddhique,
Müang Sing.

ou tibéto-birmanes. D'une manière générale, même lorsqu'une population montagnarde n'a pas adopté le bouddhisme, elle a souvent conservé, dans son corpus de pratiques et de croyances, quelques traces des influences religieuses indiennes et, de ce fait, ne se trouve jamais complètement ni radicalement en opposition avec les populations des plaines.

Cependant, on aurait tort de considérer finalement qu'en raison d'un tel syncrétisme, la pratique de la religion bouddhiste ne possède que peu d'importance du point de vue de la constitution et du maintien d'identités distinctes entre montagnards et peuples des plaines. Au contraire, le bouddhisme, parce qu'il fut lié dès l'origine en Asie du Sud-Est à la constitution de pouvoirs centralisés, a toujours été le symbole d'une certaine sophistication sociale et les chefs montagnards, en se convertissant, affirmaient à la fois leurs liens avec les dirigeants des royaumes centrés sur les basses terres et leur autonomie vis-à-vis d'eux. Ils participaient ainsi à la constitution d'une identité « honorable », distincte de celle des dirigeants du royaume dont ils occupaient les marges, mais cependant située dans le même horizon idéologique (voir partie 3).

La notion de groupe ethnique dans les classifications lao

Ethnicité, mythes d'origine et discours sur l'histoire

Dans les régions du Nord-Laos, l'ethnicité est pensée spontanément en référence à un cadre mythologique à la fois englobant et hiérarchisé, c'est-à-dire dans lequel tous les groupes possèdent une origine commune mais se distinguent les uns des autres essentiellement par leur condition sociale. Ce complexe mythologique implique en priorité les Khmou et les Lao mais il tend également à imprégner les mythologies de groupes installés plus récemment, notamment les Hmong.

Les mythes khmou racontant l'origine du monde varient d'un conteur ou d'une région à l'autre, mais ils ont tous en commun de débiter par

l'annonce faite à un frère et une sœur de l'imminence du déluge. Le couple est informé par un animal, souvent un rat de bambou, qu'il doit se protéger en s'installant dans un tambour en bois (certaines versions indiquent que le couple s'installe dans le tronc d'un arbre en bouchant les ouvertures avec de la cire d'abeille). À leur sortie, le frère et la sœur se retrouvent seuls au monde et sont contraints de s'unir pour donner naissance à une nouvelle humanité. La jeune femme accouche d'une courge, qui se met à grossir et de laquelle sortent les bruits étouffés d'êtres humains. Le couple perce alors la courge avec un bâton noirci par le feu et aussitôt une foule d'hommes et de femmes en sortent. Les premiers sortis ont emporté avec eux un peu de la couleur noire du trou, ce sont les Khmou (les Lamet sont également fréquemment mentionnés), les autres peuples sont sortis plus tard qu'eux et possèdent donc une peau plus blanche. Dans certaines versions, deux trous, et non pas un seul, sont percés mais la logique interne du récit reste la même et vise à expliquer pourquoi les Khmou possèdent un teint plus foncé que les autres peuples de la région.

À cette structure générale, commune à de nombreuses autres populations d'Asie du Sud-Est (on retrouve le thème des humains sortis d'une courge dans la tradition indienne – Mahabarata, Ramayana), peuvent être rajoutés un nombre plus ou moins grand d'épisodes portant sur les différences entre Lao et Khmou. Le récit est alors strictement dialectique et vise à expliquer la position dominée dans laquelle les Khmou se sont retrouvés après s'être fait spolier par les Lao. Cette spoliation est toujours présentée comme le résultat non pas d'une guerre mais d'une ruse du « cadet » (les Lao) envers son « aîné » (les Khmou). Par exemple, une version très répandue raconte comment les Khmou et les Lao se sont partagés le pays en arrivant à Luangphrabang : l'aîné, le Khmou, arriva le premier et marqua son territoire par une encoche sur un arbre (pratique courante au moment du défrichage pour marquer les différentes parcelles cultivées une même année) ; le cadet, le Lao, arriva plus tard mais fit son encoche plus haut sur le tronc et revendiqua alors la possession du territoire. C'est ainsi que les Khmou furent chassés des vallées et durent vivre désormais dans les montagnes en pratiquant l'agriculture sur brûlis. L'inégalité des conditions sociales des Khmou et des Lao, conséquence directe d'une spoliation originelle, peut aussi être déclinée sur le thème de la perte de l'écriture et des techniques. Elle donne lieu chez les Khmou, comme chez de nombreux autres groupes môn-khmer, notamment les Lawa en Thaïlande (CHOLTIRA, 1991), à une mythologie de la « chute », de la dépossession et du déclin après une période glorieuse.

La mythologie lao du Nord repose quant à elle sur un corpus à la fois oral et écrit. Dans le premier, le rôle central est joué par un couple de vieillards à l'apparence grotesque *Phou Nyü Nya Nyü* qui furent envoyés dans le monde d'en bas au moment où celui-ci était encore entièrement recouvert par les eaux et qui firent surgir les terres émergées en sautillant sur les flots. De retour dans le monde d'en haut, ils reçurent du roi des divinités *thèn* trois graines de courge qui, une fois plantées, donnèrent chacune naissance à un fruit énorme. La première courge fut percée avec un foret, la seconde avec des ciseaux, la troisième avec une hache : de la première sortirent les Kha, de la seconde les Lao, de la troisième les mandarins et les Blancs (il s'agit évidemment d'une adaptation de la légende au contexte historique). Parvenus à ce point, les récits peuvent bifurquer vers différents épisodes en tous points semblables à ceux que l'on trouve dans la tradition orale khmou et racontant le partage inégalitaire des territoires et des techniques, mais sur un ton beaucoup plus moqueur, puisque dans la confrontation qu'ils décrivent, les Lao ont le beau rôle. Les deux vieillards moururent après avoir eu sept fils (dont l'aîné, Khoun Lo, est considéré comme le fondateur mythique de l'actuelle Luangphrabang) entre lesquels ils partagèrent le monde. Ils devinrent les génies protecteurs du territoire *thévada louang* et interviennent encore rituellement aujourd'hui sous la forme de deux masques reproduisant la danse originelle au début des célébrations du Nouvel An lao.

La tradition écrite, quant à elle, se compose au Nord-Laos de deux textes principaux – qui ont été traduits et commentés par Charles ARCHAIBAUT (1972, 1973) : le *Nithan Khoun Boulom*, c'est-à-dire l'histoire du prince Boulom ou chef suprême, et un second texte se rattachant aux Annales du royaume de Luangphrabang.

Dans les Annales, le déluge est présenté comme une punition infligée aux hommes par les divinités supérieures, les *thèn*, pour n'avoir pas suivi les règles que ces derniers leur avaient demandé de respecter (offrandes de nourriture lors de chaque repas). Seuls trois princes (*Khoun*) prévenus par les divinités échappent au déluge en se réfugiant avec leur famille auprès des *thèn* dans le « monde d'en haut ». Une fois les eaux calmées, le roi des *thèn* les autorise à redescendre sur terre, dans un endroit appelé Na Noi Oi Nou – que la tradition taï place dans la région de Müang Thèn, près de Dien Bien Phu –, à cultiver des rizières et leur fait don d'un jeune buffle. Celui-ci, en mourant, donna naissance à trois courges qui poussèrent sur une liane sortie de ses naseaux et qui contenaient des humains. Un des *Khoun* perça les courges avec un foret rougi puis, comme les hommes sortaient avec peine de ce trou trop petit, un autre *Khoun* fit un deuxième trou, cette fois avec un ciseau. Il est dit que ces hommes se répartissaient

en cinq groupes, et les noms de ces cinq groupes correspondent à ceux que l'on trouve encore aujourd'hui chez les Tai-Dam pour désigner les groupes patronymiques. Presque simultanément, l'auteur du manuscrit divise ces cinq groupes en deux catégories : « Tous ceux qui, nés dans les courges, étaient sortis par le trou percé au moyen du ciseau étaient des T'ai [Tai] – hommes libres –, tandis que ceux qui étaient sortis par le trou foré étaient des Kha – vassaux, hommes asservis, serfs. Les uns et les autres n'étaient que les serviteurs et les sujets des trois Khoun » (ARCHAIMBAULT, 1973 : 100). La suite du récit concerne l'envoi de Khoun Bulom, descendant direct de la divinité céleste, dans le monde d'en bas et l'enseignement que lui et les personnes qui l'accompagnaient dispensèrent aux hommes pour leur apprendre à se nourrir, se vêtir, se divertir et à effectuer périodiquement des offrandes aux divinités. À sa mort, Khoun Boulom envoya ses sept fils fonder des principautés dans différentes directions. Ce fut l'aîné, Khoun Lo, qui descendit la Nam Ou, arriva en un lieu nommé *müang soua* [par la suite Müang Soua], en chassa l'aborigène qui le contrôlait et « fonda une chefferie qui devait durer jusqu'à nos jours sur le royaume de Luangphrabang ».

L'intérêt de la version des Annales donnée par Archaimbault est de souligner le caractère hiérarchisé typique de l'organisation sociale tai (les fondateurs de la chefferie, d'extraction divine et la foule de leurs administrés, issus des courges originelles et répartis en deux groupes sociaux, les hommes libres et les esclaves) et dans le même temps de suggérer que, chez les Tai-Dam, les « classes patronymiques inférieures » étaient en fait des Austroasiatiques asservis et intégrés dans le système social tai. Cette idée, dont Bonifacy avait également eu l'intuition lors de ses recherches en pays Tai-Dam et Tai-Khao, a été développée et démontrée par Georges CONDOMINAS pour qui la « dynamique interne » des *müang* (1980 : 296) consistait en une intégration des populations aborigènes par le bas de l'échelle en quelque sorte, ou parfois directement par mariage avec une famille noble.

L'analyse comparée de ces corpus permet d'observer la part de sophistication introduite par la tradition écrite : dans les Annales et les versions du *Nithan*, les détails donnés sur la hiérarchie des divinités résonnent comme une illustration des hiérarchies terrestres et une justification du statut particulier du souverain et de ses descendants, leur généalogie étant dissociée de celle du commun des mortels. Dans la tradition orale, l'élément de verticalité reste présent (les deux vieillards sont envoyés sur terre par le roi des *thên*, qui leur donne aussi les trois graines de courge) mais les *Pou Nyü Nya Nyü* occupent la place la plus élevée dans la hiérarchie des protecteurs du royaume et Archaimbault note même qu'ils sont considérés de fait lors de certains

rituels comme les parents de Khoun Boulom (ARCHAIMBAULT, 1973 : 118). Les *thèn*, eux, constituent des figures supérieures mais plus éloignées des hommes, créant le monde comme pour occuper les deux vieux expulsés du monde d'en haut, presque à la manière d'un geste de mauvaise humeur. Outre ce rôle central accordé à deux ancêtres masculin et féminin, la tradition orale lao reprend certains thèmes, notamment ceux de la liane, de la mare sacrée, présents également dans les mythes khmou, dans lesquels on peut voir des figures mythologiques très anciennes, appartenant à un substrat commun à la fois aux Lao et aux Khmou.

Finalement, de la tradition écrite à la tradition orale, un glissement se produit qui permet de mieux discerner les contours du fond culturel dans lequel émergea une identité lao véritablement distincte. Les deux corpus forment un tout cohérent et, malgré toute une série de correspondances et de continuités, ils se distinguent nettement de la tradition khmou. D'un point de vue formel tout d'abord, les points de disjonction concernent la place accordée à certains thèmes mythiques : inceste originel, personnages particuliers tel celui de « la Vieille », gardienne du secret du feu dans la tradition khmou mais absente des récits lao (FERLUS, 1972). Sur le fond ensuite, il existe une véritable opposition structurale entre les Khmou et les Lao dans la façon dont est pensée l'ethnicité. Pour les premiers, l'humanité provient d'une seule courge, issue elle-même d'un couple originel (continuité entre les ancêtres divinisés et les humains) tandis que chez les Lao, même dans la tradition orale, les hommes proviennent toujours de courges différentes. Dans les mythes khmou, la différenciation sociale résulte d'une spoliation, d'un processus historique, alors que dans la cosmogonie lao, elle était inscrite dès l'origine comme une volonté des êtres supérieurs. De cette opposition fondamentale, les Khmou sont parfaitement conscients et lorsque l'un d'entre eux raconte la légende de la courge, il insiste sur le fait que seuls les Lao prétendent qu'il y avait plusieurs courges à l'origine.

En conséquence, il est non pas inexact mais incomplet de considérer que les identités khmou et lao peuvent être conçues en référence à l'opposition entre tradition écrite, ou savante, et tradition orale ou populaire. Cette opposition est « relative » dans la mesure où elle n'exclut pas certains rapports de complémentarité, des glissements et des contaminations d'un corpus à l'autre – facilités par l'ancienneté des relations entre les deux groupes ; dans la mesure surtout où elle conduit, par comparaison et recensement de différences, d'ajouts, de

sophistications et d'omissions, à établir un rapport de continuité plutôt que d'opposition radicale entre les deux identités. L'interethnicité au Nord-Laos se conçoit également sur la base d'une opposition plus radicale entre deux idéologies, l'une égalitaire (khmou), l'autre inégalitaire (lao). Seule une telle opposition structurelle permet de rendre compte de la place prise dans les mythologies khmou par les récits de spoliation des « Aïnés » par leurs « Cadets » (opposition que l'on retrouve inversée dans les versions du *Nithan* pour être conforme à l'ordre social) visant à expliquer par l'histoire une différenciation sociale et une mise en dépendance politique contre lesquelles se battent les héros légendaires. Cela ne remet pas fondamentalement en question le fait que les mythes khmou et les mythes lao constituent les deux faces – l'une archaïque, populaire et volontiers triviale, l'autre nourrie par plusieurs siècles de domination politique et d'influences culturelles indiennes – d'un même système identitaire global. L'analyse de la structure mythique contribue ainsi à dévoiler un double aspect de la « structure ethnique » locale.

Ethnicité, État et statistique sociale : la classification officielle et sa signification

Un bon moyen d'envisager la façon dont sont pensées officiellement les différences ethniques dans le Laos contemporain consiste à examiner les différentes rubriques mentionnées sur les cartes individuelles d'identité, relativement répandues aujourd'hui auprès des populations scolarisées ou proches des centres administratifs. Outre les informations relatives au lieu de naissance, à l'occupation professionnelle et au nom des parents, la carte d'identité nationale (*bat patchamtoua*) comporte des indications sur l'origine « ethnique » de chaque individu. Trois termes d'inclusivité décroissante sont utilisés : *seuasad*, *sansad* (ou simplement *sad*) et *sôn-pao*, ce dernier terme ayant remplacé celui de *sôn-sad* depuis le milieu des années 1980.

Le terme *seuasad* indique si la personne est issue – en ligne patrilinéaire – d'une famille d'immigrants, vietnamiens, chinois ou birmans par exemple, qu'elle soit ou non née sur le sol lao. Cette distinction pour les descendants d'immigrants tend à s'estomper en pratique dès la deuxième génération née sur le territoire lao, les individus ayant dès lors le choix de mentionner ou non l'origine de leurs grands-parents paternels. Elle ne concerne pas en général les villageois issus de

minorités montagnardes, même si leur famille a émigré récemment à l'intérieur du territoire lao, car, dans la plupart des cas, leurs ascendants ne possèdent pas la nationalité du pays dans lequel ils sont nés. Cette distinction concerne donc essentiellement les minorités urbaines indiennes, chinoises ou vietnamiennes. Le second terme, *sansad*, est identique à celui de « nationalité » en français. L'État lao ne reconnaît pas la double nationalité. Une personne née au Laos et y résidant de façon continue jusqu'à 18 ans a automatiquement droit à sa majorité à la nationalité lao mais elle peut choisir de prendre la nationalité de ses parents si ceux-ci sont immigrants : il existe donc un lien possible entre *seusad* et *sansad*. Suivant les circonstances, le troisième terme peut renvoyer soit à la classification des groupes ethniques en trois grandes « nationalités » (*sônsad*) telle qu'elle fut élaborée par les dirigeants révolutionnaires avant leur accession au pouvoir, soit à la classification en un nombre variable (de 48 à 820 suivant les époques et les typologies !) de « groupes ethniques » (*sôn-pao*).

Dans le premier cas, la rubrique distingue trois « nationalités » majeures, nommées d'après les caractéristiques de leur habitat : *Lao Loum* (Lao du bas) désigne les populations tai (Lao, Lü, Youan ou Tai) dans leur ensemble, *Lao Theung* (Lao d'en haut ou Lao des versants) est l'appellation courante pour les groupes montagnards austroasiatiques tandis que *Lao Soung* (Lao des sommets), qui regroupe théoriquement l'ensemble des autres populations montagnardes, est en fait devenu le synonyme de Hmong. Il semble qu'au moins l'un des trois termes, celui de *Lao Theung*, ait été en usage longtemps avant son institutionnalisation par le Parti et PROSCHAN (n. d : 33) l'a relevé dans les ouvrages de Pinabel et de Cupet, ouvrages datant respectivement de 1884 et 1900. *Lao Theung* fut sans doute à l'origine un terme de remplacement pour celui, péjoratif, de *kha* par lequel les populations tai désignaient l'ensemble des groupes montagnards astreints aux corvées pour la principauté. Dans le second cas, le terme de *sôn-pao* possède un sens plus restreint et plus proche de celui de « groupe ethnique » en français. Les ethnonymes portés dans cette rubrique se réfèrent alors à la liste des groupes ethniques établie à la suite des opérations de recensement de 1985 et 1995. Néanmoins, la référence explicite à cette classification sur la carte d'identité des individus est encore relativement rare ; elle dépend en premier lieu du choix du fonctionnaire de police qui établit la carte d'identité et en second lieu du système de classification auquel fait référence spontanément le titulaire de la carte.

La primauté accordé aujourd'hui officiellement au terme *sôn-pao* plutôt qu'à celui de *sônsad* provient du fait que la représentation de la nation constituée de trois nationalités différentes fut finalement considérée comme dangereuse pour la construction nationale et susceptible d'aboutir à des mouvements autonomistes et à une crispation des

relations entre les trois grands ensembles. Le terme de *sônpao*, plus particularisant, lui fut alors préféré. Fruit de réflexions stratégiques de la part des nouveaux dirigeants influencés par leurs homologues chinois et vietnamiens, l'exercice taxinomique commença dès la fin des années soixante et se prolongea jusqu'au recensement de 1995.

Après l'établissement du nouveau régime, une Commission des Nationalités semblable à celle qui existait déjà au Vietnam fut créée en 1976 avec pour objectif d'établir la liste officielle des *sônpao* présentes sur le territoire national. Les recensements systématiques par auto-identification donnèrent des résultats parfois aberrants : la liste, modifiée à plusieurs reprises, va compter jusqu'à 820 groupes après le recensement de 1985 (EVANS, 1999 : 178) et un document officiel mentionne même le chiffre de 850 groupes (Sisouk, 2000, cité dans PHOLSENA, 2001 : 105) ! Face à cette prolifération d'ethnonymes, une aide est demandée aux ethnologues vietnamiens et un Institut Lao d'ethnographie est créé dans le but d'établir une liste plus « rationnelle » (GOUDINEAU, 2000 a : 22). Le nombre de groupes est ramené à 68 en 1985, à 38 en 1990, à 40 en 1991, puis à 47 avant le recensement de 1995.

Les résultats du recensement de 1995 ont une nouvelle fois mis à mal les classifications proposées. Les statistiques comparées de 1985 et 1995, outre la notation du nom de certains groupes, ont en effet de quoi laisser perplexe : alors que la population totale du Laos a augmenté de 25 % en dix ans, certains groupes connaissent une croissance nettement supérieure ; les Laven voient ainsi leur population augmenter de 44 %, les Phou Noi (transcrit Phounoy dans la liste) de 51 %, les Thin de 66 %, les Yè (transcrit Yae) de 137 % et le nombre de Khmers est multiplié par 22 ! Inversement, certains groupes connaissent une croissance nulle (les Tri) ou même négative (la population youan baisse de 22 %, celle des Mòn [Mone dans la liste] passe de 1550 en 1985 à 217 en 1995 !). Il est très difficile d'expliquer l'origine de ces variations autrement qu'en postulant un phénomène de surestimation, ou de sous-estimation suivant les cas, lors du précédent recensement. Ce dernier semble en effet avoir été effectué de façon moins fiable que celui de 1995, les enquêteurs se contentant de collecter les informations auprès des responsables de district (*müang*) ou de canton (*tasèng*) sans se rendre vraiment dans chaque village.

En 2000, suite à de nouvelles enquêtes auprès des représentations provinciales du Front d'Édification Nationale, une nouvelle liste de 55 groupes est constituée avant d'être finalement ramenée à 49 groupes

et d'être officiellement validée par l'État pour la mise en œuvre du recensement de 2005. Quatre nouveaux groupes apparaissent, deux disparaissent et onze groupes voient la transcription officielle de leur nom modifiée (PHOLSENA, 2001 : 107). Au-delà des incohérences statistiques et des multiples modifications des listes officielles, on peut remarquer que le but politique principal des recensements, c'est-à-dire la confirmation démographique d'une majorité lao, est parfaitement atteint : entre les recensements de 1985 et 1995, la population lao croît de 33 % pour atteindre la barre politiquement cruciale des 50 % de la population nationale (52,5 % exactement). Les dirigeants peuvent dès lors opposer l'homogénéité et la primauté de la « culture majoritaire » lao à la fragmentation démographique et culturelle des ethnies « minoritaires » *sônpao souanoi*.

Héritages politiques et dynamiques historiques

Chapitre 2

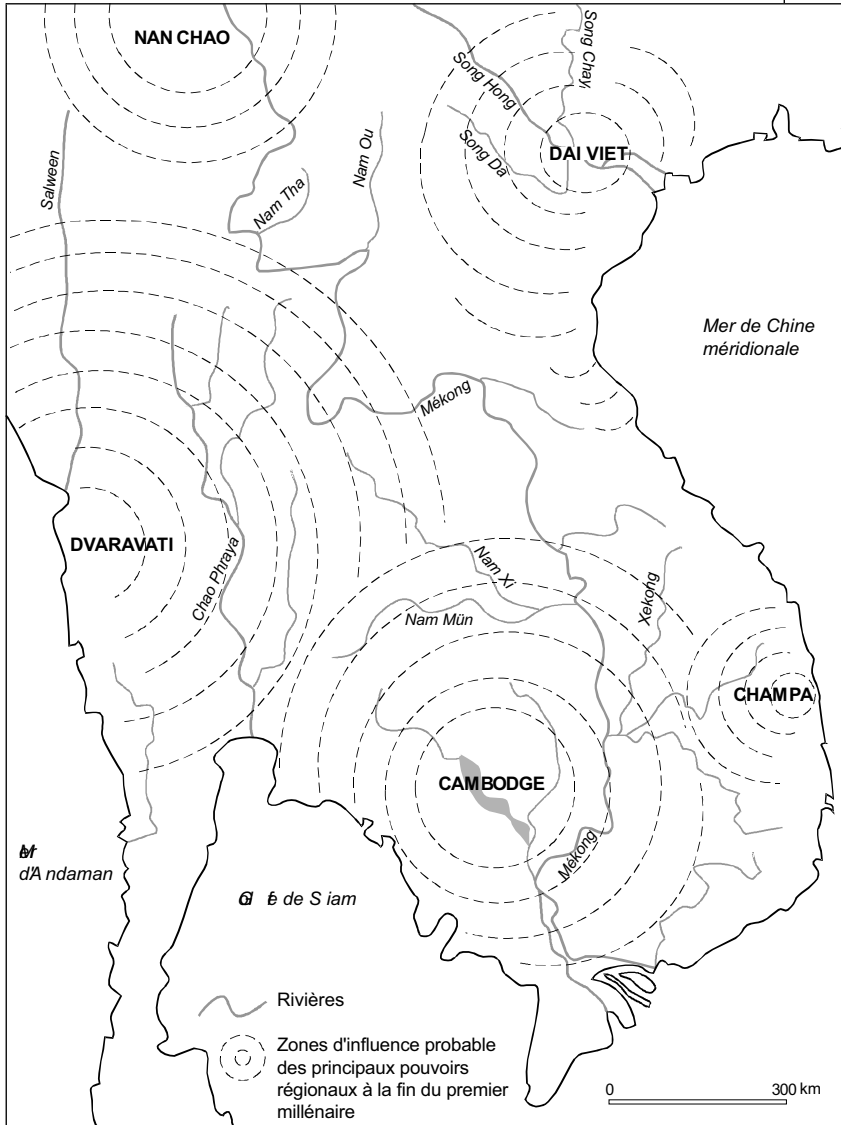
Des formes les plus anciennes prises par le pouvoir politique dans les régions septentrionales de la péninsule indochinoise, on sait encore très peu de choses. Il est certain que dans ces régions peuplées depuis des temps très anciens, il existait des sociétés hiérarchisées, mais on ne connaît pas encore aujourd'hui précisément les conditions de cette hiérarchisation. Le type de structure politique qui s'est développé au cours du premier millénaire de notre ère dans la péninsule est le résultat d'une interaction de longue durée entre des pouvoirs locaux déjà formés ou en cours de formation et des influences politiques et religieuses venues principalement de l'Inde. Contrairement à l'influence chinoise, qui se présente comme le prolongement continental d'un processus d'unification mené à partir d'un centre unique, l'influence indienne procède, elle, d'un schéma « multicentre » (Mus, 1977 : 113) : au fur et à mesure que se développent, dans cette partie de l'Asie, des cités concentrant le pouvoir économique, politique et militaire, leurs dirigeants, au contact des religieux et des commerçants indiens, légitiment leur pouvoir en adoptant les concepts provenant soit de l'hindouisme, soit du bouddhisme et reproduisent dans chaque cas un modèle politique similaire à celui de l'Inde, mais sans qu'existent des relations de vassalité envers celle-ci. Outre la configuration du religieux (formes des rites), cette influence indienne se fait sentir dans l'organisation territoriale, l'urbanisme, l'art, l'écriture et le droit. Elle donne naissance à des pouvoirs régionaux que les historiens et les archéologues définissent, par référence au contexte idéologique indien, comme des *mandala*. Ce terme, dans les contextes hindouistes et bouddhistes, désigne un support figuré (architectural, sculptural ou le plus souvent

pictural) utilisé comme aide à la méditation. Il symbolise l'univers tout entier et peut être circulaire, carré ou encore associer ces deux figures géométriques. Par analogie, le terme désigne des systèmes politiques dans lesquels la territorialité est organisée à la fois de façon topocentrée (le pouvoir « rayonne » à partir d'un centre rituel dans lequel réside le souverain) et segmentaire (il reçoit un tribut de cercles de pouvoir plus restreints organisés de façon similaire qu'il englobe et protège).

Le nord du Laos reçut vraisemblablement les influences de trois centres politiques et culturels régionaux (fig. 6). Au sud, des *mandala* de culture hindoue et sous influence khmère furent constitués très tôt dans la moyenne vallée du Mékong (HIGHAM, 2002). À l'ouest, une civilisation bouddhiste et de langue môn connue sous le nom de Dvaravati s'est développée dans la partie centrale de la Péninsule (région de Lopburi dans l'actuelle Thaïlande) en profitant des réseaux commerciaux reliant le golfe de Martaban, celui de Siam et le Yunnan (DHIDA, 1999). Elle a joué le rôle de propagateur de la culture indienne auprès de populations austroasiatiques, puis taï à la fin du premier millénaire. Enfin, au nord, le royaume de Nan Chao, centré sur le Yunnan, semble avoir connu une période de rayonnement culturel et politique du milieu du VIII^e siècle à la fin du IX^e siècle. Ce royaume a dû exercer une certaine influence sur la culture et l'organisation politique des populations taï, notamment sur les plans administratif, militaire et religieux (première propagation du bouddhisme et de la culture indienne qui facilita vraisemblablement les contacts avec les populations austroasiatiques que les Taï trouvèrent dans la moyenne vallée du Mékong), et créa par ses conquêtes les conditions favorables à leur dispersion vers le sud (FITZGERALD, 1972).

Au début du second millénaire, les régions septentrionales de la Péninsule étaient donc occupées par des populations majoritairement austroasiatiques ayant déjà reçu des influences indiennes par l'ouest (Dvaravati), par le sud (royaume khmer) et probablement par le nord (Nan Chao). Elles étaient également en contact avec le Yunnan et la Chine et des pouvoirs locaux s'étaient constitués autour de cités, soit de façon autonome, soit sous l'influence de voisins puissants dont ils étaient les vassaux. À l'ouest, les ancêtres des actuelles populations Lamet, Lawa et Samtao étaient en contact depuis plusieurs siècles avec les Môn, avec lesquels les Lawa semblent avoir conclu des alliances matrimoniales. À l'est, sur la rive gauche du Mékong, les ancêtres des actuelles populations Khmou avaient constitué quelques centres importants, dont l'actuelle cité de Luangphrabang, connue autrefois sous le nom de Soua [Xua, Swa].

Fig. 6 – Les pouvoirs régionaux dans la péninsule indochinoise à la fin du premier millénaire.



Sur le plan religieux, les populations locales avaient reçu des influences bouddhistes et hindouistes. Ces influences avaient pour ainsi dire « encadré » un fonds autochtone dans lequel prédominaient des cultes essentiellement villageois et fonciers, fonds qui est encore présent aujourd'hui dans les rituels religieux lao. Il faut supposer que ces influences indiennes se sont exercées avec une intensité variable selon

les époques et les régions, et qu'elles ont pu provenir simultanément de plusieurs directions. Les cités sur le site desquelles s'installèrent ensuite les chefs taï semblent toujours avoir été construites autour d'une petite montagne au sommet de laquelle étaient pratiqués les rituels, une configuration peut-être liée à l'influence indienne ou peut-être déjà présente depuis longtemps dans la péninsule (KEYES, 1995 : 70). Les sites de Vat Phou, Luangphrabang ou Chiang Mai attestent de cette organisation de l'espace dans laquelle une colline, reproduction locale du mont Néru, occupait une place centrale. On retrouve chez beaucoup de groupes montagnards indianisés ce rôle symbolique d'une colline conçue comme le centre du territoire, notamment dans les villages khmou de Luangnamtha ou encore dans la région phou noi autour de Phongsaly.

L'organisation territoriale taï : le modèle du *müang*

Les données historiques, linguistiques et ethnologiques montrent qu'à l'évidence, les populations taï viennent du sud de la Chine, pratiquent depuis très longtemps la riziculture inondée et qu'elles étaient encore, au moment où elles commencèrent à fonder des pouvoirs indépendants dans la Péninsule, imprégnées de l'organisation sociale et religieuse du royaume de Nan Chao dont elles occupaient les marges (WYATT, 1984). Leurs contacts avec les populations de langue môn-khmer installées au centre de la Péninsule – attestés dès le VIII^e siècle de notre ère – furent suffisamment longs pour qu'il faille écarter l'idée d'une invasion brusque et massive. Par ces contacts, les premiers Taï de la Péninsule reçurent une profonde imprégnation bouddhiste et commencèrent parallèlement à développer des centres urbains fortifiés sur le modèle des villes môn, tout en conservant une organisation sociale et militaire imprégnée de l'influence chinoise.

L'identité taï en Asie du Sud-Est doit être conçue comme le résultat d'une interaction économique et culturelle entre des communautés de riziculteurs protégées par de petites garnisons militaires et des pouvoirs régionaux déjà très structurés, sous influence môn à l'ouest et khmère au sud, intégrés dans des réseaux commerciaux de grande ampleur

(KEYES, 1995). Des alliances matrimoniales avec les dirigeants locaux permirent à une aristocratie tai de se hisser progressivement dans les sphères dirigeantes, puis, dans des circonstances historiques favorables (affaiblissement du pouvoir khmer et invasion mongole du Nan Chao), de prendre le contrôle de cités déjà existantes ou d'en fonder de nouvelles.

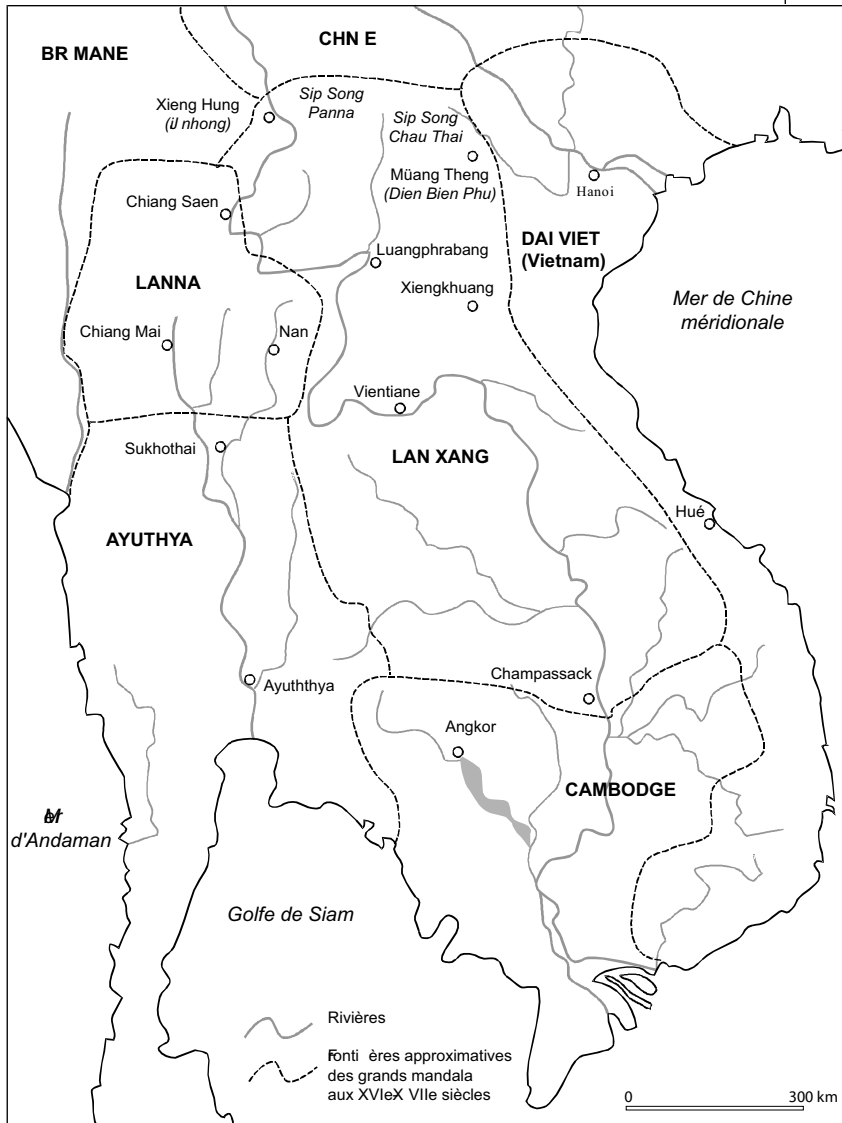


Fig. 7 – Situation politique dans la péninsule indochinoise aux XVI^e-XVII^e siècles.

C'est ainsi que furent fondés, entre la fin du XIII^e siècle et le début du XIV^e, les trois grands *mandala* tai du Lan Na (Nord-Thaïlande), d'Ayuthya (Centre-Thaïlande, donne naissance au Siam) et du Lan Xang (bassin central du Mékong, le Laos actuel n'a conservé que les territoires situés à l'est du fleuve) (fig. 7).

Ces trois royaumes ont en commun une même structure territoriale, basée sur la notion de *müang* [on trouve aussi les transcriptions *meuang*, *müong*]. Le terme désigne le degré de hiérarchisation politique immédiatement supérieur à celui du village ; il est difficilement traduisible, dans la mesure où il désigne à la fois le pouvoir politique et le territoire sur lequel il s'exerce. Au contraire de ce que l'on observe dans les langues occidentales ou en chinois par exemple, les territoires ne sont pas différenciés selon leur statut : en fonction du degré de hiérarchie considéré, *müang* peut désigner aussi bien le canton, la principauté ou le royaume (*mandala*) dans son ensemble. Ce principe d'organisation politique constitue un élément fondamental de l'identité tai, dans la mesure où il se retrouve aussi bien au sein des grandes principautés youan (Lan Na), siamoises (Ayuthya) ou lao (Lan Xang) que dans les régions où le degré de hiérarchisation politique, pour des raisons historiques, est moindre ou moins stable, notamment chez les Shan de Birmanie et les Lü du sud du Yunnan. Le terme n'est pas lié au bouddhisme (les groupes tai de la frontière vietnamienne sont également organisés en *müang*) mais au culte des esprits tutélaires *phi* dont la hiérarchie reproduit celle des *müang*. « On a ainsi une société englobante et hiérarchisée : le *phi müong*, le génie tutélaire de la principauté « couvre » les différents *phi ban*, les génies tutélaires de chacun des villages que contient le *müong*. » (CONDOMINAS, 1980 : 267).

Dans le contexte contemporain, et avec l'émergence d'États-nations, des termes furent introduits pour désigner les différents niveaux de l'organisation territoriale (par exemple celui de *khouèng*, désignant les provinces au Laos, ou celui de *pathét*, nation, territoire national) mais *müang* continue aujourd'hui de désigner aussi bien le pays, au sens politique ou culturel du mot (*Müang Thaï*, *Müang Lao* mais aussi *müang hao*, notre pays, notre région) que le district : par exemple, la province de Luangnamtha est constituée de cinq districts nommés *müang* (*Müang Luangnamtha*, *Müang Sing*, *Müang Long*, *Müang Viengphoukha* et *Müang Nalae*). À l'exception de celui de Nalae qui fut créé en 1983, leurs frontières coïncident à peu près avec la zone d'influence de ces mêmes *müang* avant la colonisation. Indissociable de l'identité tai, la structure politique du *müang*, à la fois segmentaire et

topocentrée, apparaît ainsi comme un élément historiquement stable qui constitue encore la base de l'organisation territoriale locale (TAILLARD, 1992).

Traditionnellement, un *müang* était constitué par la réunion de plusieurs villages *ban* autour d'un village plus important *ban louang* (comme dans le cas de Luangnamtha), parfois fortifié et appelé dans ce cas *vièng* ou *xièng* [on trouve aussi les graphies *chiang*, *xiang*, *chièng*] si une personnalité très importante y résidait. La toponymie contemporaine en conserve parfois encore la trace : Chiang Mai, Chiang Rai, Viengphoukha ou encore, de façon moins évidente, Vientiane (*vieng can*). Un *vièng* était souvent situé sur une petite colline détachée des chaînes de montagnes et surplombant une vallée importante. Il possédait souvent un triple rempart de briques sèches construit sur la pente de la colline. Parfois, plusieurs collines fortifiées se trouvaient connectées par un double rempart de briques et formaient un espace protégé qui pouvait être agrandi par l'ajout de nouveaux compartiments fortifiés (PENTH, 1994 : 17).

Sur le plateau de Viengphoukha, dans la province de Luangnamtha, le bourg principal, centre administratif du district, est entouré de petites collines sur lesquels subsistent, enfouis sous la végétation, des restes de fortifications en briques. Apparemment, des monastères avaient également été construits à l'écart du bourg. Les habitants refusent pour la plupart de se rendre sur ces lieux et considèrent qu'ils sont aujourd'hui la demeure d'esprits puissants. Un villageois khmou explique qu'il a entendu son père dire qu'autrefois, trois cercles de remparts existaient : dans le premier, le plus petit, vivaient les bonzes, dans le second les hommes en armes, le troisième cercle, le plus large, entourait les terres des agriculteurs.

Un *vièng* était organisé autour d'un centre symbolique, le poteau du *müang* (*lak müang*). Son érection était un acte de fondation qui devait être renouvelé lorsqu'un nouveau chef de *müang* (*cao müang*) était désigné. Le pouvoir politique se transmettait traditionnellement au sein de la même famille, considérée comme étant celle des fondateurs du *müang*. Chaque village reproduisait à l'échelon local cette organisation. Dans certains villages, comme ceux des Lü du plateau de Vieng Pou Kha, le centre symbolique est constitué par trois pierres taillées en forme de pointe et plantées dans le sol à la manière des trois pierres qui servent à poser un récipient sur le feu. Sur ces pierres sont inscrits le nom et la date de fondation du village. Cet endroit est appelé *kang cai ban*, littéralement « le cœur du village ».

Les relations entre *müang* étaient de même nature que celles observables entre le *vièng* et les villages avoisinants ; elles reposaient sur



Kang chaiban,
pierres taillées symbolisant
le cœur du village,
Ban Donechai, district de Huoixai.

une hiérarchie inclusive que Condominas qualifie de « système à emboîtement » et pour laquelle Jean-François Papet propose l'image, très laotienne, d'un parasol : « Au sommet, un vaste parasol, le royaume ou *müang* « père », « coiffe » quelques grands parapluies, les principautés, ou *müang* « enfants », qui à leur tour « coiffent » plusieurs petites ombrelles, ou *müang* « petits-enfants ». Enfin, au bas de l'échelle, le *müang* de base « coiffe » un certain nombre de villages *ban* ordonnés hiérarchiquement en fonction de la distance qui les sépare de la ville » (PAPET, 1997 : 220). À chacun de ces niveaux hiérarchiques correspondent un espace territorial plus ou moins vaste et une hiérarchie parallèle des fonctions politiques, le *cao müang* exerçant son autorité sur le chef de village *cao ban* ou « père de village » *pho ban* dirigeant à son tour chaque chef de maisonnée *pho heuen*.

Sur le plan religieux, les entités spirituelles qui concèdent aux représentants des hommes le droit d'exercer le pouvoir sont également hiérarchisées en *phi müang* (divinité du *müang*), *phi ban* (divinité du village) et *phi heuen* (ou *phi pho phi mè*, esprits des ancêtres). Le bouddhisme theravadda est venu se superposer sur cette hiérarchie en fournissant, par l'enseignement de la loi bouddhique *dharma* au sein de la pagode, un cadre moral structurant les relations sociales (les grades acquis au temple conditionnent l'accès à des postes à responsabilités) et les relations de pouvoir entre les entités politiques (la relation suzerain/vassal étant interprétée comme la conséquence de la possession, par le premier, d'un « mérite » plus grand que celui du second).

L'espace politique ainsi défini possède deux caractéristiques principales. Il s'agit en premier lieu d'un système topocentré, c'est-à-dire organisé et représenté/imaginé à partir d'un centre, selon un système d'auréoles concentriques hiérarchisées les unes par rapport aux autres. Cette hiérarchisation est cependant toujours restée relativement instable, chaque *müang* tendant, en fonction des sources de puissance à sa disposition, à agir comme un noyau autonome d'expansion. D'autre part, cet espace politique est resté pendant très longtemps mono-ethnique. Bien que des contacts fréquents soient noués avec certains d'entre eux, notamment les groupes môn-khmer, et qu'ils puissent même parfois être installés en plaine, ou à proximité immédiate de villages *täi*, les habitants des « marges » montagneuses n'étaient pas considérés comme des membres du *müang* à part entière mais au contraire comme des gens « de l'extérieur » *khôn ban nork*, de la montagne *khôn phou doi* pour lesquels s'appliquaient un système spécifique de droits et d'obligations ainsi qu'une organisation territoriale particulière.

Instabilité chronique et déplacements de populations

L'histoire des régions du nord de la Péninsule est marquée entre le xv^e et le xx^e siècle par une série de combats entre les armées birmanes, siamoises, vietnamiennes et laotiennes, accompagnés par des déplacements massifs de populations dans les plaines et les vallées et par une redéfinition quasi permanente des équilibres politiques et des limites territoriales. Au-delà des facteurs géographiques et humains,

ce sont les caractéristiques du pouvoir politique taï et de son inscription territoriale qui expliquent une histoire si mouvementée. Par contraste, et jusqu'à une date récente, les marges montagneuses sont restées relativement autonomes et ont été peu affectées par les troubles politiques et militaires qui secouaient les basses terres.

Le pouvoir politique rayonnant à partir d'un centre, les régions périphériques étaient également celles où ce rayonnement possédait l'intensité la plus faible. Les *müang* ou villages les plus éloignés du centre bénéficiaient d'une certaine autonomie et pouvaient s'affranchir de leur vassalité envers la lignée principale lorsque celle-ci était affaiblie. Ils pouvaient alors soit se placer sous la protection d'un autre *müang*, soit fonder leur propre principauté en ralliant des petits *müang* proches ou en leur imposant leur domination, soit encore s'intégrer simultanément dans deux, voire trois réseaux hiérarchiques. La situation de souveraineté multiple sur les petits *müang* périphériques était exprimée en langue taï par les termes de *songfaifa* ou de *samfaifa*, signifiant respectivement « sous la tutelle de deux chefs ou sous la tutelle de trois chefs » (TONGCHAI, 1994 : 96).

La situation politique était rendue encore plus complexe par des problèmes de succession qui entraînaient des périodes d'instabilité et compromettaient l'aura du centre dans les régions périphériques. La récurrence des querelles de succession, qui se soldaient généralement par l'élimination physique des rivaux et de leurs familles, aussi bien au Siam qu'au Laos ou dans le Lan Na, provient notamment de l'absence de règles claires de succession (STUART-FOX, 1997 : 12). D'après les anciennes chroniques, la règle d'ultimogéniture semble avoir été la plus courante chez les Taï au moment où ceux-ci commencent à coloniser le centre de la péninsule : les fils aînés partaient conquérir de nouvelles terres tandis que le cadet héritait du *müang* de son père. Cependant, une fois cette première phase de conquête terminée, fils ou frères aînés et cadets se trouvaient directement en compétition pour le pouvoir et la succession d'un roi s'accompagnait fréquemment d'un véritable bain de sang au sein de l'aristocratie.

L'instabilité récurrente du pouvoir provient aussi du fait que la légitimité n'est pas définie en priorité selon des codes de succession mais plutôt en termes de « mérite » (KEYES, 1995 : 156) : un pouvoir légitime est détenu par une personne dont le *karma*, le mérite accumulé dans les vies antérieures, justifie le statut. Le problème inhérent à cette conception de la légitimité réside dans le fait que pour démontrer que son *karma* légitime son pouvoir, un souverain doit, par définition, régner. Lors des

périodes d'interrègne, chaque concurrent essaye d'établir son droit à la succession mais, en développant une attitude agressive pour parvenir au pouvoir, il prend également le risque de générer un mauvais *karma*, et donc de remettre en question la légitimité du pouvoir qu'il obtient.

Ces trois propriétés des systèmes politiques taï (allégeances multiples des régions périphériques, absence d'une codification des règles de succession, conception de la légitimité en termes de mérite) ont contribué à leur instabilité entre le xiv^e et le xix^e siècle. Dans un premier temps, au début de l'expansion, les principaux chefs taï faisaient preuve de solidarité et concluaient des alliances pour se protéger des attaques mongoles ou khmères. Par la suite cependant, les trois *mandala* taï vont fréquemment entrer en conflit les uns contre les autres et connaître chacun à leur tour des phases – plus ou moins parallèles et rythmées par des querelles de succession et des invasions birmanes ou vietnamiennes – d'expansion et de hiérarchisation, puis de récession et de morcellement. Cette histoire toute en ombres et lumières correspond d'un point de vue historiographique à des sources dont la qualité est elle-même très variable, les périodes d'instabilité, parfois fort longues, étant très mal connues.

À l'issue d'une première phase de conquête, durant laquelle les populations taï s'imprègnent des modèles khmer et môn puis s'emparent du pouvoir, on assiste à des tentatives pour maintenir ou accroître le nombre des *müang* vassaux et pour introduire un degré de hiérarchisation supplémentaire. Les princes locaux, *cao* ou *phranya*, doivent reconnaître l'autorité à la fois sur leurs terres, sur leurs sujets et sur leur propre personne du roi, chef suprême de l'ensemble des *müang* vassaux, portant le titre de « Maître des Existences » *cao sivit* et celui de Maître de la Terre *cao phèn din*. Cette seconde phase concerne en priorité les grands *mandala* du centre de la péninsule (Ayuthya, Lan Xang) où les nouvelles conditions écologiques (les Taï occupent désormais de larges plaines alluviales) permettent l'augmentation de la population, la production d'importants surplus et l'entretien d'une classe aristocratique plus nombreuse. Cette évolution s'accompagne du renforcement de l'organisation administrative dont la fonction première est d'assurer un contrôle maximal de la main-d'œuvre en encadrant et en détournant au profit de l'État les relations traditionnelles de clientélisme entre les gens du peuple et les notables.

Dans ce contexte, et comme l'a bien souligné Georges Condominas, les conquêtes militaires ne visaient pas à étendre le territoire d'un *müang* mais, en priorité, à s'attacher les services des populations

capturées, celles-ci étant déplacées vers les centres de production (ou parfois vers les postes frontières) et venant accroître la main d'œuvre disponible au sein du *müang* conquérant (CONDOMINAS, 1980 : 306). Les chroniques du Lan Na, du Lan Xang et du Siam mentionnent fréquemment des déplacements effectués pour peupler les centres de production facilement contrôlables et pour renforcer les postes frontières. Cette utilisation des captifs de guerre pour renforcer la base économique des royaumes taï ne suffit cependant pas à leur assurer une réelle stabilité et les problèmes liés au contrôle effectif de la main-d'œuvre restent durant toute cette période la source de faiblesse principale aussi bien du Lan Xang que du Lan Na ou d'Ayuthya. En effet, dans un contexte où la main-d'œuvre est plus importante que l'espace effectivement contrôlé, la capacité à mobiliser les populations autour d'institutions politiques fortes et stables devient cruciale. Or, on vient de le voir, l'histoire des *mandala* taï est rythmée tout au long de cette période par de nombreuses querelles de succession et souvent par des guerres entre principautés d'un même royaume. De plus, on assiste à partir du ^{xvi}^e siècle, notamment au Lan Xang, à un accroissement des charges imposées aux paysans libres, dont l'effet pervers est d'encourager nombre d'entre eux à accepter volontairement le statut d'esclave parce que celui-ci devient plus avantageux que celui d'homme libre (DORÉ, 1998 : 487).

Cette possibilité pour les populations de privilégier les rapports de clientélisme, et de se mettre en quelque sorte en marge du système administratif, quitte à perdre leur statut, se doublait vraisemblablement d'une mobilité géographique structurelle, partiellement incontrôlée, les paysans pouvant facilement quitter une région dans laquelle le pouvoir administratif s'exerçait avec trop de force. Le ^{xvii}^e et le ^{xviii}^e siècle marquent ainsi une crise généralisée au sein des royaumes taï, crise née des tensions croissantes entre l'entourage royal et l'aristocratie, entre la suprématie de la couronne et la compétition au sein des élites, entre les factions nobles et les groupes d'intérêts divers (WYATT, 1984 : 138). Dans ce contexte, les victoires répétées des troupes birmanes aussi bien au Lan Xang qu'au Lan Na ou qu'à Ayuthya apparaissent comme une conséquence logique d'une faiblesse structurelle commune à ces trois grands *mandala*. La dernière campagne militaire birmane se traduit par la mise à sac et le déplacement d'une grande partie de la population d'Ayuthya en 1767, par la conquête du Lan Na et par l'éclatement du Lan Xang en trois principautés rivales. Les années suivantes voient cependant les Siamois réussir à chasser définitivement

les Birmans et à reconstituer un *mandala* puissant en réformant l'organisation administrative et en déplaçant à leur tour de nombreuses populations, notamment celles du Lan Xang dont la majeure partie du territoire passe sous contrôle siamois au cours du premier tiers du XVIII^e siècle.

Les « marges » des *müang*

Au milieu du XIX^e siècle, à l'issue de plus de cinquante années de conquêtes et de déplacements de populations menés sous le règne de Taksin puis durant ceux des premiers souverains de la dynastie Chakri (Rama I et Rama II), le Siam étend sa domination sur toute la partie centrale de la péninsule. Le Lan Na n'existe plus et le Lan Xang a explosé en trois petites principautés, dont seule celle de Luangphrabang conserve un semblant d'indépendance. La principauté de Vientiane a été mise à sac par les armées siamoises en 1824 et une grande partie de la population déplacée vers la rive droite du Mékong. Cependant, cette hégémonie siamoise – et les tentatives de centralisation accrue qui commencent à s'exercer – n'ont pas encore fondamentalement remis en cause les principes de la territorialité tai. Le Siam reste encore un *mandala*, une entité politique définie par le rayonnement et la puissance de son centre d'une part et par la duplication du modèle central dans les principautés périphériques d'autre part. La périphérie du royaume n'est pas précisément délimitée mais constituée par des « marges », des zones tampons, plus ou moins autonomes parce que constituant des aires sur lesquelles se superposent les influences de différents pouvoirs régionaux.

Par exemple, avant les pillages et les déplacements effectués par les troupes siamoises au début du XIX^e siècle, le royaume Phouan, dans la région de Xiengkhuang, sauvegardait son autonomie par une politique opportuniste de double allégeance, à la fois vis-à-vis du Lan Xang et vis-à-vis du Vietnam. Plus au nord, une situation similaire prévalait pour les Sip Song Chau Tai, fédération dont le *müang* le plus influent était celui de Lai. À la fin du XIX^e siècle, cette entité politique était depuis trois cents ans sous la triple tutelle du Vietnam, de Luangphrabang et de Canton (TONGCHAI, 1994 : 98). Plus à l'ouest, le long du Mékong, une

autre fédération, celle des Sip Song Panna, centrée sur la cité de Xieng Houng, payait un tribut à la fois à la Chine, à la cour birmane et, de temps en temps, au Siam. Sa sphère d'influence s'étendait jusqu'au nord-ouest du Laos, dans les actuelles provinces de Luangnamtha, Bokeo et Phongsaly. Ces entités politiques « marginales » bénéficiaient encore au XIX^e siècle d'une autonomie réelle, autonomie en principe assurée par l'assistance militaire dont elles pouvaient bénéficier en cas de problèmes de la part des puissances périphériques auxquelles elles versaient un tribut. Cependant, lorsque ces zones tampons occupaient une ligne de front entre deux puissances militaires majeures, comme par exemple le Siam et la Birmanie dans le cas du sud des Sip Song Panna, ou le Siam et le Vietnam pour la région de Xiengkhuang, elles ne pouvaient pas toujours rester à l'abri des conflits et voyaient fréquemment leurs centres de production dépeuplés partiellement ou entièrement.

À ce premier type de « marges », *müang* en situation de multiples allégeances ou plaines dévastées et vides d'habitants, il faut ajouter les marges formées par toutes les zones montagneuses marquant les limites des différents bassins fluviaux et habitées par des populations non taï. La même situation vaut, dans des contextes différents, pour la Chine et le Vietnam, où les confins montagneux sont occupés par des populations n'appartenant pas à la majorité respectivement Han ou Kin. D'un point de vue global, les lignes majeures du relief de la Péninsule constituent aujourd'hui encore de véritables zones tampons entre États (région des Wa à la frontière sino-birmane, des Karen à la frontière birmano-siamoise, Hauts Plateaux séparant le Vietnam, le Laos et le Cambodge).

Dans le cas du Laos, les relations entre les *müang* et leurs marges montagneuses s'organisent dans un contexte assez différent au nord et au sud du pays. Dans le sud du Laos, le peuplement est clairement réparti en deux grandes zones : à l'ouest les plaines alluviales proches du Mékong et habitées par des riziculteurs lao, à l'est une large zone montagneuse exclusivement peuplée de groupes môn-khmer et coïncidant avec une frontière politique et culturelle majeure (populations de langue taï/populations vietnamiennes). Inversement, le Nord se caractérise par son morcellement géographique, l'hétérogénéité culturelle de sa population (y compris taï) dont une partie importante (populations tibéto-birmanes et miao-yao) ne réside sur le sol lao que depuis moins de deux cents ans, et une densité plus importante des réseaux commerciaux, fluviaux ou terrestres. Dans ce contexte, les marges montagneuses prennent la forme d'interstices entre des chapelets de petits *müang*, chacun des versants majeurs d'un même massif étant

placé sous le contrôle du *müang* occupant le bassin fluvial correspondant. Au gré des conflits entre puissances régionales, ces zones montagneuses ont pu constituer elles aussi des « zones frontières » ou bien simplement des « marges intérieures », des poches de peuplement non taï au sein d'une même principauté.

Dans le Nord comme dans le Sud, la formalisation rituelle des relations entre les populations taï et les groupes môn-khmer, premiers habitants du territoire, détermine la « structure interethnique », c'est-à-dire le modèle conceptuel à partir duquel sont pensées les interactions entre les *müang* et leurs marges montagneuses. Dans tout le pays, les relations entre Lao et groupes autochtones sont marquées par la même ambiguïté fondamentale : les montagnards sont des « sauvages » dont on se moque mais que l'on craint également, car historiquement les relations entre Lao et montagnards sont beaucoup plus complexes qu'une simple relation de servage. S'ils ne sont que des gens « de l'extérieur », ils furent également dans les temps anciens les premiers maîtres des lieux, et à ce titre ils détiennent un droit territorial éminent, une maîtrise des divinités du sol et du territoire que la royauté bouddhiste ne peut véritablement effacer mais cherche plutôt à récupérer à son profit. Ce sont les modalités historiques de cette « conciliation » qui diffèrent selon les régions (ARCHAIMBAULT, 1973).

Dans le Nord, la conquête militaire puis l'intégration rituelle des vaincus ont constitué la dynamique historique majeure, tandis que dans le Sud la situation est restée à la fois plus ambiguë et plus crispée, dans la mesure où l'occupation lao et l'organisation sociale hiérarchisée qu'elle a apportée est restée sujette à une contestation non seulement rituelle mais également séculière. Jusqu'au début du xx^e siècle, les montagnards effectuaient en pays lao des raids pour capturer des esclaves qu'ils revendaient de l'autre côté de la Cordillère, en pays vietnamien, ou bien se révoltaient directement contre le pouvoir des Lao, situations peu fréquentes dans le nord du pays. Là dominait un modèle politique à la fois contractuel et hiérarchisé qui trouvait un écho dans l'interdépendance économique entre les zones de collines et celles des vallées, et dans la participation des montagnards aux expéditions militaires menées par les souverains taï. En conséquence, et bien que les marges montagneuses possèdent des dynamiques politiques propres, elles eurent tendance à se trouver « connectées » au système politique taï jusqu'à en faire parfois partie intégrante. Des chefs montagnards furent anoblis et le souverain lao leur accorda le droit de contrôler certaines régions frontalières, avec une large autonomie, mais en dernier ressort sous la tutelle royale. Ce système relationnel concerna

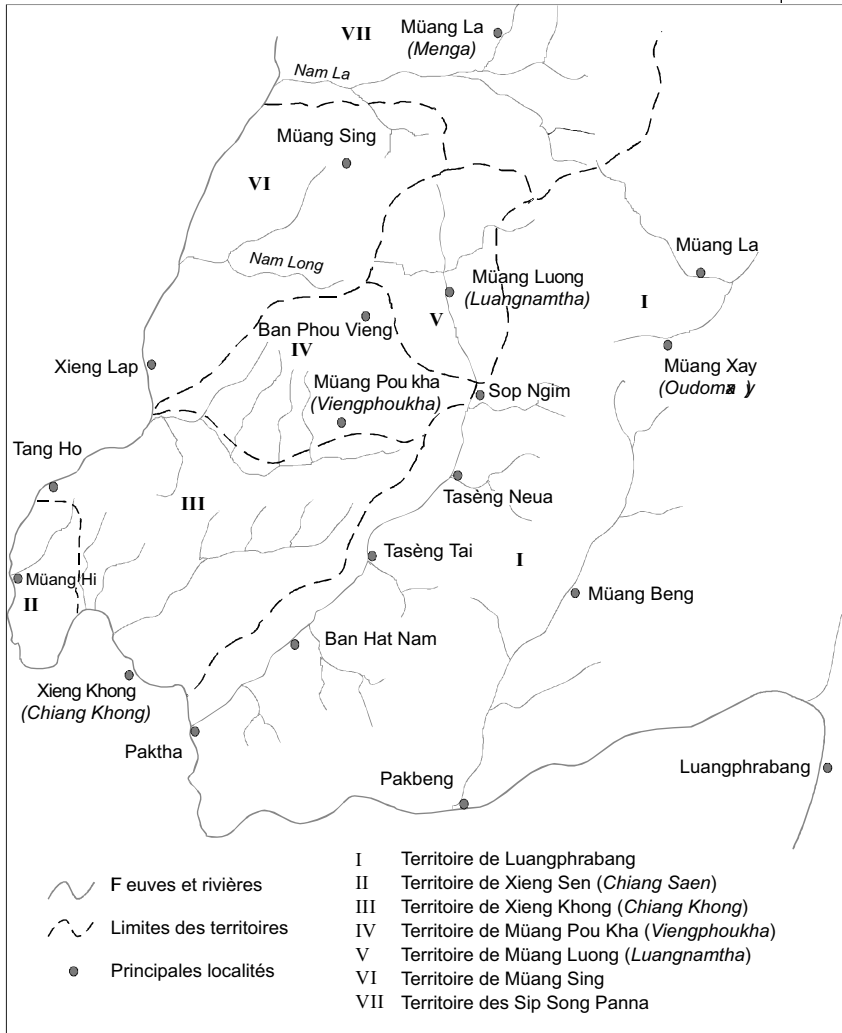
en premier lieu les groupes môn-khmer (essentiellement khmou) mais il fut suffisamment souple pour inclure également les immigrants plus tardifs, montagnards miao-yao et tibéto-birmans.

L'autonomie dont pouvaient bénéficier les marges montagneuses variait cependant selon les régions et la situation dans la région du Haut-Mékong différait nettement de celle observable près de la frontière vietnamienne où les Taï, en majorité non bouddhistes, s'étaient imposés en nombre et avec force. La situation était bien différente dans le Haut-Mékong et l'influence taï, véhiculée ici par les Nyouan, les Lao et les Lü, n'avait pas eu l'effet socialement déstructurant observable dans le Nord-Est. Dans ces régions, les montagnards dépendaient souvent d'entités administratives ethniquement homogènes et gardaient de ce fait une relative indépendance par rapport aux populations des vallées. Juste avant le début de la colonisation, la plupart des régions montagneuses du Haut-Mékong formaient ainsi des régions autonomes nommées *khouèn* chez les Lü des Sip Song Panna, *tasèng* chez les Lao du royaume de Lan Xang. Ces dépendances semi-autonomes des *müang*, qui en représentent en quelque sorte les extensions et les limites dans les régions montagneuses, étaient dirigées par des chefs locaux (*hō khouèn* en pays lü, *Tasèng* en pays lao) ayant acquis généralement des titres de noblesse taï, celui de *panya* ou celui, immédiatement inférieur, de *pya*. Elles constituaient une structure administrative parallèle à celle des *müang*, la connexion ne s'effectuant pour ainsi dire qu'au « sommet » de la hiérarchie, par l'intermédiaire du serment d'allégeance fait aux princes par les chefs montagnards des différents *tasèng*.

Constructions coloniales et post-coloniales dans le Haut-Mékong

Malgré la domination politique du Siam, le paysage politique des régions du nord de la Péninsule restait donc extrêmement fragmenté à la fin du XIX^e siècle. Comme le souligne TONGCHAI WINICHAKUL (1994 : 76), les frontières n'étaient à cette époque précisément établies que sur les axes commerciaux (fleuves, routes) et consistaient partout ailleurs en

Fig. 8 – Esquisse de la situation politique au Nord-Ouest Laos en 1894 (d'après les archives de la Mission Pavie).



« zones tampons » (*buffer zones*). Le bassin de la Nam Tha offre un bon exemple de cette situation (fig. 8). La frontière entre la principauté de Nan (royaume de Siam) et la principauté de Luangphrabang était clairement établie à l'embouchure de cette rivière, où la localité de Paktha servait de poste de douane.

En aval, le cours du Mékong se trouvait sous administration lao et était subdivisé en segments nommés *mün*, une unité de poids qui sert

également de mesure spatiale : un *mün* correspond au trajet parcouru à contre-courant à la perche ou à la rame pendant que brûle un *mün* de cire, c'est-à-dire environ douze kilogrammes. En amont, le régime fiscal et douanier changeait de nature et était contrôlé par l'administration siamoise, de sorte que les piroguiers lao qui allaient pêcher ou acheter du teck dans les régions plus en amont devaient, à chaque passage, acquitter des droits de douane aux responsables des *müang* sous obédience siamoise (LEFÈVRE PONTALIS, 1902 : 100). Aujourd'hui, Paktha est encore un poste douanier et militaire important. Il existe toujours quinze *mün* (nommés *lok, seuang, han, tan, hang, nang, phat, krong, teuan, têt, lè, sit, teun, tôm, dai*) entre Luangphrabang et Paktha (le confluent de la Nam Tha et du Mékong), mais désormais également deux autres (*dan* et *than*) entre Paktha et Huoixai.

Par contre, la situation était beaucoup plus floue dans les régions de l'amont, qui formaient une zone théoriquement rattachée à la principauté de Luangphrabang mais sur laquelle le Siam revendiquait également des droits. Luangphrabang avait, contrairement aux autres principautés de l'ancien royaume lao du Lan Xang, conservé un semblant d'autonomie vis-à-vis du Siam en continuant à payer un tribut également au Vietnam et à Pékin (STUART-FOX, 1997 : 16). Au moment où la France décida d'y créer un vice-consulat, en 1886, l'ancienne capitale royale connaissait cependant un profond déclin politique et voyait sa population décroître depuis une quarantaine d'années. À cette époque, le cours de la Nam Tha était subdivisé en trois *tasèng* multiethniques placés sous le contrôle de villages *taï* (lao ou *lū*) et rattachés au *müang* de Paktha. Ces trois *tasèng* sont aujourd'hui devenus les districts (*müang*) de Paktha (basse vallée), Pha Oudom (moyenne vallée) et Nalae (haute vallée). Les zones montagneuses de chaque côté du fleuve étaient également organisées en *tasèng* mais ceux-ci étaient sous le contrôle de populations khmou ou lamet. À la fin du XIX^e siècle, Luangphrabang contrôlait encore la basse et la moyenne vallée, où la majorité des villages riverains étaient composés de populations lao mais avaient perdu toute influence sur les régions de l'amont, où des villages peuplés de *Lū* venus du Nord au cours du XVIII^e siècle contestaient son autorité et refusaient de payer l'impôt.

Outre l'affaiblissement de Luangphrabang, les périodes de conflits entre les principales puissances régionales entre la fin du XVIII^e et du XIX^e siècle avaient également contribué à renforcer l'autonomie des groupes montagnards. Les armées siamoises avaient massivement déporté les populations des plaines au cours du XIX^e siècle mais laissé

« [...] un grand nombre de sauvages des montagnes avoisinantes viennent dans le village y échanger leurs produits ; ceux que nous vîmes appartenaient pour la plupart à la tribu des Khmous, extrêmement nombreuse dans les environs de Luang Prabang. Leur physionomie n'avait plus cette expression soumise et craintive que les sauvages du Sud conservent pendant leurs relations avec les habitants de la vallée du fleuve [...].

Leur grand nombre, le besoin que l'on avait d'eux pour défendre contre des voisins entreprenants les défilés des montagnes, en faisaient des auxiliaires qu'il fallait ménager, au lieu d'être, comme à Bassac ou à Attopeu, une matière imposable, une race inférieure, productive de poudre d'or et d'esclaves ».

Dessin d'Émile Bayard, d'après un dessin de M. Delaporte in GARNIER, 1885 : 287.



intacts les villages installés en altitude. Les documents rédigés par les premiers explorateurs occidentaux indiquent par exemple que « la plaine de Muong [Müang] Sing était déserte au milieu du XIX^e siècle, seuls quelques villages montagnards occupaient les hauteurs » (LACROZE, 1994 : 6) et une situation similaire prévalait dans la plaine de Namtha.

Autonomes de fait, les montagnards devenaient également en ces temps incertains des alliés potentiels de choix, en mesure de renseigner une armée sur les mouvements des ennemis et même éventuellement de barrer le chemin à ceux-ci. Francis Garnier note par exemple lors de son passage dans le Nord en 1867 à propos des Khmou qu'ils traitaient « d'égal à égal » avec les Lao car « [...] leur grand nombre, le besoin que l'on avait d'eux pour défendre contre des voisins entreprenants les défilés des montagnes, en faisaient des auxiliaires qu'il fallait ménager [...] » (1885 : 287-288). D'ailleurs, dans le cas de la haute Nam Tha, les groupes lü qui essayèrent de s'affranchir de la tutelle de Luangphrabang à la fin du XIX^e siècle s'appuyèrent pour cela sur les populations khmou avec lesquelles ils étaient en contact (LEFÈVRE-PONTALIS, 1902 : 142). Après quelques années d'agitation et de non-paiement de l'impôt royal, l'autorité de Luangphrabang fut rétablie, en partie grâce au nouveau soutien français dont bénéficiait l'autorité royale lao.

La colonisation française eut pour conséquence directe de redonner au royaume lao l'ensemble des territoires situés entre le Mékong et la Nam Tha, auparavant sous influence siamoise et birmane. Un régime d'administration directe fut instauré et un territoire militaire (IV^e territoire) fut créé sous le nom de Haut-Mékong ou Houa Khong en lao. Viengphoukha en devint le centre administratif avant que Huoixai puis finalement Luangnamtha ne lui soient préférés. La principauté de Luangphrabang (à laquelle était encore rattachée à cette date la vallée de la Nam Tha) fut, quant à elle, placée sous protectorat français. La conception « géométrique » du territoire apportée par l'Occident va ainsi directement remodeler les découpages antérieurs et contribuer à la fois à la création du cadre territorial actuel et à la naissance d'une politique « d'intégration » sociale, technique et culturelle des populations montagnardes.

Le nouveau découpage administratif imposé par le colonisateur contribua en effet à redéfinir les relations entre les *müang* et leurs marges montagneuses. Traditionnellement, les *tasèng* et les *khouèn* constituaient des réseaux d'allégeance plus que des régions géographiquement homogènes. En d'autres termes, ils ne possédaient pas nécessairement un caractère territorial. Si la situation était particulièrement complexe au Nord-Laos, cela était dû à la fois à l'instabilité historique des *müang* (changements récurrents d'allégeance, guerres) et à la configuration du peuplement. L'arrivée de nouvelles populations (Hmong, Yao, Akha, Lahu, Lentèn), à partir de la fin du XVIII^e siècle, avait en effet favorisé le morcellement géographique des identités ethniques, encore très

présent aujourd'hui. Un *tasèng* môn-khmer reliait des villages entre lesquels venaient parfois s'intercaler des localités tibéto-birmanes, ou sino-tibétaines, rattachées à d'autres *tasèng*. Dans ce système, les relations personnelles d'alliance ou de dépendance avec un lignage dominant comptaient plus que la localisation géographique.

Le colonisateur français s'appliqua dans un premier temps à déstructurer l'ancienne organisation administrative en la « territorialisant » et en intégrant les marges montagneuses directement au sein des *müang*. Le système qui fut mis en place s'apparentait directement à celui qui subordonnait, en métropole, les communes aux cantons et les cantons aux départements. Dans le cas du Laos, les *tasèng* furent transformés en cantons, simples subdivisions des « *müang* départements ». Les marges montagneuses se trouvèrent alors morcelées géographiquement en *tasèng* placés sous le contrôle de *müang* différents. De plus, au sein de chaque *tasèng*, le colonisateur français donna systématiquement la représentation du pouvoir à un habitant d'un village taï, même si ce dernier était l'unique village taï du *tasèng* (la communication avec les responsables taï pouvait s'effectuer facilement par écrit, ce qui n'était que rarement le cas avec les responsables montagnards). Dans les régions les plus reculées, quelques *tasèng* demeurèrent sous l'autorité de chefs montagnards ayant établi de bons rapports avec les administrateurs français (notamment les Khmou du plateau de Viengphoukha) mais le nombre de villages qu'ils regroupaient était plus faible qu'auparavant.

Le mécontentement provoqué par cette réforme administrative dans les villages montagnards fut dans un premier temps utilisé par les nationalistes lao à des fins de lutte politique, mais ni la monarchie constitutionnelle (1949-1975), ni le régime communiste de l'après 1975 n'ont remis en question cette nouvelle vision de l'organisation territoriale introduite par la colonisation. À la fin de la période d'administration directe par la France (1894-1941), le territoire du Haut-Mékong fut rattaché directement à la principauté de Luangphrabang mais, en 1975, il redevint une province distincte. Son nom et ses frontières furent conservés jusqu'en 1983, date à laquelle il fut divisé, essentiellement pour des raisons de contrôle politique, en deux nouvelles provinces, Luangnamtha au nord et Bokeo au sud (fig. 2). C'est à cette date que les trois anciens *tasèng* qui composaient Müang Paktha furent tous transformés en districts (*müang*) et rattachés à Bokeo dans les cas de Paktha (basse vallée) et Pha Oudom (moyenne vallée), et à Luangnamtha dans le cas du district de Nalae (haute vallée).

Conclusion

Si, à une échelle régionale, les systèmes politiques taï ont connu une instabilité chronique, leurs éléments de base, les *müang*, ont, eux, perduré sans que les caractéristiques de leur territorialité ne soient fondamentalement altérées. Cependant, avec la transformation des *mandala* en États – par « contamination » du modèle colonial – la structure de l'espace politique change radicalement. Aux « confins » se superposent (et tendent à se substituer) les « lignes frontières » (territoires contigus, sans discontinuité) et une centralisation accrue vient remplacer les anciens réseaux d'allégeance. Si cette transformation renforce le pouvoir des *müang* sur leurs marges montagneuses (celles-ci en constituent désormais, au moins idéologiquement, des dépendances, des sous-unités administratives), elle reste cependant très incomplète. L'ancien socle territorial ne disparaît pas, il se trouve simplement « encadré » par une territorialité moderne. Pour cette raison, une intelligence des dynamiques contemporaines dans ce pays suppose de comprendre comment coexistent encore aujourd'hui les *müang* et leurs marges, en prenant précisément pour point de départ la vision du monde et les logiques sociales propres aux montagnards.

Les Maîtres des Hauts : coordonnées khmou

Partie 2



Les Khmou constituent une société fondamentalement montagnarde, agricole et centrée sur le village. L'approche monographique adoptée ici vise à la fois à dégager les spécificités de leur identité, sur laquelle peu de données de première main sont disponibles encore aujourd'hui, et à illustrer la problématique initiale en montrant comment une technique particulière – l'agriculture sur brûlis – s'inscrit dans des formes spécifiques d'organisation du territoire, d'appropriation de la nature et de relations sociales. Il s'agit par là même de comprendre les dynamiques territoriales et sociales dans ce pays et de pouvoir restituer aux « marges » montagneuses des *müang* une autonomie que l'historiographie et l'ethnographie officielles leur dénie souvent.

Le plan choisi peut sembler artificiel, puisqu'il distingue des catégories (espace, religion, social et politique) qui ne sont jamais en réalité conçues séparément les unes des autres. Il s'agit essentiellement ici d'expliquer des catégories verbales et d'être ainsi en mesure de tracer les « coordonnées » de l'identité khmou. J'emprunte ce terme à Jacques Dournes parce qu'il me semble moins difficile à utiliser que celui de « structures » mais surtout parce qu'il renvoie immédiatement à l'idée d'un système de relations – « c'est-à-dire une réalité humaine vivante » (DOURNES, 1972 : 9) – dans lequel se redéfinit en permanence l'identité. Cette perspective relationnelle est développée dans les parties suivantes en faisant varier les échelles d'analyse : relation du village aux autres localités khmou, aux villages taï et finalement à l'État communiste instauré après 1975.

L'organisation des espaces : coordonnées de surface

Chapitre 3

Si la vallée de la Nam Tha, et plus particulièrement sa partie supérieure, constitue encore aujourd'hui un excellent terrain pour l'étude des relations entre populations taï et khmou, elle le doit essentiellement à sa géographie et à l'histoire de son peuplement. Contrairement à la vallée de la Nam Ou, qui fut très tôt pour les populations taï un axe commercial et migratoire majeur, les rives de la Nam Tha restèrent pendant très longtemps presque entièrement désertes. Barrée en amont par plusieurs séries de rapides, la rivière n'offrait pas, du moins avant l'apparition des pirogues à moteur, des conditions de navigation suffisamment bonnes pour relier la plaine de Luangnamtha et la vallée du Mékong. Aucun village n'était donc installé près des berges et seuls quelques piroguiers lao venaient, depuis les régions de l'aval, commercer au moment de la décrue, c'est-à-dire entre les mois d'octobre et de décembre.

Aujourd'hui encore dans le district de Nalae – mais ceci vaut également pour les districts de l'aval –, les villageois de parler môn-khmer représentent 75 % de la population totale, sans compter les villages mixtes où ils vivent mélangés à des populations taï.

Sur les 114 unités villageoises que comptait officiellement le district de Nalae en 1996 (tabl. 3), 70 d'entre elles étaient peuplées exclusivement de Khmou et situées dans les zones montagneuses. Six autres, à l'extrémité sud-ouest du district, étaient également implantées en montagne mais leurs habitants revendiquent une identité lamet. Sur les 38 localités restantes, toutes implantées près des berges, 25 étaient à cette date composées soit exclusivement de populations khmou, soit

À la saison des basses eaux,
la haute Nam Tha
est difficilement navigable.



	Localités	Population
Montagnards		
Kh mou	70	11 907
Lamet	6	1 606
<i>Total 1</i>	76	13 513
Riverains		
Taï	13	2 871
Kh mou	13	2 021
Mixtes	12	2 297
<i>Total 2</i>	38	7 189
Total	114	20 702

Source : enquête Irap 1996.

Tabl. 3 – District de Nalae :
données démographiques.

de populations khmou mélangées à des populations taï, lao ou lü. Dans les deux cas, il s'agissait de localités récentes, créées après 1975 dans le cadre des nouvelles politiques d'aménagement du territoire menées par le gouvernement de Vientiane. Bien que ces chiffres aient évolué depuis 1996, avec notamment une réduction sensible du nombre total de villages et le déplacement vers les vallées de nombreuses localités montagnardes (cf. Partie IV, chapitre 10), les Khmou constituent toujours une majorité écrasante du peuplement dans le district.

Ce rapport démographique en faveur des premiers occupants du sol (il ne s'agit pas d'un cas isolé au Nord-Laos) influence très directement l'organisation des espaces et les relations interethniques locales. Il s'accompagne de conditions écologiques très particulières et explique que le modèle du *müang* n'a jamais véritablement pu être pleinement instauré dans cette région, laissant les villages montagnards occuper un rôle politique et économique de premier plan. Bien que les montagnards du Laos les utilisent parfois, les termes de *tasèng* et de *müang* font référence à un environnement politique et culturel taï. Les catégories spécifiquement khmou relatives aux divisions territoriales et à l'organisation de l'espace sont au nombre de trois : *tmoï* (sous-groupe, région), *koung* (village, localité) et *kang* (maison, foyer).

Les « sous-groupes » khmou *tmoï*

Sous-groupes, surnoms, régions ? Une catégorie en débat

Il existe au sein des populations khmou des particularismes culturels correspondant parfois à des zones géographiques assez précises. Ces discontinuités définissent des « sous-groupes » khmou nommés *tmoï*. Largement répandu chez toutes les populations môn-khmer de la péninsule, ce terme désigne dans son sens restreint « l'invité » ou « l'étranger ». Plus généralement, il marque une proximité culturelle (langue, organisation sociale) tout en indiquant un certain degré de distance, notamment une résidence distincte. Dans son sens le plus englobant, *tmoï* est employé comme premier élément d'ethnonymes composés désignant des populations avec lesquelles est partagé le

sentiment d'appartenance à une culture commune mais formant cependant au sein de cette culture des « sous-groupes ». Le deuxième terme correspond par exemple soit à un nom de rivière (*tmoï krong* ou *khmou krong* pour ceux habitant près du Mékong, *tmoï ou* ou *khmou ou* pour ceux habitant dans la vallée de la Nam Ou), de région (*tmoï luangphrabang* ou *khmou luangphrabang*), soit à un nom de populations taï (*tmoï youan* ou *khmou youan*, *tmoï lü* ou *khmou lü*), soit encore à des particularités linguistiques (*tmoï me* et *tmoï khat* d'après le type de particule négative utilisée) ou vestimentaires (*tmoï tréal* pour ceux portant des vestes courtes, *tmoï vang* pour ceux portant de longues chemises descendant jusqu'aux mollets), etc. D'autres groupes môn-khmer du Nord-Laos, notamment les Lamet et les Samtao, peuvent être inclus dans cette classification : si leur langue n'est pas compréhensible par les Khmou, leur mode de vie et leur organisation sociale sont suffisamment proches des leurs pour qu'ils leur reconnaissent le titre de *tmoï rlmét* ou de *tmoï samtao*, par opposition aux Taï, désignés par le terme *cè*. Dans ce cas, la notion de *tmoï* s'oppose à *cè* comme « nous », montagnards de parler môn-khmer, à « eux », Taï gens des plaines.

Confrontés à la multiplicité des ethnonymes locaux et ne parlant pas la langue khmou, les observateurs de la période coloniale ont eu tendance à réifier les *tmoï* jusqu'à en faire des groupes ethniques distincts occupant chacun un territoire précis. Cette tendance, associée à des reconstructions étymologiquement fausses de l'ethnonyme « khmou », a contribué à multiplier les groupes ethniques là où l'on se trouvait en présence en fait d'un même ensemble linguistique et culturel. RAQUEZ (1902) distingue ainsi les « Kha Kouène », « Kha Mou », « Kha Kmou », « Kha Hoc », « Kha Keung », « Kha Mé » et les « Kha Kassak ». DODD (1923) présente lui les « Kamu », « Ka Kwen », « Ka Hawk » et les « Ka Kat » comme quatre groupes ethniques bien distincts. LEFÈVRE PONTALIS (1902) n'évite pas non plus ces erreurs (« Kha Younes », « Kha Mouk », « Kha Laos », « Kha Khouen ») mais il remarque à propos des « Kha Khouen » qu'ils constituent non pas un groupe à part entière mais simplement une branche au sein de l'ensemble « Kha Mouk » [khmou]. Cette tendance à la surdifférenciation s'est cependant avérée utile pour les recherches ultérieures. Celles-ci auraient été plus difficiles si les auteurs de la période coloniale avaient regroupé tous les groupes môn-khmer sous la même étiquette *kha* et n'avaient prêté aucune attention à la pluralité des ethnonymes (PROSCHAN, 1997).

Les travaux contemporains, notamment ceux des linguistes, ont tout d'abord permis de montrer que l'ensemble des *tmoï* du Nord-Laos

étaient rattachés, à quelques exceptions près (notamment les Lamet), au même groupe linguistique, les Khmou. Ils ont également donné lieu à un débat concernant la nature territoriale de ce système de classification. Dans les recherches qu'ils mènent depuis une trentaine d'années au sein du Département de linguistique de l'université de Lünd sur la langue et la culture khmou, les linguistes et les ethnologues suédois ont repris l'idée avancée par William Smalley en 1961 selon laquelle les *tmoï* constituaient des « sous-groupes » localisés au sein de la société khmou. Relevant la présence, dans la tradition orale, de mythes relatifs à un royaume khmou aujourd'hui disparu (le *Müang Swa* des chroniques lao), à un « roi khmou » et même à un « lignage royal », ils ont proposé de considérer les *tmoï* comme la réminiscence d'une ancienne organisation politique aujourd'hui disparue mais conservant une certaine valeur pour les Khmou eux-mêmes (LINDELL *et al.*, 1979). Tout en reconnaissant que les frontières géographiques des *tmoï* restaient relativement difficiles à établir, ils ont proposé une carte recensant sept d'entre eux (dont l'un constitué par le groupe Lamet) dans le quart nord-ouest du Laos (LINDELL *et al.*, 1982 : 2-3). La limite évidente de ce type de tentative réside dans le fait qu'aucune carte similaire n'a pu être dressée pour les régions de l'est et du centre du Laos et qu'en interrogeant les villageois khmou, il apparaît très rapidement que le nombre de *tmoï* est largement supérieur à sept et peut varier d'un interlocuteur à l'autre.

Par une approche moins localisée et plus systématique, PROSCHAN (1997) a, lui, démontré qu'il était illusoire de vouloir attribuer à chaque *tmoï* un territoire précis. La liste qu'il dresse de l'ensemble des termes recueillis au Laos, au Vietnam, en Thaïlande et même aux États-Unis démontre que le système des *tmoï* n'a rien d'une taxinomie stable que l'on pourrait reconstituer par une enquête extensive, c'est-à-dire en multipliant le nombre d'entretiens avec des locuteurs résidant dans des régions différentes. Au contraire, plus le nombre de locuteurs interrogés augmente, plus le caractère multidimensionnel de ce système de classification apparaît : au lieu d'une relation simple d'identité entre un sous-groupe et son nom, on observe qu'un même sous-groupe peut être connu sous des noms différents, ou qu'un même nom peut désigner des sous-groupes géographiquement très éloignés ; de plus, chaque locuteur peut considérer appartenir à un *tmoï* différent de celui que lui attribuent les autres. Les réactions dubitatives ou amusées des villageois khmou à qui nous demandions le nom de leur *tmoï* nous ont permis de comprendre la difficulté – voire l'impossibilité logique – qu'ils avaient à utiliser ce terme à la première personne du pluriel : même ceux qui

acceptaient tel ou tel ethnonyme placé après le terme générique de *khmou*, par exemple *lū* ou *khong*, ne s'identifiaient pas spontanément comme Khmou *lū* ou Khmou *khong*, encore moins lorsque le terme possédait une connotation péjorative, comme celui de *rok* par exemple. Par contre, ils étaient toujours prompts à désigner les *tmoi* auxquels appartenaient leurs voisins en indiquant leurs particularités et l'origine du terme utilisé. Il s'agit donc d'identités attribuées plus que revendiquées, selon des échelles et des critères variables, le critère géographique n'étant qu'un des aspects de la classification.

La démarche adoptée par Proschan s'avère très pertinente pour montrer la nature multidimensionnelle, performative, de cette catégorie d'appartenance et toute l'ambiguïté qu'il y aurait à vouloir privilégier un type de « découpage » plutôt qu'un autre. Loin de permettre l'élaboration d'une classification stable et reconnue par tous les locuteurs, sa méthode montre qu'il est au contraire crucial de rapporter systématiquement chaque terme particulier à un contexte local en dehors duquel il n'a plus le même sens. Paradoxalement, c'est justement en suivant cette dernière recommandation qu'apparaît le mieux la pertinence des données rassemblées par les chercheurs suédois : à une échelle locale, celle de la vallée de la Nam Tha, les différents *tmoi* forment bien un système d'identités territorialisées, car les différents critères qui peuvent être utilisés pour les désigner coïncident en dernière instance avec le critère géographique.

Tous les villageois interrogés dans la partie supérieure de cette vallée (district de Nalae) s'accordent en effet pour dénombrer et localiser six *tmoi*, dont quatre exclusivement khmou : *tmoi youan* (Khmou *youan*), *tmoi rok* (Khmou *rok*), *tmoi lū* (Khmou *lū*) et *tmoi khouèn* (Khmou *khouèn*), et deux autres formés par des populations de langues palaung-wa, les Lamet (*tmoi rlamét*) et les Samtao (*tmoi samtao*). Les aires attribuées aux différents *tmoi* convergent vers le centre de la haute vallée, dans l'actuel district de Nalae (cf. fig. 3) : sur la rive droite, trois *tmoi* se répartissent du nord au sud (*khouèn*, *youan*, *rlamet*) tandis que sur la rive gauche, la Nam Yang sépare les *tmoi lū* et *rok*. Comme il s'agit d'une territorialité antérieure au découpage administratif actuel, ses contours ne correspondent pas à ceux du district de Nalae : les Khmou *youan*, tout comme les Khmou *khouèn* et les Lamet sont également présents sur le plateau de Viengphoukha (districts de Phou Kha et de Huoixai) ; de même, les *tmoi lū* et *rok* occupent tout l'espace montagneux séparant les vallées de la Nam Tha et de la Nam Beng (districts de Nalae, Beng, Houn et Pha Oudom). Les limites

géographiques de chacun de ces *tmoï* sont assez bien connues et coïncident la plupart du temps, à l'exception du *tmoï samtao*, avec les lignes majeures du réseau hydrographique. Il s'agit souvent de zones vides d'habitants, dont la traversée nécessite parfois une journée de marche. De fait, les sentiers reliant les villages khmou aux villages de la vallée sont souvent mieux tracés et mieux entretenus que ceux reliant des villages montagnards appartenant à des *tmoï* différents.

Les membres de ces *tmoï* se distinguaient (ceci vaut encore aujourd'hui mais seulement dans les villages les plus reculés) notamment par leurs vêtements (vestes croisées courtes blanches chez les Khmou *youan*, bleues chez les Khmou *lü*, bleues avec broderies de couleurs vives chez les Khmou *khouèn* ; longues chemises indigo descendant jusqu'aux mollets chez les Khmou *rok*), ou la forme particulière de leur coiffure : à Nalae, il est dit que les hommes khmou *youan* étaient autrefois les seuls à porter un chignon tandis que les hommes khmou *rok* se rasaient presque entièrement la tête à l'exception d'une touffe de cheveux sur le sommet du crâne. Les formes de l'habitat, celles de la vannerie (notamment les hottes) et des outils forgés diffèrent aussi d'un *tmoï* à l'autre. Enfin, si le vocabulaire de base reste le même (à l'exception des deux groupes palaung-wa), les variations dialectales sont nombreuses : par exemple, les Khmou *rok* sont connus pour utiliser la particule négative *khat*, tandis que les autres *tmoï* emploient plutôt *phe* ; les Khmou *khouèn* diront *mah mah* pour « manger du riz », tandis que l'expression la plus courante au sein des autres *tmoï* est *pe mah*.

La multiplicité de ces marqueurs, qui constituent autant de registres de différenciation, ne remet pas en question l'existence d'un nombre localement limité de *tmoï*. Elle permet simplement de les nommer de plusieurs façons : par exemple, au lieu de distinguer les Khmou *youan* et les Khmou *lü*, un villageois de Nalae emploiera les expressions *tmoï klok* (ceux qui portent un habit blanc) et *tmoï lün* (ceux portant un habit indigo). En parlant des Khmou *rok*, il pourra également les désigner par l'expression *tmoï vang* (ceux qui portent de longues chemises), les distinguant ainsi implicitement des *tmoï treal* (les sous-groupes à vestes courtes), ces derniers pouvant eux-mêmes être subdivisés ensuite à partir du critère de la couleur. Ainsi, contrairement à l'idée défendue par Franck Proschan, la variété des registres de différenciation ne remet pas en question leur convergence et leur superposition à l'échelle locale, ni le fait qu'un consensus existe au sein des populations khmou de la haute vallée de la Nam Tha sur la nature territoriale de ces frontières intra-ethniques. Cependant, il ne s'agit pas à mon sens des

survivances d'une organisation administrative antérieure à la fondation du Lan Xang, hypothèse qu'aucune donnée historique ne permet véritablement d'étayer. L'origine de ce système d'identités territorialisées doit plutôt être recherchée dans l'empreinte laissée par les systèmes politiques taï dans cette région frontière : il en constitue pour ainsi dire un décalque et, en même temps, il indique le degré d'intensité des relations entre les populations khmou et taï.

Les *tmoi*, empreintes des divisions politiques taï

Les montagnards du bassin de la Nam Tha sont connus dans les chroniques lao sous le nom de *kha kao*, littéralement les « anciens *kha* », c'est-à-dire les populations austroasiatiques qui furent chassées de Luangphrabang au moment de la conquête du pouvoir par les Lao et dont les différents manuscrits s'accordent pour dire qu'elles se réfugièrent dans la région de Paktha : « Ils habitaient les forêts sur les rives du Nam-Ta jusqu'aux Muong La et Ko et jusqu'aux frontières Lues, depuis que Koun-Là les avait chassés des bords du Mè-Nam-Khong » (PAVIE, 1898 : 24). Par la suite, Fa Ngoum déplaça la majorité des « Kha kao » (les chroniques mentionnent le chiffre de 100 000 personnes), ne laissant sur place que trois groupes de vingt familles auxquels il attribua trois territoires distincts : « Il [Fa Ngoum] voulut que leur race subsistât néanmoins dans ce pays et désigna vingt familles pour retourner habiter chacun des trois points suivants : Pou Koum, Pou Chomleng et Pou Kang » (PAVIE, 1898 : 24). En même temps qu'il faisait de ces populations les gardiennes des marges occidentales du royaume de Luangphrabang, le contrat passé avec le nouveau souverain a posé les bases d'une organisation territoriale des régions périphériques. Cependant, le caractère territorial des *tmoi* dans le district de Nalae ne conserve aujourd'hui aucune trace de ce découpage originel : il apparaît surtout comme le résultat de processus historiques plus récents ayant conduit à l'émergence de trois types d'oppositions.

L'opposition fondamentale concerne les rives droite (est) et gauche (ouest) de la Nam Tha. Cette rivière constitua pendant longtemps une zone tampon entre populations culturellement très proches mais portant allégeance à des pouvoirs régionaux différents. Les populations khmou de la rive droite étaient liées politiquement aux Youan de la principauté

de Nan (vassale du Lan Na, puis du Siam, et dont le pouvoir s'étendait jusque sur le plateau de Viengphoukha) d'où les noms de Khmou *youan* ou autrefois de *kha youan* [on trouve aussi la transcription Kha Younes]. Les Khmou de la rive gauche qui, eux, portaient allégeance au souverain de Luangphrabang étaient autrefois désignés par l'expression *kha lao*. En fait, il semble que dans la basse et la moyenne vallée, l'influence de Luangphrabang s'exerçait de chaque côté de la Nam Tha jusqu'à la ligne de crête principale surplombant la rive droite qui marquait la limite avec la principauté de Xieng Khong [aujourd'hui Chiang Khong], vassale de Nan. Par contre, dans la haute vallée, cette influence ne semble pas avoir été maintenue, principalement en raison de l'absence le long des berges de villages lao qui auraient pu relayer l'influence de Luangphrabang. Le fleuve a donc dû constituer ici pendant longtemps une sorte de zone neutre entre deux territoires khmou sous allégeance politique différente, et un axe de transport utilisé épisodiquement par quelques montagnards pour commercer avec les villages lao de l'aval.

À cette opposition est/ouest vient s'ajouter une opposition entre les régions de l'aval et celle de l'amont. Sa limite coïncidait plus ou moins avec la région de rapides qui, à partir de Ban Lao, marque le resserrement de la vallée de la Nam Tha. Dans cette zone, les rives étaient désertes avant 1975, mais les villages austroasiatiques étaient nombreux sur les hauteurs. À l'ouest de la rivière, les villages montagnards appartenaient au *tmoï khouèn*. Le terme est l'équivalent chez les Lü de *tasèng* en langue lao (cf. chapitre précédent) et désignait autrefois les circonscriptions périphériques des *müang* formant la confédération des Sip Song Panna (LEMOINE, 1997 : 187). À l'est de la Nam Tha, les villageois revendiquent non plus l'ethnonyme *khouèn* mais celui de *lũ* (Khmou *lũ* ou *tmoï lũ*). Bien que dans les deux cas, une allégeance ait été historiquement portée aux principautés lü des Sip Song Panna, les régions de l'ouest étaient placées dans l'orbite de Müang Sing, les régions de l'est dans celle de Müang La. L'influence de cette seconde principauté lü s'exerçait apparemment plus loin vers le sud que celle de Müang Sing car, dans l'actuel district de Nalae, les montagnards considèrent que le « pays » khmou *lũ* englobe toutes les localités de la rive gauche jusqu'au niveau de la rivière Yang (Nam Yang). À l'opposition est/ouest précédemment mentionnée vient donc s'ajouter une opposition entre les régions de l'aval, facilement accessibles par les piroguiers lao, et celles de l'amont, reliées aux autres vallées uniquement par voie terrestre et contrôlées par des Khmou portant allégeance aux principautés lü des Sip Song Panna.

Les tmoï, un continuum relationnel

Si l'histoire politique régionale permet d'expliquer le système territorial formé par les *tmoï* dans cette région, elle ne semble pas d'une grande utilité pour comprendre l'origine d'ethnonymes plus atypiques, notamment ceux de *rok* (on trouve également les transcriptions *hoc* ou *hok*) et de *samtao*. Le premier terme désigne une population de langue khmou mais le second correspond par contre à une population affiliée linguistiquement aux Plang et aux Lawa (famille môn-khmer, branche palaungique) présente à la fois au Laos et dans l'État Shan de Birmanie (HOWARD et WATTANA, 2001 : 46).

Le terme *rok* est employé aujourd'hui dans le district de Nalae pour désigner les populations de langue khmou installées sur la rive gauche de la Nam Tha et au sud de la Nam Yang. Plus largement, le terme est employé pour désigner l'ensemble des populations khmou occupant le massif montagneux situé à l'intersection des actuels districts de Beng, Houn, Nalae et Pha Oudom. Il est rejeté par ceux auxquels on l'attribue en raison de sa signification péjorative de « sauvage », « reculé », « attardé », « inférieur », de sorte qu'une « région *rok* » peut être dessinée de l'extérieur mais qu'elle perd toute consistance dès lors que l'on interroge ses occupants. Ni la linguistique (présence de variations dialectales), ni l'étude de la culture matérielle (à l'exception peut-être des formes de vannerie, qui présentent une remarquable homogénéité, et de la veste longue en coton indigo *vang* portée par les hommes) n'apportent vraiment d'indications satisfaisantes pour déterminer des « marqueurs » de l'identité *rok*. Si l'on tente, à l'échelle de la haute vallée de la Nam Tha, de dresser un inventaire des caractéristiques qui lui sont associées, on s'aperçoit qu'elles renvoient généralement à une position d'infériorité, à un manque ou une absence, à une pauvreté relative aussi : architecture réputée plus sommaire, absence de tissage et de broderie, rareté des bijoux... Les pipes en argent notamment, que l'on trouve chez les Khmou et les Lamet de la rive droite et qui sont considérées comme des bijoux transmis de mère en fille, sont très rares au sein du *tmoï rok*. Là, la pipe traditionnelle était confectionnée à partir de racines et seul son tuyau était éventuellement décoré avec du métal. Il est probable que ce type d'objet ait été très répandu par le passé et que la pipe en argent se soit imposée tardivement comme symbole de coquetterie et d'aisance chez les populations où les activités commerciales avaient favorisé la circulation de monnaie métal. Ce type de bijoux étant dans la plupart des cas issu de la transformation des

Femmes lamet fumant la pipe,
district de Nalae.



anciennes piastres indochinoises, il faut sans doute voir dans cette absence la conséquence historique de la mauvaise intégration du territoire *rok* dans les réseaux commerciaux régionaux.

De fait, lorsque l'on superpose la carte des différents *tmoï* telle qu'elle est établie par les villageois et celle des anciennes pistes caravanières (fig. 9), on remarque que les *tmoï khouèn, lü* et *youan* étaient traversés par tout un réseau de pistes, l'une d'entre elles reliant notamment Viengphoukha à Müang La en passant par le petit hameau de Sop Ngim. Ce dernier se trouvait au confluent de deux affluents importants de la Nam Tha venant l'un de Namor, l'autre du plateau de Viengphoukha, juste en aval de la série de gros rapides qui, à l'époque, empêchaient les pirogues de rejoindre Luangnamtha. Sans constituer un carrefour majeur du commerce régional, ce hameau possédait une importance suffisamment grande pour que les caravaniers chinois y établissent un poste permanent où hommes et montures pouvaient se reposer (LEFÈVRE-PONTALIS, 1902 : 144). Depuis cet axe commercial principal, plusieurs pistes secondaires connectaient également les villages de Nalae et de Mô (l'actuel Ban Donethip) sur la rive droite : lors de la saison des

pluies, ces pistes secondaires permettaient aux caravanes chinoises venant de Müang Sing de bifurquer vers l'est après Viengphoukha et d'emprunter la Nam Tha pour descendre vers le Siam et Luangphrabang. De ce fait, les *tmoï lü*, *khouèn*, *youan* et même *rlamét* étaient connectés au commerce régional, tandis que les populations khmou de la rive gauche se trouvaient plus isolées. De cet isolement et de ses conséquences dérive vraisemblablement le nom de *rok* qui leur est attribué.

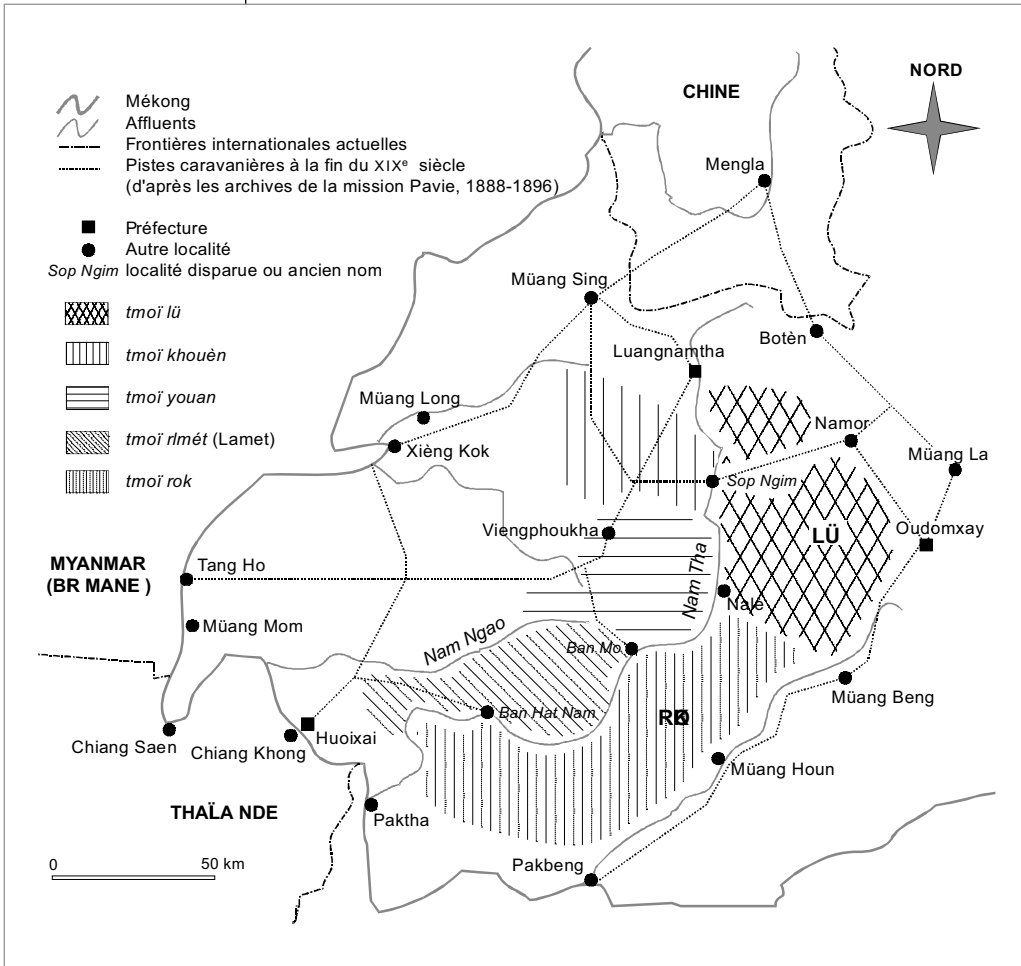


Fig. 9 – Sous-groupes khmou et anciens réseaux commerciaux au Nord-Ouest Laos.

Le *tmoi samtao* représente un cas inverse à celui des *rok* à double titre. En premier lieu, il ne correspond pas à une région précise dans le district de Nalae et ne compte que quelques membres, pour la plupart disséminés dans des villages différents. Deuxièmement, il désigne une population autrefois réputée pour son intégration politique et économique. D'après les villageois interrogés dans le district de Nalae, cet ethnonyme, tiré de la langue taï, signifie « ceux qui parlent trois langues », c'est-à-dire leur langue propre (plus proche du lamet que du khmou), le khmou et le dialecte taï des régions qu'ils occupent. Eux-mêmes revendiquent le nom de *toumok* (montagnard) et considèrent que *samtao* était autrefois une catégorie essentiellement politique. Le terme semble effectivement avoir désigné au cours du XIX^e siècle une entité politique semi-autonome dépendante de la principauté de Xieng Tong (rive birmane du Mékong) et peuplée de populations dites *doi*, ethnonyme que l'on rencontre encore aujourd'hui dans la partie nord-ouest de Luangnamtha. Au XIX^e siècle, le *müong* [müang] *samtao* comptait environ 10 000 personnes. Il était connu dans toute la région pour être un lieu de fabrication d'armes à feu à partir de barres de fer apportées par les caravaniers chinois : « Les Doï Samtao produisaient 3 000 fusils par an et en donnaient environ 200 au roi de Xieng Tong en signe d'allégeance » (GARNIER, 1885 : 416). La mention de cet ethnonyme dans le district de Nalae montre que l'influence de la « région » *samtao* s'étendait relativement loin de son principal centre économique et politique. Les populations *samtao* ont cependant rarement formé des unités villageoises distinctes au Laos. Elles semblent au contraire s'être déplacées le long des axes commerciaux principaux, puis mélangées avec d'autres populations môn-khmer, soit avant, soit pendant la guerre. Dans le district de Nalae, quelques familles *samtao* vivent par exemple mélangées aux villageois khmou de Hatnalaeng, mais seuls les plus âgés se reconnaissent encore dans cet ethnonyme, les autres se considérant désormais comme des Khmou.

La difficulté à appréhender les *tmoi* comme des « régions » véritables provient donc surtout du fait qu'il ne s'agit pas d'une catégorie désignant une organisation politique supra-villageoise propre à ces populations. Les *tmoi* ne prennent une connotation territoriale que dans leur relation à l'identité taï localement dominante, dont ils s'imprègnent plus ou moins profondément. En d'autres termes, des régions de taille variable prennent corps en formalisant de façon spécifique leurs rapports avec l'environnement politique et en développant, ou non, certaines spécialisations économiques ou certains traits distinctifs. Le cas des

Kh mou *rok* peut apparaître atypique mais il s'agit du même schéma relationnel, nommé seulement de façon négative : ce *tmoi* se définit par ce que l'on pourrait appeler un « déficit relationnel », c'est-à-dire par une moindre imprégnation des schémas culturels et politiques tai, tandis qu'à l'inverse, l'appellation *samtao* renvoie (pour les habitants du district de Nalae en tout cas) à une « propension relationnelle » s'appuyant notamment sur une spécialisation économique. Au-delà de leurs différences linguistiques, les populations dites *rok* et les populations dites *samtao* constituent deux cas symétriques dans un même système territorial, ou en d'autres termes, les deux extrémités d'un même continuum relationnel qui, représenté sous la forme d'un axe, contiendrait aussi les autres *tmoi* (*rlamét*, *khouèn*, *youan* ou *lü*), placés en positions intermédiaires.



Les populations kh mou *khouèn* se distinguent par leurs vestes brodées.

L'unité villageoise en question

Une dispersion structurelle du peuplement

La densité du peuplement dans le district de Nalae (16 hab./km²) est inférieure à celle du pays dans son ensemble (environ 20 hab./km²), mais elle est supérieure à celle de la province de Luangnamtha (13 hab./km²) (tabl. 4). Malgré l'absence d'une grande plaine centrale, le district de Nalae est aussi densément peuplé que celui de Sing, dont la superficie est comparable à la sienne. Les districts de Long et de Viengphoukha, dans lesquels on trouve des conditions naturelles à peu près similaires à celles de Nalae mais dont la superficie est nettement supérieure, comptent à peine plus d'habitants pour le premier et 6 000 habitants de moins (30 %) pour le second. Cette densité relativement forte, associée à une très forte majorité de montagnards môn-khmer, est une caractéristique ancienne non seulement du district de Nalae mais de l'ensemble de la vallée de la Nam Tha, et elle tend à s'accroître dans la partie basse du cours de cette rivière, dans le district de Pha Oudom.

À cette première caractéristique vient s'ajouter une dispersion structurelle du peuplement, dès lors que l'on rapporte la population totale non plus à la superficie mais au nombre de localités (tabl. 5 et tabl. 6). Ainsi, parmi les 76 localités montagnardes que comptait le district en 1996,

Tabl. 4 –
Luangnamtha :
peuplement et densité
par district.

Districts (<i>müang</i>)	Villages	Population	Superficie	Densité
Namtha	79	35 179	2 045	17
Sing	112	22 559	1 435	16
Long	131	21 291	2 372	9
Viengphoukha	65	14 873	1 866	8
Nalae	114	20 617	1 334	16
Total (1995)	501	114 519	9 051	13
Total (2000)	404	130 900	9 325	14
Total (2005)	n.c.	145 303	9 325	15,5

Sources : recensement 1995, Pnud 2001, recensement 2005.

40 (52 %) rassemblaient moins de 150 personnes ; 27 (35 %) comptaient entre 150 et 300 habitants ; les localités de plus de 300 habitants n'étaient elles qu'au nombre de 9 (11 %). La localité la plus peuplée était Phouthon (rive gauche, 517 habitants) tandis que la plus petite localité montagnarde était Chomkèo 3 (rive droite, 39 habitants). La taille des localités riveraines est supérieure à celle des localités montagnardes en raison principalement de la présence de quelques gros villages taï, où vivent à la fois des agriculteurs essarteurs et des piroguiers commerçants. Les déplacements et les regroupements villageois vers la vallée au cours des dernières années ont encore accentué ce phénomène.

Les agronomes ont fréquemment souligné le lien logique entre systèmes de défriche-brûlis « cycliques » et maintien d'une dispersion du peuplement. Dans ces systèmes, la durée de jachère doit être égale au moins à dix ou douze ans pour une année de mise en culture afin d'assurer la reconstitution du couvert forestier et le maintien de bons rendements avec un investissement de main-d'œuvre minimal, notamment pour le désherbage. Chaque maisonnée a donc besoin en théorie d'au moins treize fois la surface qu'elle cultive en une année pour pouvoir continuer à exploiter le sol selon le même procédé. La surface nécessaire pour une année dépend de différents facteurs, notamment

	Population moyenne	Maisonnées
Montagnards		
Kh mou	170	2 127
Lamet	267	302
<i>Total 1</i>	<i>178</i>	<i>2 429</i>
Riverains		
Taï	220	520
Kh mou	155	384
Mixtes	229	405
<i>Total 2</i>	<i>190</i>	<i>1 309</i>
Total	181,5	3 738

Source : enquête Irap 1996.

Tabl. 5 – District de Nalae.
Population moyenne par village
et nombre de maisons.

Tabl. 6 a –
Population totale rapportée au nombre de maisons
(ensemble des villages du district).

Nombre de maisonnées	Nombre de villages avec une population totale de									Total
	1 à 50	51 à 100	101 à 150	151 à 200	201 à 250	251 à 300	301 à 350	351 à 400	sup. à 400	
de 1 à 5										9
de 6 à 10	7	2								14
de 11 à 15	1	13								17
de 16 à 20		9	6	2						13
de 21 à 25		2	11							9
de 26 à 30			5	3	1					6
de 31 à 35				5	1					8
de 36 à 40				2	4	2				5
de 41 à 45				1	2	2				7
de 46 à 50					2	5				10
de 51 à 55					2	5	1	2		6
de 56 à 60						2	2	2		4
de 61 à 65						1	1	2		2
de 66 à 70								2		2
de 71 à 75							1	1		2
de 76 à 80										
plus de 80								1	1	2
Total	8	26	22	13	12	17	5	10	1	114

Nombre de maisonnées	Nombre de villages avec une population totale de									Total
	1 à 50	51 à 100	101 à 150	151 à 200	201 à 250	251 à 300	301 à 350	351 à 400	sup. à 400	
de 1 à 5										7
de 6 à 10	6	1								10
de 11 à 15		10								14
de 16 à 20		6	6	2						9
de 21 à 25		1	8							6
de 26 à 30			3	2	1					2
de 31 à 35				1	1					4
de 36 à 40					2	2				4
de 41 à 45				1	2	1				4
de 46 à 50					2	2				8
de 51 à 55					1	5	1	1		2
de 56 à 60						1	1			3
de 61 à 65						1	1	1		1
de 66 à 70								1		1
de 71 à 75								1		1
de 76 à 80										
plus de 80								1	1	2
Total	6	18	17	6	9	12	3	5	1	77

Tabl. 6 b –
Population totale rapportée au nombre de maisons
(villages montagnards).

de la composition de la maisonnée (rapport actif/inactif) et de la qualité des terres. Elle peut varier « entre 10 et 30 hectares sur l'ensemble du cycle » (CHAZÉE, 1993 : 20). Plus précis, Marc DUFUMIER (1996 : 199) évalue à 17 hectares la superficie cultivable totale nécessaire à une maisonnée de 6 personnes comptant trois actifs.

L'un des facteurs déterminants dans ce système est la distance séparant les champs des habitations, distance qui ne doit pas être supérieure à deux kilomètres. Laurent CHAZÉE (1993 : 20) indique que « les villages avec des cycles de jachère supérieurs à dix années, pour bénéficier d'un rayon de territoire à riz acceptable au niveau du trajet et du transport – 2 km de rayon autour du village étant le maximum –, dépassent rarement un effectif de 25 familles ». Si, du fait de la croissance démographique, la distance séparant les essarts des habitations devient supérieure à deux kilomètres, une partie des habitants fondera une nouvelle localité à la périphérie du finage, souvent sur l'un des essarts cultivés durant l'année agricole précédant la fondation.

Cette approche met l'accent sur les contradictions internes d'un système agraire fondé sur l'agriculture sur brûlis : avec une jachère limite de douze années, il faut treize fois plus de terres disponibles que celles qui sont effectivement cultivées, donc, en théorie, une expansion territoriale d'au moins treize fois le taux de croissance de la force de travail. Parallèlement, cette expansion territoriale provoque l'allongement du temps passé au transport, donc une baisse de la productivité du travail. Une fois le point limite atteint, le village éclate et le même processus redémarre lorsque la nouvelle localité colonise un pan de forêt encore vierge. À terme, ce mécanisme entraîne la disparition de la forêt ancienne et la colonisation de toutes les terres potentiellement cultivables, ce qui rend la poursuite de l'expansion territoriale impossible. Avec l'augmentation de la densité, la situation se détériore de plus en plus et les agriculteurs sont contraints de changer de système agraire : le seuil de densité de population à partir duquel ce changement technique est susceptible d'intervenir est estimé à 23 hab./km² par DUFUMIER (1996 : 199) (tandis que des références plus anciennes donnent le chiffre de 50 hab./km²), limite qui n'est pas encore atteinte dans le district de Nalae, d'où le maintien de systèmes d'essartage avec longs cycles de jachère.

Il est certain que les pratiques agraires ont une influence directe sur l'organisation de l'habitat et sur les dynamiques migratoires. Cela apparaît particulièrement clair dans le cas des populations pour lesquelles l'essartage ne constitue pas traditionnellement le mode de

production principal : les villages taï du district de Nalae qui, faute d'emplacements favorables pour des rizières, pratiquent un essartage identique à celui des montagnards, sont moins peuplés en moyenne et, au cours des cent dernières années, ont essaimé un nombre plus important de fois que les villages taï des grandes plaines, comme celles de Luangnamtha et Müang Sing par exemple, où la riziculture inondée constitue le seul mode d'exploitation des terres. Cependant, on peut remarquer que si une corrélation système agraire/essaimage ne semble pas pouvoir être remise en question, sa tentative de modélisation mathématique reste insatisfaisante et partielle.

En premier lieu, elle ne parvient pas à déterminer véritablement les « seuils » à partir desquels les contradictions internes du système de production se résolvent dans l'essaimage. Par exemple, la distance dite « maximum » de deux kilomètres entre les essarts et les habitations n'apparaît pas véritablement pertinente. Elle représente le rayon d'un cercle de 1 256 hectares de superficie, ce qui revient à dire que le finage d'un village ne peut excéder 12,56 km², un peu plus si l'on prend en compte les espaces non cultivés (site même du village, forêts sacrées ou réserves). D'après mes observations, chaque personne active et dans la force de l'âge est en mesure de cultiver environ un demi-hectare chaque année. Si l'on considère une maisonnée typique rassemblant un couple de grands-parents, un jeune couple et deux enfants, la surface défrichée est en moyenne de un hectare à un hectare et demi par an. Sur l'ensemble du cycle, une maisonnée de ce type a donc besoin d'une superficie totale variant entre 13 et 20 hectares. Avec un finage utile de 12,56 km² de superficie, un village pratiquant un essartage cyclique peut donc théoriquement compter jusqu'à 63 maisonnées de 6 personnes chacune, soit une population totale de 377 personnes. Or, les relevés démographiques montrent que très peu de villages montagnards atteignent cette taille dans le district (ils ne sont que 11 % à compter plus de trois cents habitants). Cela montre qu'ils se scindent en deux unités avant d'atteindre les limites techniques de leur système de production, ou bien que le temps de trajet entre les champs et le village ne constitue pas le critère déterminant.

Deuxièmement, des facteurs sociologiques et historiques influencent aussi les figures de mobilité des populations d'essarteurs : règles en matière foncière, structure et importance relative des unités d'appartenance, pratiques d'alliance par exemple. En comparant les résultats d'enquêtes démographiques effectuées chez différents groupes d'agriculteurs sur brûlis (notamment chez les Lamet, au nord-ouest du

Laos), Marshall Sahlins note ainsi que « les résultats obtenus dans les systèmes traditionnels [...] sont singulièrement cohérents sur un point tout au moins : la population existante est généralement inférieure, et souvent il s'en faut de beaucoup, au seuil critique déterminable [...] ce qui ne veut pas dire que dans le cadre de certaines règles de recrutement et de tenure foncière, certains sous-groupes localisés ne connaîtront pas une « pression démographique ». Mais de toute évidence, il s'agit là d'un problème structural, qui ne découle pas des conditions technologiques en soi. » (SAHLINS, 1972 : 85). Il semble donc évident qu'une compréhension des figures de mobilité et d'expansion doit nécessairement faire intervenir des critères sociologiques et opérer une variation d'échelle dans l'analyse.

Un problème d'identification et de définition

L'étude détaillée du peuplement montagnard dans cette région reculée du Laos se heurte encore aujourd'hui à plusieurs types de difficultés. Outre les restrictions concernant la liberté de circulation, les documents, listes de villages ou cartes, que l'on peut obtenir auprès de l'administration ou des organismes de développement s'avèrent soit actualisés mais fragmentaires, soit exhaustifs mais périmés. Ils sont, de plus, souvent contradictoires lorsqu'on les compare. Les chiffres généraux donnés ici concernant l'emplacement, le nom et la taille des villages proviennent pour l'essentiel des deux sources considérées par l'administration et les organismes de développement comme les plus fiables : les résultats du recensement de 1995 et ceux de l'enquête menée deux ans plus tard par le ministère des Transports et Communications en collaboration avec des experts des Nations unies (enquête Irap) (tabl. B annexe 3 et cf. fig. 3). Les listes de villages recueillies plus récemment (2002-2003) ne coïncident pas parfaitement avec les précédentes et rendent difficile une cartographie précise du peuplement (tabl. C annexe 3). Elles sont cependant utilisées dans la dernière partie de cet ouvrage pour mesurer l'impact des déplacements de populations montagnardes au cours des dix dernières années.

Une deuxième difficulté réside dans la façon dont sont transcrits les toponymes. La transcription effectuée par les fonctionnaires lao peut en effet varier d'une carte à l'autre en fonction de leur connaissance de

la région et elle ne correspond en général qu'imparfaitement aux toponymes donnés par les villageois. Certains sons propres aux langues môn-khmer ne peuvent en effet être transcrits en écriture lao, notamment le « r » : ainsi le nom du village khmou de Crkèr, (*crkèr* : variété d'arbuste de 3 à 5 m dont les fruits sont légèrement huileux, *Gardiëna sootepensis*, famille des rubiacées) est transcrit Sakèn en lao, mot qui n'a aucun sens dans cette langue. De même pour le village de Krha (*khra*, bétel sauvage en langue khmou), nommé aujourd'hui Kanha. Inversement, il arrive parfois que les fonctionnaires essaient de traduire le sens contenu dans le nom original du village, quitte à modifier en partie ou en totalité celui-ci : ainsi le village khmou de Mokhong, c'est-à-dire littéralement le village « du mont Hong », devient Ban Phouhong en lao ; le sens est certes conservé, mais pour un étranger les confusions sont fréquentes...

Pourtant, le problème pour une étude précise de la morphologie du peuplement dépasse la seule transcription des toponymes d'une langue à l'autre. Il réside aussi dans le risque d'un glissement sémantique entre au moins deux conceptions distinctes de « l'unité villageoise », l'une rituelle, rendue par le mot khmou *koung*, la seconde strictement administrative, statistique et laïque, à laquelle est associé le terme lao de *ban*. Cette seconde notion est le produit historique de la confrontation entre les sociétés locales et l'État. Elle s'est construite de façon censitaire tout d'abord, par l'intermédiaire des registres d'impôt, politique ensuite, avec la formalisation d'organigrammes uniformes, statistique enfin, avec la détermination de seuils minimum de population pour tous les villages du Laos.

La colonisation a contribué à affermir le contrôle économique des marges montagneuses par le pouvoir royal lao mais elle n'a pas remis en question l'autonomie de fait dont bénéficiaient nombre de villages montagnards qui profitaient de leur éloignement géographique vis-à-vis des centres administratifs pour ne pas verser les taxes ni fournir les corvées instaurées par l'administration coloniale. Elle a contribué par contre à instaurer des « chefs » de villages (et de *tasèng*), responsables de la collecte de l'impôt et tirant de ce statut des avantages économiques leur permettant d'acquérir un rôle politique plus important au sein de leur communauté, ou bien, dans le cas des notables tai, d'exercer une domination plus directe sur les villages montagnards dépendant de leur juridiction.

Lorsque s'est constitué au Laos un État indépendant issu de la lutte armée contre le pouvoir royal et les puissances coloniales, le village fut

donc logiquement considéré tout d'abord comme le lieu institutionnel de résistances potentielles au pouvoir révolutionnaire. Celui-ci mit en place un nouveau maillage administratif et territorial dans lequel le village perdit, pendant quelques années, toute autonomie et se trouva « encadré » par les groupes de voisinage (*nouei*), comprenant une dizaine de maisonnées, les quartiers (*khét*) – environ quarante maisonnées – et les cantons (*tasèng*) rassemblant de 300 à 1 200 maisonnées environ (TAILLARD, 1992 : 335). Dans le cas des villages montagnards, de taille plus réduite que les villages lao des plaines, on passait directement du groupe de voisinage au *tasèng* mais le principe restait là aussi de « court-circuiter » le lieu dans lequel s'étaient développées durant la colonisation des formes embryonnaires d'inégalités politiques. Chacun de ces niveaux institutionnels comprenait les sections de base des organisations de masse (organisation de la jeunesse, des femmes, du Front Révolutionnaire, milice) qui encadraient et contrôlaient la population. L'année 1980 marque la fin de l'expérience collectiviste et la réapparition d'un niveau villageois à part entière, au détriment des niveaux « quartier » et « canton ». Le pouvoir détenu par le chef et ses deux adjoints, élus au suffrage universel, continue cependant d'être encadré par les organisations de masse et surtout la cellule locale du parti, dont l'une des fonctions principales est de valider ou d'invalider les élections locales en fonction du profil des élus (voir également partie 4, chapitre 8).

Dans un troisième et dernier temps, la définition juridique du village comme unité politique à part entière fut complétée par la prise en compte de critères statistiques. En 1991, un décret du Premier ministre sur l'organisation et le fonctionnement du village indique que seules doivent être considérées comme villages à part entière les localités comptant au moins cent habitants et vingt « toits ». Les seuils officiels à partir desquels une localité peut se constituer en village semblent cependant varier d'une province à l'autre, et lors d'une enquête à Phongsaly en 1998, les responsables provinciaux m'ont affirmé qu'un village devait compter au moins cinquante toits ou maisonnées. Les localités n'atteignant pas cette taille doivent théoriquement être rattachées au village le plus proche. L'introduction de critères statistiques répond à une volonté de regrouper les populations isolées, afin d'une part de mieux les contrôler, mais également afin d'augmenter l'impact des dépenses publiques et internationales pour le développement rural : infrastructures scolaires ou médicales, création et réfection d'axes de transport notamment.

Cette définition censitaire, politique et statistique est exprimée par le terme lao *ban*, non parce qu'elle correspond à la conception classique

du village chez les Lao, mais parce qu'elle se réfère à un environnement étatique et donc, du point de vue khmou, englobant. Cependant, malgré les efforts entrepris pour « laoïser » la toponymie et rendre plus précis les recensements de populations, elle ne s'est pas complètement imposée. La morphologie du peuplement continue d'être déterminée par une autre conception et l'actualité de cette confrontation apparaît clairement dans la façon dont sont établies les listes de villages présentées dans l'enquête Irap (cf tabl. B annexe 3). Sur les 114 localités recensées, 14 sont considérées comme temporaires (*pang*), c'est-à-dire comme des regroupements très récents de maisonnées s'installant sur un nouveau site, généralement à proximité d'un essart. Les 100 localités restantes constituent officiellement 76 unités villageoises, ou, en d'autres termes, 24 localités ne sont pas reconnues comme des villages selon la conception administrative de ce terme. Dans la liste Irap, ces localités portent le nom du village auquel elles sont rattachées, suivi d'un numéro. Pourtant, si certaines d'entre elles n'atteignent pas le seuil légal de vingt maisonnées, d'autres par contre le dépassent largement. Dans les listes ultérieures données par l'administration du district, les localités temporaires ne sont parfois même plus mentionnées (cf tabl. C annexe 3).

Théoriquement, ces agglomérats de localités (en 1996, on en dénombrait jusqu'à cinq pour une même entité villageoise dans le district de Nalae) devraient être rassemblés sur un même site, mais le contexte laotien diffère sur ce point de celui qui prévaut en Thaïlande ou au Vietnam. Non seulement la décentralisation du pouvoir et le mauvais état des réseaux de communication laissent encore une autonomie de fait aux localités montagnardes, mais la plupart des fonctionnaires chargés de faire appliquer les préconisations du pouvoir central en terme d'aménagement du territoire sont eux-mêmes pour une très large majorité d'origine khmou. Or, le choix du centre politique et administratif sur le site duquel ces localités devraient être rassemblées soulève des problèmes entre les leaders des différentes localités d'une même entité villageoise. Si l'argument de la taille peut parfois l'emporter (les différentes localités sont déplacées sur le site occupé par la plus peuplée d'entre elles), d'autres critères, notamment historiques, peuvent être pris en compte. En d'autres termes, il y a processus de négociation parce que sous une géographie administrative, officielle, distinguant les localités d'une même entité villageoise à l'aide de chiffres, subsiste une géographie historique, distinguant des centres rituels et des localités satellites. C'est à ce stade de la recherche qu'une analyse approfondie de la toponymie se révèle particulièrement intéressante.

Centres rituels et localités satellites

Toutes les localités montagnardes du district sont nées d'un essaimage d'une fraction de leur population vers un essart, c'est-à-dire un champ préalablement cultivé sur brûlis. Durant l'année agricole, les familles d'un même village vivent dispersées dans les essarts et forment des petits groupes d'entraide de taille variable (de trois à dix maisonnées chacun). Au cours de ses enquêtes dans les villages Lamet durant les années trente, l'ethnologue suédois Karl Gustav IZIKOWITZ (1951) a remarqué qu'au sein d'une localité, un ou plusieurs groupes de travail pouvaient présenter certains traits sociologiques (appartenance à la même classe d'âge, cohérence matrimoniale, c'est-à-dire possibilité de reproduire une organisation sociale similaire à celle du noyau originel) facilitant éventuellement leur autonomisation vis-à-vis de la localité mère. Ces maisonnées cultivent des champs proches les uns des autres, coopèrent et échangent leur main-d'œuvre lors des travaux les plus importants. À la fin de la récolte, il arrive qu'elles décident de fonder une nouvelle localité sur l'un des essarts où elles ont collaboré. Cette localité porte d'abord le nom du village d'origine suivi d'un terme indiquant son caractère provisoire. Le mot *pang*, d'origine lao, est le plus fréquemment employé, par les administrateurs comme par les villageois, mais on trouve également celui de *ré* – essart en langue khmou.

Ainsi, avant d'être un village *koung*, le village de Konkoud fut d'abord un *pang*, un site provisoire sur lequel, à la fin d'une année agricole, se regroupèrent plusieurs familles originaires de Kanha, à une heure de marche vers l'est, et cultivant des essarts proches les uns des autres. La tradition orale indique une histoire similaire dans le cas de Mokoud, un autre village proche des deux premiers, où les habitants, venus de Lapoum (*rlapoum*), formèrent un *pang* avant de constituer une localité indépendante. Izikowitz mentionnait des cas comparables dans la région lamet sur la rive droite de la Nam Tha. Le village dans lequel l'ethnologue suédois a réalisé sa monographie dans les années trente s'appelait Mok Ala Pang Hai. Les deux premiers termes semblent être tirés de la langue khmou et désignent la montagne près de laquelle le village est implanté (ou bien celle auprès de laquelle était implanté le village mère, l'auteur ne donne pas de précision sur ce point), littéralement « le mont *Ala* » ; les deux mots suivants indiquent clairement les circonstances dans lesquelles fut fondé ce village, le terme *hai*, qui signifie essart en langue lao, venant doubler et préciser celui de *pang*.

La nouvelle localité ne constitue un village à part entière *koung* que lorsqu'un prêtre villageois *lkoun* (l'ancienneté d'un village est évaluée par les habitants en récitant les noms des différents *lkoun* s'étant succédé depuis la fondation) a été choisi au sein des maisonnées fondatrices et qu'il a effectué un rituel pour l'esprit du village *roi koung*, pour lequel un autel est érigé. Le nouveau village prend alors un nom différent du village d'origine, généralement un nom de lieu (les noms formés avec la racine *mok*, montagne, sont très nombreux) ou de propriété particulière d'un lieu (type de végétation). Traditionnellement, un principe similaire prévaut dans les villages tai de la vallée : la construction d'autels pour l'esprit du village et l'esprit du *müang* (*phi ban phi müang*), auxquels est sacrifié annuellement un animal d'élevage, fait passer la localité *pang* au statut de village *ban* à part entière. Cependant, en pratique, seule la construction d'un temple permet véritablement ce changement de statut.

Il arrive donc dans les villages khmou qu'un même centre rituel *koung* soit composé d'au moins deux localités, une constituant le centre rituel, et l'autre pour ainsi dire une excroissance en voie d'autonomisation. En fait, les choses sont un peu plus compliquées que cela : certaines localités satellites peuvent conserver longtemps un nom marquant leur rattachement à la localité mère, de sorte que le *koung* peut durablement constituer un agglomérat de localités unies autour d'un centre rituel. Certains villages peuvent conserver le titre de *pang* très longtemps, même lorsque leur population égale ou dépasse celle de leur localité mère. Plus généralement, la localité-centre et ses excroissances sont distinguées à l'aide de termes opposés les uns aux autres et ajoutés à une racine commune. Le mode sur lequel se construit une opposition peut être démographique, historique ou géographique, et chacune des oppositions peut être exprimée soit en lao (sur les cartes officielles), soit en khmou, soit en mélangeant un terme lao et un terme khmou : le gros village (*niaï* en lao, *nam* en khmou) est opposé au petit (*noi* ou *nè*) ; le village du haut (*theung* ou *phe*) à celui de l'aval (*loum* ou *tal*), l'ancien village (*kao* ou *prim*) au nouveau (*maï* ou *mé*). Le village du haut est généralement le plus ancien, ce qui indique que les villages montagnards ont tendance à essaimer des plus hautes crêtes vers les plus basses, par « bourgeonnements successifs » depuis une colline dominant les alentours.

Lorsqu'un village est constitué de plus de deux localités, deux configurations toponymiques sont possibles. Une opposition exprimée selon un mode géographique ou démographique peut être maintenue, avec l'ajout

d'un troisième terme *kang* (en lao) ou *trti* (en khmou) signifiant « milieu », « intermédiaire », comme, dans le cas des trois localités portant le nom générique de Taloi (Taloi *njai* ; Taloi *kang*, Taloi *noi*). Le plus souvent cependant, la localité mère se distingue soit par l'absence de termes ajoutés au toponyme original, soit par un terme marquant son antériorité historique de façon imagée. Ainsi, le village de Lava [le toponyme original semble être *laoua*] en pays *rok* a donné naissance à plusieurs localités depuis sa création et l'une d'elles est nommée Lavè, *vè* signifiant séparer, couper en deux morceaux en langue khmou. La liste de villages donnée par DAMRONG TAYANIN (1994 : 45-48) contient aussi quelques exemples intéressants. On peut relever celui de Koon Slaï, village comprenant trois localités, deux d'entre elles satellites et distinguées selon leur taille (Koon Slaï *koung nam* et Koon Slaï *koung nè*), la troisième, la localité mère identifiée à une source (Koon Slaï *koung piak*). Plus précisément, le terme *piak* renvoie à l'idée d'un trop-plein, d'un écoulement continu depuis un bassin aménagé à côté d'une source.

Le terme *koung* peut donc désigner non pas une seule mais plusieurs localités proches les unes des autres, l'une étant le centre rituel et les autres des « satellites » en quelque sorte. Cet état « multi-local » constitue une propriété structurelle du village khmou, parce qu'il est à la fois cyclique et durable. Une année agricole est marquée par la dispersion dans les essarts (du brûlage des champs jusqu'à la moisson) puis par le regroupement dans le village (après la moisson et jusqu'au défrichage) des habitants. Un cycle de plusieurs dizaines d'années voit un village essaimer en plusieurs localités distinctes. Ces nouvelles localités peuvent constituer des villages à part entière ou bien au contraire continuer à ne former qu'un seul et même village avec leur localité mère. On est donc loin de la conception unitaire du village telle qu'ont pu l'imposer les colonisateurs puis les dirigeants de l'État lao. Ce type de décalage doit également être évité lorsque l'on cherche à comprendre les formes d'habitat à l'intérieur d'une même localité.

Habitat et habitations

L'implantation des villages sur les crêtes n'est pas propre aux villages de la région de Nalae, mais il semble qu'elle n'a pu se maintenir que dans les régions où les Khmou ont conservé la maîtrise de territoires

vastes et non partagés avec d'autres groupes ethniques. Elle contraste de ce point de vue avec les descriptions faites pour les régions du Nord-Est à proximité ou sur le territoire vietnamien. Dans ces régions, les villages khmou présentent un aspect pauvre et sont installés plus bas en altitude, parfois « près de la source d'un petit ruisseau profondément encaissé, cachant même leurs cultures, sur lesquelles il faut arriver pour les voir » (ROUX, 1954 : 298). Ils semblent également qu'ils soient traditionnellement moins stables, à la fois parce qu'ils se déplacent périodiquement pour suivre la progression des essarts, et parce que les Khmou constituent dans certaines régions du Vietnam une population d'immigrants récents (DANG NGHIEM VAN, 1973 : 62-63).

Par contraste, la plupart des villages khmou de la Nam Tha sont généralement anciens, présentent pour nombre d'entre eux un aspect relativement prospère, et aucun ne peut être considéré comme un hameau itinérant. Si les villageois se dispersent dans les champs six mois par an, ils vivent en revanche l'autre moitié de l'année ensemble sur un site où la ceinture végétale et les arbres fruitiers attestent l'ancienneté de l'occupation humaine. Cette remarque ne remet pas en question l'instabilité structurelle de ces localités et leur tendance à la fragmentation mentionnée précédemment. Elle indique simplement que ces dynamiques s'exercent sur un temps long, et que la double morphologie de l'habitat liée au cycle agricole n'est pas contradictoire avec une organisation de type sédentaire.

Un aménagement en cercles

Vue du ciel, l'organisation spatiale d'un village khmou se présente comme une série de cercles de plus en plus étroits. C'est également de cette manière que les habitants de Konkoud représentent spontanément leur village lorsqu'on leur demande d'en établir un plan (fig. 10).

Le plus grand de ces cercles forme le finage du village *peté koun* ou *pri koun*, c'est-à-dire l'ensemble des essarts *ré*, cultivés ou en jachère, et toutes les forêts anciennes *yom* (forêts sanctuaires) ou *dong* (forêts réserves), qui ne sont jamais défrichées. Les premières protègent les tombes ou les sources, les secondes se trouvent en général à la limite du finage villageois et en marquent les limites. Les terres cultivables sont divisées en emplacements collectifs *tchout*,

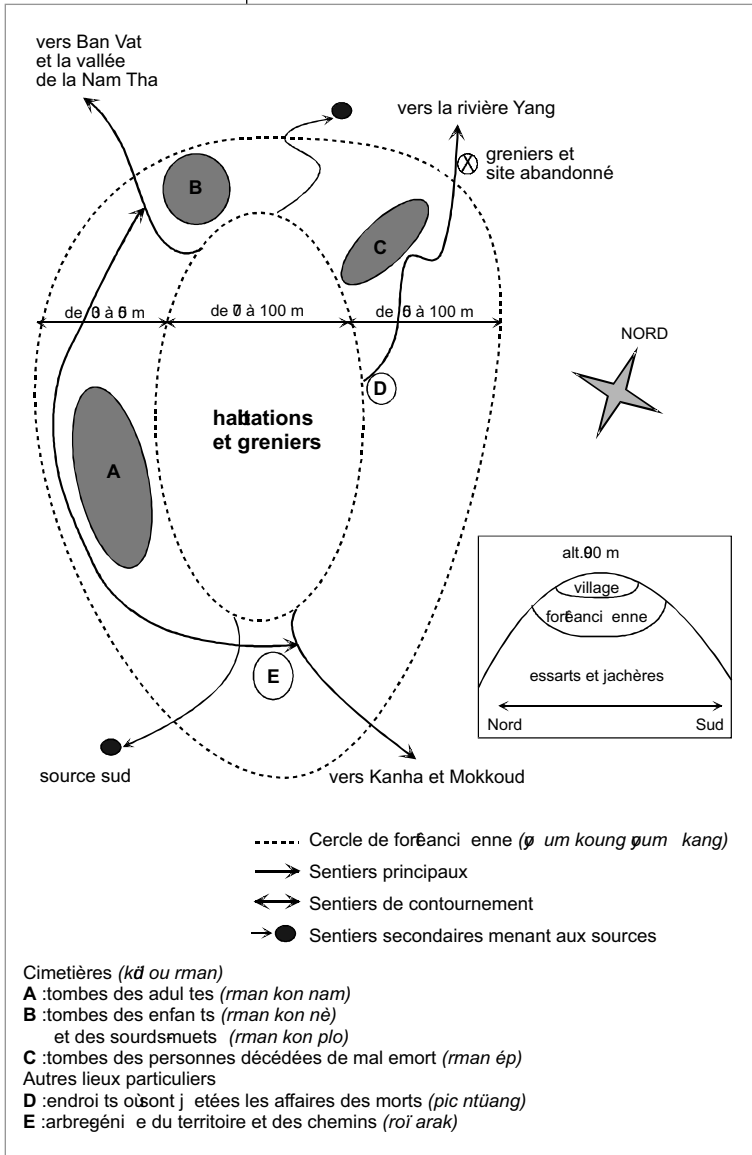


Fig. 10 – Konkoud, la périphérie villageoise.

répartis le long des crêtes *rngkong*, et de chaque côté des talwegs *rông*. À Konkoud, les villageois comptent onze emplacements collectifs, qu'ils nomment en fonction de leurs particularités physiques, végétales ou de l'histoire qui s'y rapporte. Leur nom sert parfois également à désigner les années.

Noms des emplacements collectifs à Konkoud

rngkông ngar : littéralement la « crête froide ».

ketang kriêng : *ketang* désigne un replat sur une crête qui s'élargit (comme celui sur lequel est installé Konkoud) ; *kriêng* désigne une variété de bambou.

rông ôm rai : talweg du ruisseau *rai*.

rông ngatj : le talweg « rayé » (il existe aussi une variété de riz appelée *ngo ngatj*) *rông ôm trong* : le talweg du ruisseau *trong*.

tnlok ma so : *tnlok* désigne un endroit où le sol est spongieux, où l'on sent la présence de l'eau mais sans vraiment la voir sortir ; *ma so* littéralement « la mère chien ».

rông pha : le deuxième mot désigne l'acte de relever des pièges une ou deux nuits après leur pose.

rngkong mok tchouk : la crête de la montagne Tchouk

rngkong kerlout : ?

rngkong mok pa lao : littéralement « crête du mont sur lequel se trouve une forêt dégradée ».

ketang potj : replat sur lequel on trouve une variété de bambou nommée *potj*.

La végétation arbustive et éparse qui se reconstitue progressivement durant les deux premières années après le défrichement est nommée *tou*. Elle évolue progressivement vers un sous-bois dense où les troncs sont encore de faible dimension ; cette forêt jeune est nommée *rêng*. Après une dizaine d'années, les arbres atteignent trois ou quatre mètres de hauteur et la forêt est alors nommée *pri*. Tant que la pression foncière le permet, les essarts sont toujours défrichés dans ce type de forêt. Les emplacements collectifs étaient à l'origine de dimensions réduites mais, avec l'augmentation de la population, ils se sont progressivement étendus vers le bas des pentes. Cette extension s'est effectuée aux dépens des forêts réserves contiguës aux essarts de l'année en cours. Une fois défrichées, les portions de forêts réserves (*dong* ou *pri*) constituent des parcelles neuves *ré peté mé* rattachées à l'emplacement collectif dont elles constituent des excroissances.

Le regroupement de l'ensemble des parcelles sur un même emplacement collectif lors d'une année agricole permet de limiter le travail de clôturation et de mieux protéger le riz de ses prédateurs. Néanmoins, l'augmentation

de la pression foncière peut entraîner ce que les agronomes appellent un « assolement diffus », c'est-à-dire un morcellement géographique des zones défrichées chaque année. Certains emplacements collectifs ne peuvent en effet être divisés en autant de parcelles que le village compte de maisonnées et, de plus, les forêts « réserves » encore disponibles sont désormais trop loin du village pour constituer des essarts intéressants. Certaines maisonnées doivent alors soit emprunter de la terre dans des villages proches, soit défricher une portion d'un autre emplacement collectif, ce qui provoque un morcellement des essarts et, à terme, un raccourcissement du cycle de jachère. Ce double processus de fragmentation des essarts et de raccourcissement du temps de jachère concerne souvent davantage les villages installés sur les crêtes secondaires, tandis que les villages installés sur les plus hauts sommets de la région gardent des finages relativement lisibles et ordonnés.

Le second cercle est constitué par la forêt ancienne *yom*, qui entoure complètement le village, le rendant invisible lorsque l'on vient de la vallée. On le désigne aussi par l'expression *yom koug youm kang* ou bien par celle de *yom koug rua* dans le cas d'un village abandonné : le terme *yom* comprend à la fois la notion d'une futaie ancienne à la superficie limitée et celle d'un endroit protégé par celle-ci. Cette notion de protection se retrouve dans l'expression *yom ré i* (« la forêt protégeant notre essart ») désignant les futaies anciennes résiduelles situées au creux des talwegs et protégeant les sources. Le cercle de forêt constitue tout à la fois une réserve de nourriture pour les animaux d'élevage, une protection pour les sources situées à sa périphérie auxquelles les habitants s'approvisionnent en eau et un lieu sacré dans lequel sont enterrés les défunts.

Le cimetière *rman* ou *küd* (les deux termes peuvent être employés : le premier désigne spécifiquement le groupe de tombes, le second désigne aussi une forêt n'ayant jamais été défrichée) comprend plusieurs endroits : celui où sont déposés les enfants morts en bas âge, celui pour les personnes décédées de malemort et celui des adultes, parfois également un endroit particulier pour les personnes atteintes de handicap physique ou mental.

Tous ces endroits sont généralement situés à l'ouest ou au sud-ouest du village (comme c'est le cas à Ban Mekkoud, cf. fig. 11). Tel était également le cas à Konkoud, avant que le village ne se scinde provisoirement en deux localités, il y a une trentaine d'années, une partie des habitants partant s'installer à une dizaine de minutes de marche vers le nord-est, le long de la même ligne de crête. Là, les migrants ont

reproduit la même organisation spatiale que dans leur localité mère et ont commencé à enterrer leurs défunts au sud-ouest. Après leur retour dans leur localité d'origine, le nouveau cimetière ne fut pas abandonné, de sorte qu'il y a aujourd'hui deux cimetières, l'un au sud-ouest, l'autre au nord-est du village. Dans cette forêt ancienne, trois autres endroits sont considérés *sri* (sacrés, interdits) par les villageois : le lieu où sont

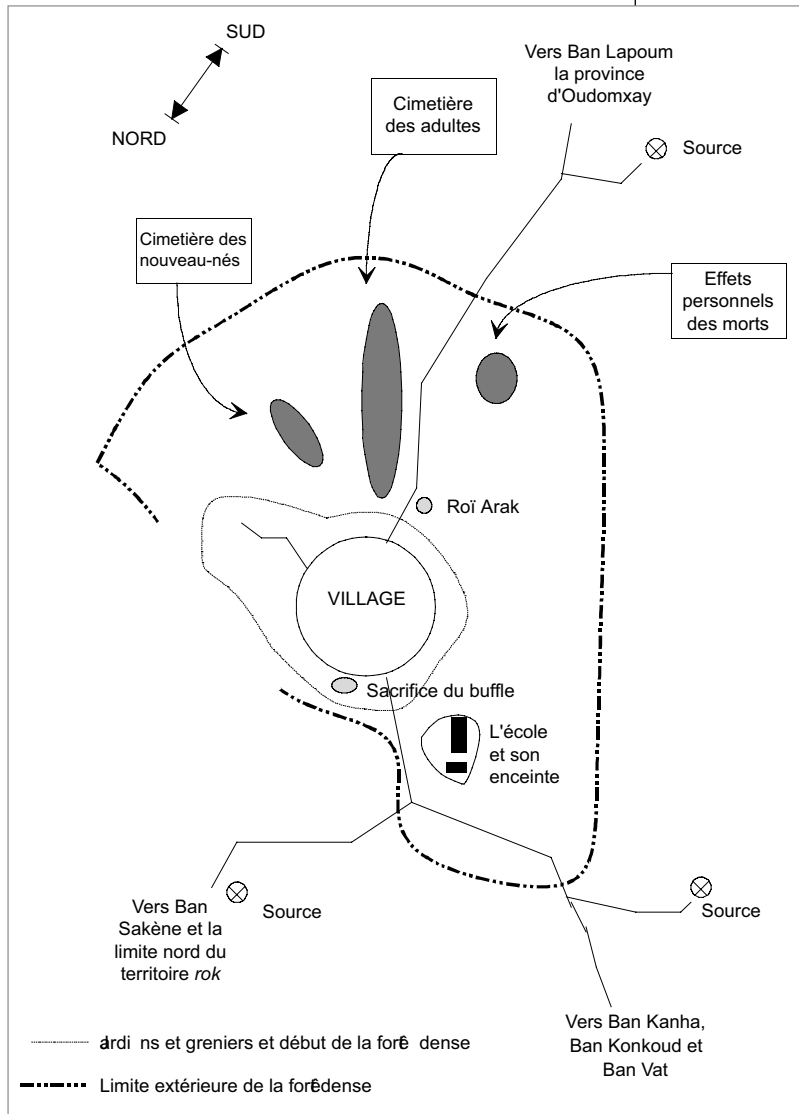


Fig. 11 –
Mokkoud,
la périphérie
villageoise.

placés les effets personnels du mort *pic ria* dix jours après l'enterrement, près de la lisière est ; le grand arbre qui, à la lisière sud, représente l'esprit du territoire et des chemins, et enfin les emplacements, dont la localisation exacte est tenue secrète, où sont entreposés les tambours de bronze utilisés lors des rituels agricoles et funéraires.

Cette forêt constitue en quelque sorte une réserve de mémoire et une zone intermédiaire entre les essarts et les habitations, entre le domaine de la nature (essarts) et celui de la culture (maisons). Le tracé des sentiers atteste également son rôle de frontière. À Konkoud, trois chemins permettent de traverser cette forêt et de pénétrer dans le village. Celui que l'on emprunte depuis la vallée rejoint le village par le nord-ouest. Vers le nord-est, un autre chemin mène au site provisoire qui fut occupé pendant quelques années et où les villageois ont conservé une dizaine de greniers. Il se poursuit ensuite en direction de la vallée de la Nam Yang et rejoint la région khmou *lū*. Le troisième chemin, au sud, relie par les crêtes Konkoud à Kanha et aux autres villages du *tasèng* Sakèn. Un sentier relie les deux chemins menant à Ban Vat et à Kanha et permet d'éviter de pénétrer dans le village lorsque celui-ci est *sri*, c'est-à-dire interdit aux personnes extérieures. C'est le cas notamment lors de rituels importants, familiaux ou collectifs, et, plus régulièrement lors des jours fériés du calendrier villageois. À ces occasions, des étoiles de bambou *talè* sont disposées de chaque côté des deux chemins nord-ouest et sud ; ils indiquent au voyageur qu'il doit continuer sa route sans pénétrer dans le village. Dans certains villages, on peut également trouver des portiques en bambou décorés avec des étoiles, ou des épées destinés à effrayer les mauvais esprits.

Contrairement aux villages khmou de la région de Viengphoukha, il n'existe pas de porte au départ des sentiers qui sortent du village, et aucune barrière ne sépare les habitations du cercle de forêt ancienne. Cependant, une zone intermédiaire s'étend entre les deux : elle comprend les greniers *ceo* et les jardins familiaux *souan*.

Chaque famille possède en général plusieurs greniers ; elle répartit ainsi ses réserves de paddy pour éviter de tout perdre en cas d'incendie. En plus du paddy *ngo*, les villageois y entreposent certains objets de valeur, notamment les jarres *katang* achetées dans la vallée de la Nam Beng et dans lesquelles le paddy est mis à fermenter ; les gongs *rpang* et les cymbales *pring* achetés pour la plupart en Birmanie ou en Thaïlande avant 1950. Le grenier est construit sur pilotis à environ un mètre cinquante du sol. Les murs sont généralement en bois, la toiture est constituée d'herbe à pailote ou, plus rarement, de tuiles de bambou

ou de bois. La porte est parfois sculptée avec un motif ressemblant à deux cornes de buffles inversées, bien que cela soit plus fréquent chez les Khmou *youan* ou chez les Lamet, sur la rive droite de la Nam Tha. Sur la partie supérieure de chaque pilier et juste en dessous du plancher du grenier est installée une pièce circulaire en bois *vie!* pouvant atteindre jusqu'à un mètre de diamètre. Elle est destinée à empêcher les rongeurs de pénétrer dans le grenier en grim pant le long des piliers. Au pied de ceux-ci, les villageois installent parfois des petites lancettes de bambou plantées dans le sol sur lesquelles les rongeurs viennent s'empaler en tentant de sauter par dessus le *vie!*.



Porte sculptée
d'un grenier,
village khmou,
district de Nalae.

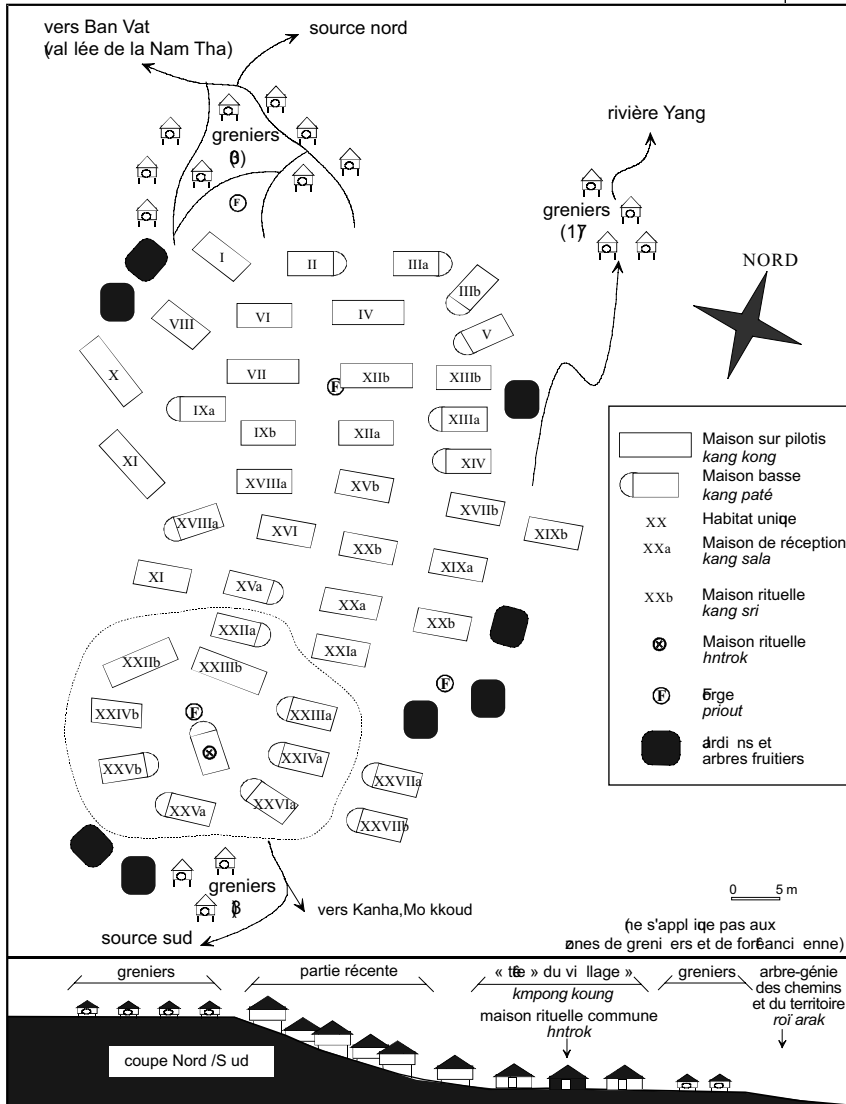
Dans les petits jardins familiaux, les villageois plantent en général des végétaux utilisés quotidiennement pour l'assaisonnement de la nourriture : des piments *pri*, quelques pieds de citronnelle *sekre* et de gingembre *rvé*, de petits oignons blancs *sngür* et parfois également quelques plantes médicinales *seong ya*, dont certaines sont mises à macérer dans des bouteilles d'alcool de riz achetées auprès des Lü de la vallée. Lorsque le jardin est assez large, des arbres fruitiers peuvent y être plantés : manguiers *tout Ingi*, orangers *tout hmplieng*, citronniers *tout plé sõi*. Quelques pousses de bambou (variétés « douces » *tmpang meui*) sont également plantées au pied des arbres.

Au centre de cette série de cercles concentriques, les habitations sont réparties sur une crête descendante et orientée au sud (fig. 12). Le cœur historique du village, situé en bas de cette pente, possède lui-même la forme d'un cercle. Au centre de ce cercle est installée la maison des cérémonies collectives *hntrök*. Tout autour d'elle se répartissent les maisons des familles fondatrices du village. Les habitants nomment ce cercle originel *kmpông koung*, la « tête du village », par opposition à la partie « pied » au nord, *yüang koung*. Cette configuration du village, dans laquelle la « tête » du village se trouve plus bas que ses « pieds » semble accidentelle et liée à l'histoire de la scission avortée du village. Elle prête en tout cas à quelques remarques ironiques dans les villages khmou voisins de Konkoud. À proximité de ce cercle originel d'habitations, en lisière de forêt, se trouve l'arbre symbolisant le génie protecteur du territoire et des chemins *roi arak*.

La construction de nouvelles habitations s'est toujours effectuée dans le même sens, vers le nord et selon trois rangées plus ou moins parallèles, les maisons les plus récentes étant également les plus éloignées vers le nord de la « tête » du village. La partie « pied » peut ainsi s'étendre autant que le permet le relief, tandis que la disposition des habitations dans la partie « tête » évolue très peu. La dichotomie tête/pied structure également l'organisation de l'espace dans les villages lao. Dans le cas des villages installés sur les rives d'un fleuve, l'axe amont/aval possède une importance particulière, les nouvelles maisons étant toujours construites en aval des plus anciennes.

Tous les villages khmou de la région présentent une configuration similaire : les familles appartenant au lignage fondateur forment un ensemble homogène d'habitations, un noyau originel à partir duquel se sont positionnées les familles appartenant aux autres lignages. Cependant, la disposition circulaire des habitations, que l'on retrouve aussi chez les Lamet et de façon plus nette encore chez les montagnards môn-khmer

Fig. 12 – Konkoud :
habitat et habitations.



de la Cordillère Annamitique est, dans le cas des Khmou, rarement aussi visible et bien conservée qu'à Konkoud. La comparaison avec les villages proches de Konkoud permet de remarquer que dans tous les cas, la partie « tête » du village en constitue l'extrémité sud, tandis que les habitations les plus récentes occupent en général sa partie nord. Il est possible que cette vectorisation de l'espace selon un axe sud/nord

reflète, à l'échelon villageois, le sens général des déplacements à partir desquels s'est constitué le peuplement actuel car, dans chacun des villages du *tasèng* Sakèn, les habitants affirment que leurs ancêtres étaient originaires de communautés villageoises situées plus au sud (Kanha dans le cas de Konkoud, Lava dans le cas de Mokkoud). Cœur historique et symbolique de la communauté, la « tête » du village en indiquerait ainsi également l'origine géographique ; elle représenterait une réserve de mémoire, tout à la fois un lieu par lequel la communauté existe comme entité indépendante et un lien de nature inclusive avec les communautés proches.

Outre la disposition des habitations, leurs usages et leurs formes attestent d'une organisation assez originale. Le nombre d'habitations (45) est largement supérieur au nombre des « foyers » (27) et, d'autre part, il est difficile de repérer un type dominant d'architecture, tant les variations semblent importantes d'une maison à l'autre. Si le premier point relève d'un phénomène culturel qui semble propre aux Khmou de cette région, la diversité architecturale est par contre le résultat d'une évolution historique.

La dualité rituelle de l'habitat : introduction à un système symbolique

La majorité des familles (17 sur 28) possède deux habitations à l'intérieur du village : la première est dite maison sacrée *kang sri*, par opposition à la maison de réception *kang sala* ou *tèng*.

La *kang sri* est d'abord le lieu où réside l'esprit des ancêtres, des ascendants défunts de chacun des deux époux. Il est nommé *roi kang*, esprit de la maison, ou *roi yong roi ma*, esprit du père et de la mère. Un autel lui est dédié sur la cloison amont de la maison. Le chef de famille y dépose une offrande à chaque période importante du cycle agricole, notamment lorsque les membres de la maisonnée partent vivre dans l'essart pendant la saison des pluies ou bien lorsqu'ils rentrent au village après les moissons. L'esprit des ancêtres est avant tout un esprit protecteur, qu'il convient de prévenir au moment de commencer un travail important ou de quitter le village. L'oubli de ces règles ou un comportement irrespectueux à l'intérieur de la maison peut priver les habitants de sa protection. Pour cette raison, les habitants de Konkoud sont toujours très réticents à laisser entrer un étranger dans leur *kang*

sri, car il y a un risque que celui-ci se comporte d'une manière qui déplaît au *roi kang*. Lorsqu'un individu se blesse ou tombe malade, il demande en général au devin *mo* d'effectuer une divination. Si celle-ci indique que l'esprit des ancêtres est à l'origine de l'accident ou de la maladie, et que de petits sacrifices restent sans effets, un sacrifice de buffle doit être effectué. L'âme du buffle *mal trak*, offerte à l'esprit des ancêtres, contribue à apaiser l'esprit des ancêtres et à retrouver la protection de ce dernier.

La maison *kang sri* est également le lieu où le paddy *ngo* est transformé en riz pilé *rngkô* puis en riz prêt à consommer *mah*. Il est ensuite enveloppé dans une feuille de bananier lorsqu'il est consommé à l'extérieur de l'habitation. Ces actions revêtent une importance particulière car les Khmou, comme beaucoup de populations d'Asie du Sud-Est, attribuent une âme au paddy et lui confèrent les mêmes propriétés qu'à l'âme humaine. Énergie évanescence liée à la plante et aux grains, l'âme du paddy *mal ngo* permet la croissance et la fertilité des pieds de paddy, assure la préservation des grains et contribue ainsi à la prospérité de la maisonnée. De la même manière qu'un être humain ne peut, sans risquer d'être gravement malade, laisser son âme s'enfuir ou être capturée par

Un poteau rituel est planté près d'une maison après un sacrifice pour l'esprit des ancêtres.



un esprit, une maisonnée connaîtra la famine si elle laisse l'âme du paddy se disperser et se répandre le long des chemins, à l'extérieur du grenier ou des habitations, si l'un de ses membres l'effraie, par exemple en jouant de la musique ou en tirant des coups de fusil dans les essarts avant la récolte. Tout comme l'essart ou le grenier, la *kang sri* est imprégnée de l'âme du paddy et la maîtresse de maison (la femme du chef de famille ou, lorsqu'elle est décédée, sa fille la plus âgée), appelée *ma ngo*, mère du riz, doit veiller à la protéger. La cuisson du riz s'effectue généralement dans l'obscurité, après le coucher du soleil ou avant son lever, sur le foyer le plus éloigné de la porte d'entrée. La marmite servant à cuire le riz décortiqué, *tloroung*, est placée sous l'autel des ancêtres entre deux cuissons.

Contrairement à la *kang sri*, aucun interdit ne s'attache à la maison de réception *kang sala*. Un couple ne construit ce type d'habitation que lorsqu'il a offert l'âme d'un buffle à l'esprit des ancêtres, rituel dont un poteau *ntroual* décoré planté le long de la façade amont de la *kang sri* vient marquer la réalisation.

La *kang sala* est d'abord un espace où se nouent et se réaffirment les alliances entre les lignages ou entre membres d'un même clan, en général par la consommation en commun du sang d'un animal sacrifié. Le sang *mam* (auquel on ajoute du sel) est versé sur un mélange de viande hachée crue, de riz grillé et de diverses plantes aromatiques ; le tout se nomme *sa mam*. Ce plat est préparé dans la *kang sala* tandis que le riz gluant qui l'accompagne est apporté depuis la *kang sri*. D'une manière générale, tous les plats dans lesquels sont incorporés la viande et le sang d'un animal fraîchement abattu sont préparés dans la *kang sala* ou, au moins, à l'extérieur de la *kang sri*. Il s'agit toujours de moments joyeux durant lesquels les hommes s'occupent ensemble de préparer la nourriture puis, une fois le repas pris, apportent une ou plusieurs jarres de bière de riz qu'ils boivent en commun. Ceux des participants originaires d'autres villages pourront ensuite dormir dans l'habitation où ils ont mangé et bu à moins qu'ils ne soient hébergés dans la *kang sala* d'un de leurs proches.

Les *kang sala* du village sont également des lieux de réunion pour les adolescents. Les jeunes hommes viennent tenter de séduire les jeunes filles présentes en leur offrant de petits cadeaux et en faisant preuve d'esprit et d'humour face aux quolibets qu'elles leur lancent. Chez les Khmou comme chez les Lao, les rapports de séduction entre jeunes gens prennent la forme de joutes oratoires durant lesquelles garçons et filles forment deux groupes distincts installés face à face.

C'est à la saison des pluies que les réunions entre jeunes gens sont les plus fréquentes, car l'absence des parents, partis dormir dans les essarts, autorise une plus grande liberté. Les relations nouées lors de ces soirées peuvent aboutir à un flirt plus ou moins prolongé. Les relations sexuelles prémaritales sont tolérées tant qu'elles n'entraînent pas une grossesse ; dans ce cas, le garçon doit épouser son amie ou bien dédommager sa famille. Les jeunes adolescents sont libres de dormir où ils veulent : il est fréquent de voir plusieurs jeunes garçons de foyers différents dormir dans la *kang sala* de la famille de l'un d'entre eux et le même type de comportement s'observe chez les adolescentes.

Si l'on reprend de façon synthétique l'ensemble des éléments que les villageois jugent pertinents pour décrire les fonctions de chaque habitation, on s'aperçoit qu'ils constituent une série de termes opposés :

La dualité symbolique de l'habitat

<i>kang sri</i>	<i>kang sala</i> (ou <i>tèng</i>)
Interdits (esprit des ancêtres et âme du paddy)	pas d'interdits
lieu fermé, protégé	lieu de passage, ouvert sur l'extérieur
famille restreinte	membres du lignage, du clan, visiteurs
paddy (végétal)	sang (animal)
parents	adolescents
sol	pilotis
« ronde »	rectangulaire

Lieu sacré imprégné de l'âme du riz et placé sous la protection de l'âme des ancêtres, la *kang sri* renferme et protège, elle correspond symboliquement à la famille restreinte (les étrangers n'y sont pas admis) et le couple y préserve son unité. À l'opposé, la *kang sala* est un lieu de passage où se nouent et se réaffirment les alliances, un espace ouvert sur l'extérieur, un cadre dans lequel les jeunes gens se rencontrent et se séduisent. Au paddy préparé et cuit quotidiennement, élément végétal dont émane une énergie évanescence, volatile, s'oppose le sang de l'animal sacrifié dans la *kang sala*, marqueur d'inclusion, symbole d'amitié fidéjournée. Ce schéma dialectique concerne l'ensemble des habitations, y compris la maison des cérémonies collectives *hntrôk*. Les villageois la désignent en effet comme la *kang sri* du prêtre villageois *lkoun*, celui-ci possédant également une *kang sala*. La maison *hntrôk*

ne peut donc être considérée réellement comme une maison commune (lieu – essentiellement masculin – de réunion, de travail et de repos) telle qu'en possèdent les villages lamet ou khmou *khouèn*, car elle ne sert pas de lieu permanent de réunion pour les hommes du village et les adolescents ne peuvent s'y regrouper pour y passer la nuit. Elle n'est ouverte à tous que lors des rituels pour l'esprit du village ; le reste du temps, elle n'est utilisée que par la famille du *lkoun*.

L'analyse de l'habitat commence ainsi à dévoiler un système symbolique articulé autour d'une série d'oppositions dont les rites agraires et les relations sociales offriront par la suite d'autres exemples. Chacun des aspects de la vie villageoise peut, à travers un tel système, être considéré comme un « fait social total ». L'habitat, la parenté, la vie religieuse ou la division du travail, pour ne prendre que quelques exemples, ne constituent des objets distincts d'analyse que pour les besoins de la description ethnographique, mais ils participent en réalité du même ordre conceptuel, de la même idéologie (NEEDHAM, 1960 : 107).

Variations architecturales et changement social

Deux types distincts d'architecture sont aisément repérables dans le village de Konkoud : les maisons sur pilotis (26), de forme rectangulaire, et les maisons construites sur pilotis très courts, presque au ras du sol (19), de forme également rectangulaire mais dont la façade est prolongée par un auvent circulaire. Seules les maisons construites sur pilotis courts forment un ensemble homogène du point de vue architectural, tandis que la forme et l'agencement intérieur des maisons sur pilotis peuvent varier selon les familles.

Le modèle ancien

D'après la tradition orale, *kang sri* et *kang sala* possédaient autrefois une forme similaire. Dans le village de Konkoud, 19 maisons (la majorité d'entre elles utilisées comme *kang sri*) offrent encore des exemples de l'architecture ancienne.

Les murs de l'habitation reposent sur des pilotis très courts, parfois directement sur la terre, mais les plates-formes intérieures sont, elles, à 30 cm du sol, de sorte que, s'il est difficile de parler d'un habitat

Architecture traditionnelle,
village de Konkoud.



sur pilotis (le foyer repose à même le sol), les principes d'agencement intérieur ne permettent cependant pas d'assimiler cette architecture à celle des populations comme les Hmong ou les Yao. IZIKOWITZ (1951 : 65) avait rencontré un problème terminologique similaire pour décrire les maisons communes des Lamet et écrivait qu'elles étaient « construites plus ou moins directement sur le sol ». Construites parallèlement aux courbes de niveau, elles sont prolongées sur leur façade aval par une plate-forme de bambou montée sur pilotis. La toiture est constituée d'herbe à pailote *serlüang* tressée en panneaux d'un mètre cinquante de longueur environ, lesquels sont disposés perpendiculairement à la panne faîtière. Les murs de l'habitation sont constitués de nattes de bambou tressées renforcées sur leur face extérieure par des baguettes verticales. Vers l'avant de la maison, la toiture se prolonge en un auvent circulaire *ntüp* soutenu par trois poteaux de bois *temnüs* donnant à la toiture une forme d'ovale allongé (on retrouve une forme identique chez les populations tai du Nord-Est ; on utilise parfois l'expression « toitures en forme de carapace de tortue » pour la désigner). Il ne s'agit pas réellement d'un cercle mais de deux demi-cercles disposés de part et d'autre d'un étroit panneau rectangulaire. Au sein du *tmoi rok*, toutes

les habitations possédaient autrefois une toiture ronde *kang kong*, tandis que dans la région khmou *youan*, les villageois construisaient des toitures rectangulaires *kang tap*.

L'agencement intérieur de ces habitations traditionnelles suit un plan rectangulaire quasi identique à celui des maisons-greniers *ceo ré* construites sur les essarts (cf. dessins chap. 4). L'espace intérieur possède une largeur de 3 à 3,5 mètres et une profondeur de 2,3 à 2,5 mètres selon les cas. Deux plates-formes de bambou *mlang* sont installées à 30 cm du sol et recouvrent presque toute la surface habitable à l'exception d'une petite allée centrale au centre de laquelle est installé, à même le sol, le premier foyer : il est utilisé pour cuire les viandes, les soupes, les pousses de bambou et d'une manière générale toute nourriture autre que le riz. Il sert également à chauffer l'intérieur de l'habitation lors de la saison froide et il est en permanence allumé. Au-dessus de ce premier foyer est suspendu un cadre de bambou tressé sur lequel des morceaux de viande sont déposés : une fois fumés, ils se conserveront plusieurs semaines. Le deuxième foyer se trouve au fond de l'habitation et n'est utilisé que pour la cuisson du riz.

Lorsqu'elle est utilisée comme *kang sri*, cette habitation possède trois ouvertures : la porte principale *perlongkoud*, une porte rituelle *perlongko* à l'opposé de la première, et, sur la façade latérale aval, une troisième porte *perlongkelteuil* qui permet d'accéder à une plate-forme de bambou au-dessus de laquelle sont déversées les eaux usées. La porte rituelle n'est ouverte que lors de cérémonies religieuses particulières : c'est le cas notamment pendant un sacrifice de buffle (l'animal est sacrifié derrière l'habitation, juste en face de la porte) pour l'esprit des ancêtres (le sacrificateur demande à l'âme du buffle de pénétrer dans l'habitation et l'offre à l'esprit des ancêtres), ou lors des rites funéraires (la porte est alors ouverte pour sortir le corps du défunt). Près de l'angle amont le plus éloigné de la porte principale, à un mètre cinquante environ de la plate-forme, se trouve l'autel de l'esprit des ancêtres, simple tressage de bambou fixé perpendiculairement à la cloison. Les parents dorment en général sur la plate-forme amont de la *kang sri*, la tête tournée vers l'autel.

Ce type architectural est, d'après la tradition orale, le plus ancien et c'est d'ailleurs dans la partie « tête » du village que l'on trouve le plus grand nombre d'habitations construites selon ce modèle. C'est également ce que tendent à montrer les rares documents historiques concernant ce sujet. En 1945, deux officiers français qui tentaient d'échapper aux troupes japonaises trouvèrent refuge en territoire khmou *rok*, légèrement au

sud du *tasèng* Sakèn. Invités aux funérailles d'un des notables de la région, ils remarquent en arrivant dans le village « [...] les cases construites à ras de terre » (CAPLY, 1966 : 186). Sur le plateau de Viengphoukha, en région khmou *youan*, les rares familles qui conservent des habitations de ce type les utilisent aujourd'hui soit pour entreposer le rotin et le bambou nécessaires au tressage, soit pour loger les voyageurs de passage. D'après les villageois de cette région, cette architecture était autrefois très répandue chez toutes les populations khmou, mais elle est aujourd'hui en voie de disparition. Au sein du *tasèng* Sakèn, seuls les villages de Konkoud et Kanha conservent ce type d'habitat.

Les maisons sur pilotis hauts

L'apparition puis la généralisation progressive de l'habitat sur pilotis hauts dans les villages khmou *rok* du district de Nalae semble relativement récente et liée essentiellement à l'influence croissante de la culture lao. Dans un premier temps, ce type d'architecture ne semble pas avoir remis en cause la dualité fonctionnelle de l'habitat. Les deux tableaux ci-dessous montrent que la majorité des familles de Konkoud possédant une maison sur pilotis l'utilisent comme *kang sala* et possèdent également une *kang sri*, en général de forme ancienne. (tabl. 7).

Forme/fonction	Sur hauts pilotis	Forme ancienne	Total
<i>Kang si</i>	5	12	17
<i>Kang sala</i>	13	4	17
Habitat unique	8	3*	11
Nombre total d'habitations	26	19	45

*Jeunes couples ne possédant pas encore leur propre *kang sala*.

Forme de la <i>kang sala</i> / forme de la <i>kang sri</i>	Architecture ancienne	Sur hauts pilotis	Total (nombre de familles)
Architecture ancienne	4	8	12
Sur hauts pilotis	0	5	5
Total (nombre de familles)	4	13	17

Tabl. 7 –
Formes et usages des habitations
à Ban Konkoud.

Les maisons sur pilotis utilisées comme *kang sala* possèdent une forme rectangulaire. Les murs sont constitués de planches dans leur partie basse et de cloisons de bambou dans leur partie supérieure. Le type de toiture (herbe à paille, tuiles de bambou ou de bois, tôle ondulée ou, plus rare, fibrociment) donne en général une indication assez fiable sur la richesse de la famille. L'agencement intérieur est très simple et se résume à la présence, dans l'unique pièce, d'un foyer sur lequel sont préparés les plats de viande ou les soupes lors des réunions masculines. Au mur, aucun objet n'est suspendu, à l'exception de petites cornes de buffle *htrüng trak* et de petits tuyaux de bambou *plong* : les premières sont utilisées comme mesure pour verser l'eau dans les jarres de riz fermenté, les seconds permettent d'aspirer le liquide ainsi obtenu. Sur la façade latérale la plus proche du foyer, une ouverture permet d'accéder à une plate-forme de bambou au dessus de laquelle sont déversées les eaux usées.



Architecture moderne,
village de Mokkoud.

Dans la plupart des cas, les maisons de ce type appartiennent à des hommes relativement âgés partis à la fin de leur adolescence travailler en Thaïlande du Nord et en Birmanie. Il est probable qu'à leur retour dans le village, ces hommes aient cherché à conforter leur prestige en adoptant certains aspects de la culture taï. Plus coûteuses à construire que les maisons traditionnelles, ces nouvelles *kang sala* diffèrent nettement des autres habitations et symbolisent la réussite de leur propriétaire.

La longue période de conflit entre 1945 et 1975 vint interrompre les migrations temporaires vers la Thaïlande et la Birmanie et, tandis que le *tasèng* Sakèn devenait une position avancée des troupes communistes, de nombreux montagnards khmou *rok* s'engagèrent dans les troupes révolutionnaires et acquirent à la fin de la guerre une position élevée dans les organigrammes villageois. Ils devinrent à l'échelon local les relais de la politique d'intégration culturelle mise en place par le nouveau régime. Dès lors, adopter un modèle d'habitat proche de celui des populations des vallées, c'était faire acte de progressisme, participer à l'édification nationale. Dans le cadre des messages sanitaires sur les « trois propretés » (propreté du corps, de la maison et du village) diffusés par le nouveau régime, l'architecture traditionnelle fut présentée comme un danger pour la santé des habitants. Ceux-ci furent non seulement encouragés à construire des maisons sur pilotis, jugées plus salubres, mais aussi à y intégrer une pièce réservée à la préparation des repas. La généralisation progressive d'un habitat unique est le résultat direct de cette politique d'intégration culturelle, mais elle est moins prononcée à Konkoud que dans les autres villages du *tasèng* Sakèn : seules huit des vingt-huit familles que compte le village ont adopté cette forme d'habitat, et dans chacune de ces familles l'homme le plus âgé est un ancien militaire du Pathet Lao.

Les maisons de ces familles « progressistes » sont généralement de dimension supérieure aux autres habitations construites sur pilotis et elles sont composées de trois parties : à une extrémité, la cuisine, auquel un escalier distinct de l'escalier principal permet d'accéder, en général depuis la façade amont de l'habitation. À l'autre extrémité, la pièce de repos est entièrement fermée par une cloison et les personnes étrangères à la famille ne sont pas autorisées à y pénétrer. Un foyer peut y être installé, en général au centre, mais il ne s'agit pas ici d'une règle générale. Sur la cloison amont de la pièce de repos est installé l'autel des ancêtres. L'espace intermédiaire entre la cuisine et la pièce de repos est largement ouvert sur l'extérieur et un escalier permet d'y accéder depuis la façade aval de l'habitation. C'est dans cette pièce

que sont reçus les invités et qu'ils peuvent être hébergés. Il s'agit là d'une architecture et d'un agencement intérieur très proches de ceux des villages lao. Si l'endroit où se trouve l'autel des ancêtres est toujours nettement séparé de la pièce de réception, le lieu où est cuit le riz perd, lui, son caractère sacré et devient largement ouvert sur l'extérieur.

Conclusion

Malgré l'imposition par l'État d'une nouvelle organisation territoriale, les populations montagnardes du bassin de la Nam Tha conservent encore un certain degré d'autonomie sensible notamment dans le caractère hybride de la toponymie et dans leur organisation de l'espace villageois. Pour définir cette « territorialité marginale » de façon moins superficielle, deux hypothèses me semblent mériter une analyse approfondie. Premièrement, la conception montagnarde des divisions territoriales doit être considérée comme rituelle, par opposition à la définition administrative contemporaine. Elle repose sur des représentations religieuses, déterminant en partie le rapport politique à la terre. Deuxièmement, la « dispersion structurelle du peuplement », déterminée en partie seulement par les conditions technologiques, est liée aussi à la structure sociale. Plus précisément, il faut expliquer comment les règles de l'organisation sociale chez les Khmou participent d'un processus récurrent de scission et de fusion des localités.

Rythmes et rites : coordonnées intimes

Chapitre 4

Les Khmou forment une société fondamentalement villageoise, montagnarde et agricole. L'essartage constitue – au moins à Nalae – leur unique mode de subsistance ; il influence leurs modes de résidence et détermine en partie les formes prises par les dynamiques d'expansion. Plus qu'une simple pratique agraire, il s'agit d'un complexe culturel dans lequel l'appropriation et la mise en valeur des terres sont rapportées à des catégories religieuses : la terre est sacralisée et on ne peut la « posséder » au sens occidental de ce mot. L'usage d'une parcelle fait toujours l'objet d'une négociation ritualisée avec différentes catégories « d'esprits » ou de « génies » attachés à des lieux, à des principes, ou bien à des figures d'anciens propriétaires défunts. En d'autres termes, les activités agricoles et les droits sur la terre ne peuvent être considérés indépendamment des représentations des relations entre l'homme et la nature d'une part, entre les vivants et les ancêtres d'autre part.

Du système religieux ainsi défini proviennent des catégories mentales. Celles-ci ne forment pas un tout cohérent, immédiatement identifiable à travers un corpus de textes ou de discours d'informateurs objectifs et parfaitement conscients des buts visés par l'analyse anthropologique. Elles ne peuvent être appréhendées que par l'intermédiaire des rites qui en offrent, en un lieu et un temps donné, une expression très condensée, « cristallisée ». Il y a ici un problème méthodologique quasiment insoluble, car s'ils permettent de dégager des catégories religieuses, les rituels expriment également toujours des relations sociales, des dynamiques économiques ou des stratégies politiques. Certains anthropologues, comme Leach à propos des Kachin, estiment que les différentes catégories d'esprits « doivent être considérées comme une manière

d'exprimer les relations formelles liant les individus aux groupes réels de la société : les bonnes relations correspondent aux Dieux, les mauvaises aux spectres et aux sorciers » (LEACH, 1972 : 213). Un tel positionnement revient à considérer le religieux comme une « fonction » ou une « projection » du social. Or, si les relations sociales peuvent modeler les rites à leur image, on peut également considérer la proposition inverse comme vraie. De plus, il n'existe pas dans la cosmogonie khmou une opposition unique entre « bons » et « mauvais » génies. Mieux vaut donc considérer les rites et les discours qui leur sont associés comme les expressions d'une cosmogonie cohérente, d'une « appropriation intellectuelle de la nature » (BONTE et IZARD, 1991 : 621) s'effectuant selon des modalités et une logique générale dont il s'agit de rendre compte.

Les rites peuvent être classés selon deux grandes oppositions : les rites collectifs (le rituel pour l'esprit du village par exemple) et individuels (rites funéraires) ; les rites calendaires et les rites conjuratoires ou « critiques » (DAVIS, 1984 : 14). Seuls les rites collectifs et récurrents sont étudiés ici ; les autres types de rites, ceux concernant spécifiquement les individus ou bien visant à rétablir un équilibre plutôt qu'à le perpétuer, seront examinés ultérieurement, lorsque auront été présentés les principes de l'organisation sociale khmou.

L'année agricole

Les Khmou organisent leurs travaux en fonction de trois grandes saisons : la saison froide *hrnüm*, la saison chaude *pnong* et la saison humide *kma*. La première, de décembre à février, est marquée par un temps sec et frais (la température peut exceptionnellement descendre en dessous de zéro à l'aube) et par des brouillards se dissipant seulement dans l'après-midi. La saison chaude, de mars à mai, voit la température augmenter ; elle peut être marquée vers la fin par des orages, surtout sur les hauteurs. Durant la saison humide enfin, les pluies commencent en juin et connaissent leur maxima en août et en septembre, puis décroissent lentement jusqu'en novembre. Dans le calendrier khmou, chacune de ces trois saisons est divisée en deux périodes d'environ soixante jours chacune, de sorte que les villageois distinguent six phases distinctes au sein de l'année agricole.

Tabl. 8 – Calendrier agricole dans les villages khmou du district de Nalae.

Mois Activités	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Retour des buffles au village et réparations	■	■										
Forge		■	■	■	■							
Choix de l'essart				■								
Préparation du toit de la maison de l'essart			■	■								
Défrichage et brûlage					■	■						
Construction de la maison de l'essart						■						
Semences, installation dans l'essart						■	■					
Désherbage								■	■	■		
Pièges, vannerie									■	■		
Chasse										■	■	
Récolte											■	■

Le premier mois et le second mois suivent la moisson et correspondent à la période mi-novembre/mi-janvier dans le calendrier occidental. Ils voient les habitants revenir s'installer dans le village après avoir vécu plus de cinq mois dans la maison de l'essart. Une fois le déménagement effectué, les hommes de chaque famille coupent du bois pour réparer leur maison (celle du village) si elle a souffert de la saison des pluies ou en construisent une nouvelle suivant leurs moyens. La construction des maisons ne s'effectue pas à date fixe et s'étale en fonction des familles entre le premier et le quatrième mois. Au cours de ces deux premiers mois, les hommes sont également occupés par le tressage de cordes solides qui permettront de ramener puis d'attacher les buffles à la périphérie du village (activité souvent prise en charge par les jeunes hommes) pendant un bon mois. Afin de les réhabituer à la présence humaine (les buffles sont laissés en forêt pendant de longs mois, et certains redeviennent sauvages), on allume souvent de grands feux près de l'endroit où ils sont attachés. C'est durant ce premier mois

que chaque famille fait le décompte des pertes qu'elle a subies tout au long de l'année au sein de son cheptel. À cette époque de l'année, la nourriture est abondante : outre le riz nouveau, on mange des patates douces, des concombres, des courgettes, la viande des souris, renards ou oiseaux que les hommes ramènent de la chasse. À Ban Konkoud, les hommes pêchent également tout au long de l'année dans la Houeïyang, affluent de la Nam Tha.

Ces deux mois sont marqués par l'absence de travail agricole majeur et les jeunes hommes en profitent pour partir travailler dans les exploitations forestières de Luangnamtha, où certains ont des contacts *via* le service de l'Agriculture et des Forêts. Certains mettent cette période à profit pour faire un peu de commerce (achat de sel à Boten, de jarres à Müang Beng, vente de riz et de produits de la forêt) et nouer ou renforcer des liens (*sork tai hèm* : littéralement « chercher/frère aîné/frère cadet », nouer des relations d'amitié, d'assistance) avec d'autres maisonnées, souvent mais pas systématiquement près des centres commerciaux. Pendant que les hommes s'invitent, commercent, réparent ou construisent les maisons, les femmes s'occupent notamment de récolter la variété d'herbe *serlüang* (*Imperata cylindrica*) utilisée pour la toiture des maisons (celles du village mais également les maisons de l'essart). Ces herbes sont tressées le long d'un axe de bambou pour former des panneaux végétaux qui sont entreposés sous les greniers.

Le troisième et le quatrième mois marquent la fin de la période de repos. Les jeunes hommes rentrent progressivement au village et l'activité reprend. Dans un premier temps, lorsque les jeunes ne sont pas encore revenus, les adultes plus âgés commencent à s'occuper de réparer les machettes *verl* et d'en confectionner de nouvelles. La fabrication de charbon par contre est une activité exclusivement féminine. La forge est une activité agréable durant le troisième mois, car il fait encore froid le matin ; le brouillard peut recouvrir les hauteurs jusqu'en milieu de matinée et il fait bon alors rester près des foyers à discuter et à fumer en regardant les forgerons travailler et confectionner machettes, couteaux, ciseaux à bois... Patates douces, courgettes, pulpe de tronc de bananier, oiseaux, souris, fougères, légumes sauvages et champignons trouvés par les femmes accompagnent le riz lors des repas.

À partir du quatrième mois, la température augmente sensiblement et l'activité reprend pour de bon, avec une période de travail intense lorsque débute le défrichage : les jeunes hommes rivalisent d'adresse et de rapidité pour montrer leur force ; ils s'occupent essentiellement des gros troncs qu'il faut absolument abattre tandis que les femmes

coupent les petits arbustes. Dans la plupart des villages khmou de Nalae, les villageois ne coupent le tronc que si cela est absolument nécessaire. En général, ils se contentent de l'élaguer jusqu'à son sommet afin de permettre une repousse rapide de la forêt, gage d'une meilleure fertilité de la terre lorsque l'on reviendra de nouveau défricher cette parcelle. C'est aux plus jeunes que revient le soin de monter dans les arbres pour les élaguer. L'ensemble des parcelles forme un seul et même défrichement, ce qui limite le travail de clôture. La période du défrichage dure environ une vingtaine de jours, parfois plus si la pluie vient perturber le travail. En cas d'averse, les villageois arrêtent momentanément le défrichage et attendent que le bois soit de nouveau sec. Le défrichage peut se poursuivre au tout début du cinquième mois pour les villages installés en altitude : à Konkoud en 1996, le défrichage fut terminé le 8 mars.

Au cours du cinquième et du sixième mois, on observe tout d'abord une pause entre la fin du défrichage et le brûlage, afin que la végétation coupée sèche bien. Les hommes commencent à préparer la clôture qui entourera les essarts et continuent le travail de la forge. Les

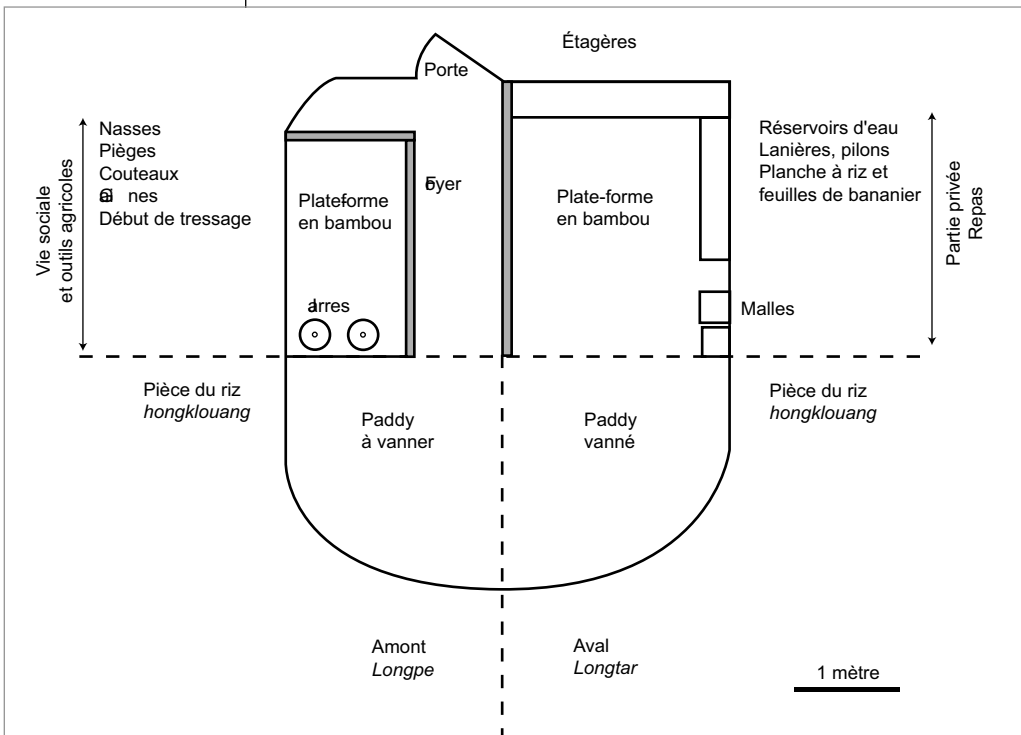
Paysage après la mise à feu,
village de Makkoud,
district de Nalae.



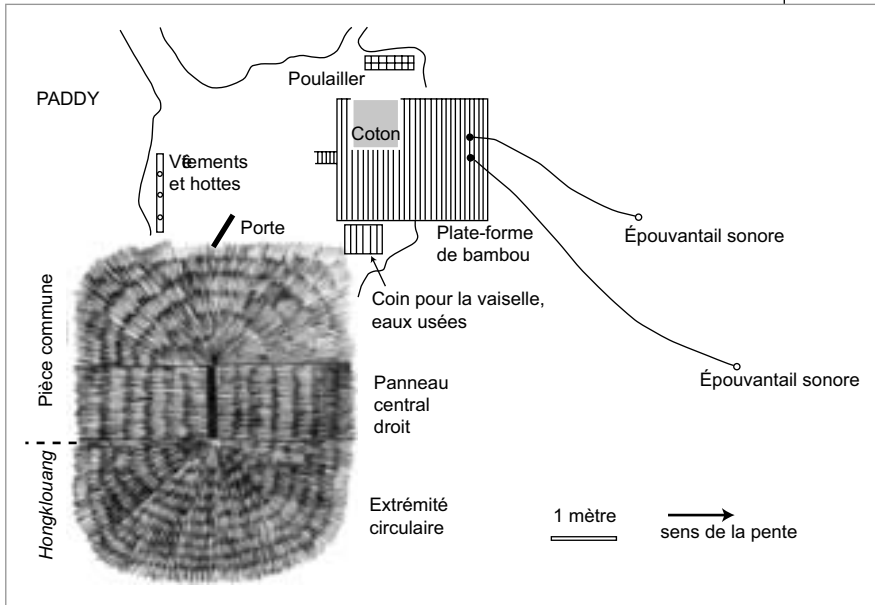
femmes peuvent, lorsqu'elles en ont le temps, partir en forêt pour ramasser quelques légumes sauvages, mais ceux-ci se font de plus en plus rares. Quelques fruits arrivent à maturité ; certains arbres perdent leurs feuilles. L'essentiel des repas est constitué par le riz et la viande que l'homme ramène de la chasse (écureuil, souris, oiseaux, poisson si la localisation du village le permet). Une quarantaine de jours après la fin du défrichage, on procède au brûlage de la végétation abattue. Il s'agit d'un moment important, car de la régularité du brûlage dépend en partie la qualité de la récolte. Dans la mesure du possible, les essarts sont mis à feu avec précaution sur de petites surfaces à chaque fois. Bien que l'idéal soit de ne faire qu'un seul brûlage, il est toujours nécessaire de recommencer l'opération deux ou trois fois afin de minéraliser tous les végétaux abattus.

Peu de temps après le brûlage, les femmes viennent planter arachides, concombres et autres légumes. Les hommes s'affairent pour clôturer les emplacements (il n'est construit qu'une seule et même clôture pour toutes les parcelles) et renforcer les barrières aux endroits qu'ils jugent

Dessin 1 –
La maison de l'essart ceo ré :
aménagement intérieur.



Dessin 2 –
La maison de l'essart ceo ré :
environnement, détails extérieurs.



Maison de l'essart,
village de Mokkoud, district de Nalae.

importants. Peu de temps après, les plus rapides construisent leur maison de l'essart *ceo ré* (littéralement « le grenier du champ »), en général sur la partie la plus haute de la parcelle. Cette maison, dans laquelle une famille passe environ 5 mois par an, possède des murs faits en bambou tressé et un toit en chaume de riz (cf. dessins 1 et 2). Les murs ont la forme d'un ovale très allongé et reposent le plus souvent à même le sol. L'agencement intérieur est très simple et ressemble à celui des *kang sri* du village. Une pièce située dans le prolongement du passage central sert à entreposer le riz avant de le ramener au village. Ce type de maison est construit en trois jours par les membres d'une même maisonnée.

Le septième et le huitième mois de l'année constituent une période cruciale pour les Khmou, car c'est au début du septième mois (entre la fin mai et le début du mois de juin selon le calendrier occidental) qu'ont lieu les semailles. Les hommes avancent en ligne avec un bâton fousseur et les femmes suivent derrière pour remplir les trous de différents types de grains suivant ce qu'elles ont décidé avec leur mari, mais aussi selon leur envie du moment. En ce sens, les hommes disent souvent



Toiture de la maison de l'essart,
village de Makkoud, district de Nalae.

que l'essart est un lieu féminin, car s'ils peuvent dire combien de variétés différentes de riz ont été plantées sur une même parcelle, la répartition des autres végétaux leur est bien souvent inconnue. Plus qu'un simple champ de riz, l'essart est un mélange de différentes variétés végétales associées les unes aux autres. Mêlés aux pieds de riz, on trouve des pieds de maïs, de mil, de coton, des taros, des concombres, etc. Parfois, certains végétaux sont utilisés pour signaler la limite de l'essart : au moment de la récolte, il est en effet parfois difficile de voir les troncs calcinés jetés en travers de la pente pour marquer les limites de chaque parcelle : une série de pieds de maïs, espacés d'une dizaine de mètres chacun, reconnaissables de loin par leur couleur et leur taille, serviront alors de points de repère.

Le nombre de variétés différentes de paddy plantées sur les parcelles varie d'une maisonnée à l'autre, en fonction de la pente, de l'altitude, de l'ensoleillement et de la qualité du sol. Un grand nombre de variétés différentes sur une même parcelle traduit en général une volonté de conserver une certaine sophistication culinaire au sein de la maisonnée. L'importance relative des différentes variétés (celles-ci pouvant être classées grossièrement en variétés hâtives – trois à quatre mois – et en variétés tardives – cinq à six mois –) sur un même essart dépend essentiellement de la prospérité de la maisonnée considérée. Si les stocks de paddy sont suffisamment importants pour permettre d'attendre la récolte sans problèmes, les membres d'une maisonnée auront tendance à privilégier les variétés tardives, car celles-ci offrent en général l'assurance de meilleurs rendements. Dans le cas contraire, les variétés hâtives constitueront l'essentiel des semences plantées. On dénombre parfois jusqu'à douze variétés différentes de paddy, disposées selon l'altitude et formant une série de « lanières » parallèles aux courbes de niveau (fig. 13 et 14). Cette répartition des variétés est bien sûr beaucoup moins stricte dans la réalité, en raison des ravinements opérés par la pluie. L'éparpillement des grains est de plus facilité par le fait que les femmes ne rebouchent pas le trou creusé par les hommes après y avoir déposé les semences.

Une fois le paddy planté, commence un période angoissante. La pluie ne doit en effet pas trop tarder, sans quoi la récolte sera compromise. C'est à ce moment qu'ont lieu différents rituels visant à provoquer les premières pluies. L'une des difficultés pour les villageois consiste à commencer les semailles au bon moment en anticipant légèrement le véritable début de la saison des pluies. Bien souvent en effet dans cette région, de gros orages peuvent survenir en mai ou en juin, être suivis

Fig. 13 – Croquis du champ cultivé par Krang, habitant du village de Mokkoud.

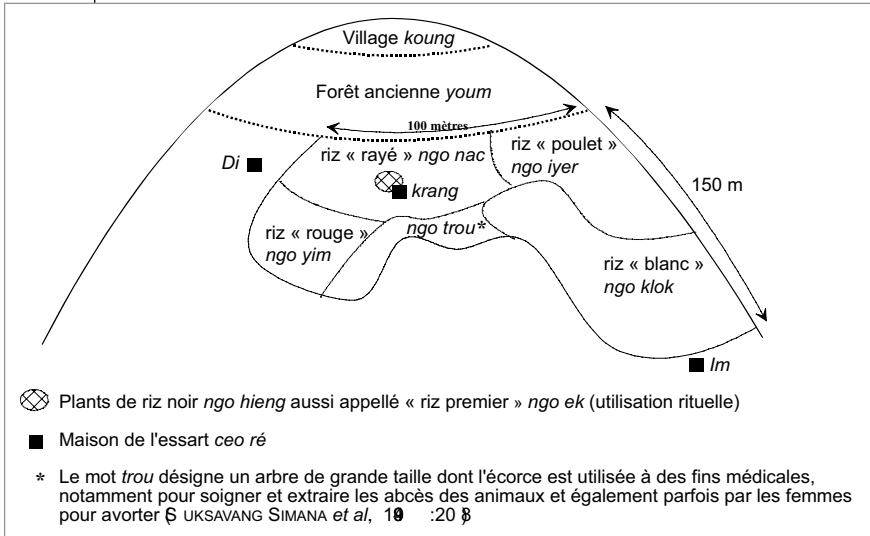
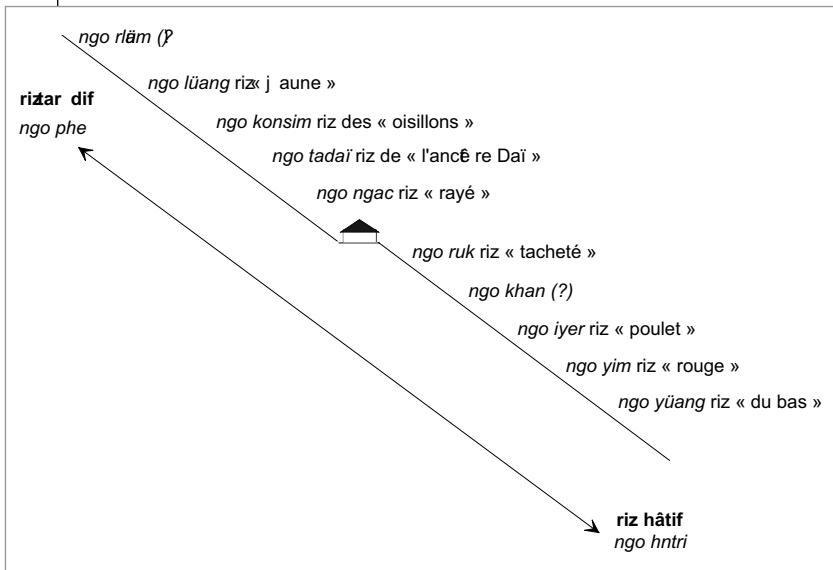


Fig. 14 – Répartition du riz sur un essart, champ de You, village de Konkoud.



par quelques jours de mauvais temps, puis par une nouvelle période de chaleur et de sécheresse. Il arrive ainsi que le mois de juin soit plus chaud que les précédents et que le rythme pluviométrique décroisse entre mai et juillet. Cette « petite saison sèche », mentionnée par LACROZE (1994 : 45) à Luangnamtha et AYMÉ (1930 : 137) à Phongsaly, est

l'une des particularités climatiques de certaines régions du Nord-Laos, qui peuvent recevoir tout juste 1 500 ou 1 600 mm d'eau par an alors que d'autres en reçoivent le double. Elle peut avoir des conséquences dramatiques pour les agriculteurs, car les pieds de paddy plantés trop tôt (dès les premières pluies) se dessèchent et meurent. Ainsi, en 1996, le fléchissement particulièrement marqué des précipitations en juin, auquel vinrent s'ajouter les dégâts violents causés par le vent à la fin du mois de septembre, entraîna une récolte nettement insuffisante dans la plupart des villages. Les autorités provinciales durent même faire appel à l'aide internationale pour alimenter les marchés locaux.

Du 8^e mois au 12^e mois, toutes les maisonnées du village déménagent et habitent dans l'essart. Seuls les plus âgés, rejoints parfois le soir par les adolescents, continuent de séjourner la plupart du temps dans le village. Les femmes adultes peuvent rentrer au village dans la journée pour piler le riz et nourrir les animaux qui n'ont pas été emmenés dans l'essart, mais tous les couples dorment dans le *ceo ré*. Cela est particulièrement vrai lorsque les grains de paddy arrivent à maturité et qu'il faut les protéger des prédateurs (singes, pangolins, mulots, sangliers, oiseaux, cerfs, mais aussi buffles). La confection de pièges et d'épouvantails sonores constitue une activité masculine importante durant toute cette saison. La chasse par piégeage (ou au fusil pour les gros animaux) contribue à améliorer l'ordinaire culinaire. Dans certaines maisonnées (6 en 1994, 12 en 1995 à Konkoud) en effet, le riz commence à manquer dès le mois d'août ; courgettes, taros, maïs et arachides remplacent alors le riz. La chasse doit également permettre de faire des réserves de viande pour l'époque de la récolte, durant laquelle les efforts de tous seront consacrés à rentrer le plus vite possible le paddy dans les greniers. C'est en prévision de cette période également que les hommes, lorsqu'ils ne posent pas des pièges, tressent le rotin et le bambou. Ils confectionnent ainsi les hottes (*yang*) qui serviront à la récolte et au transport du riz, les supports pour les gourdes (*ôm ngen*) ou encore de petits paniers.

Entre juillet et septembre, deux voire trois désherbages successifs, travaux majoritairement féminins, sont effectués sur toutes les parcelles. De nombreux foyers de Konkoud sont liés par la parenté à ceux de Ban Kanha et échangent leur force de travail à cette période. Par contre, aucun échange de main-d'œuvre n'a lieu avec les villages taï de la vallée, pourtant très proches. À l'exception de ces travaux collectifs se déroulant parfois en dehors du territoire du village, les habitants voyagent très peu durant ces deux mois.

Début octobre, les variétés de riz les plus précoces sont déjà récoltées par les femmes de chaque maisonnée qui, chaque jour, parcourent les essarts en égrenant ça et là les épis les plus mûrs. C'est la fin de la période de soudure et les premières boulettes de riz nouveau, à la saveur particulière, sont consommées comme des friandises. Bientôt, chaque famille, selon ses besoins (superficie, main-d'œuvre disponible), fait appel à l'entraide villageoise. Toute cette période est marquée par une activité intense et fébrile qui semble s'accélérer au fil des jours. L'altitude introduit de légers décalages dans l'organisation des travaux agricoles entre chaque village : plus l'altitude augmente, plus la date à laquelle sont effectuées les semailles (et donc les récoltes) est tardive. Ainsi, en 1995, la moisson était achevée le 5 novembre à Ban Vat, village taï des rives de la Nam Tha (600 mètres d'altitude), le 15 novembre à Konkoud (950 mètres d'altitude) et le 5 décembre à Ban Mokkaud (1 100 mètres d'altitude).

Le chef du village est chargé d'organiser les rotations de main-d'œuvre (*to pténé* : échanger la force de travail) et de prévenir les habitants dispersés dans les champs de l'organisation du travail. Toute la main-d'œuvre du village est répartie sur trois ou quatre parcelles chaque jour. Chaque maisonnée décide de faire appel à une main-d'œuvre plus ou moins nombreuse en fonction de ses besoins et de ses moyens, c'est-à-dire de sa force de travail, de la superficie ensemencée, de l'avancement de la saison et de la capitalisation animale qu'elle a pu effectuer au cours de l'année. Cas rare dans les villages khmou de Nalae, des journaliers peuvent aussi venir vendre leur force de travail ; ils sont rétribués en riz ou en kips, monnaie nationale lao (1 euro = environ 11 000 kips actuellement). Durant chaque journée de récolte, l'usager d'un essart nourrit ceux venus l'aider : les travailleurs prennent deux repas ; le second, au coucher du soleil, est suivi par l'ouverture d'une ou plusieurs jarres de bière de riz.

Une journée de récolte commence relativement tard, vers neuf heures le matin (trois heures après l'aube), et s'achève lorsque le soleil commence à se rapprocher de l'horizon, entre quatre et cinq heures l'après-midi. La division du travail s'effectue en fonction non du sexe, mais des classes d'âges : les adultes égrenent les épis et les déposent dans de petites hottes ventrales (contrairement à d'autres groupes, qui coupent les tiges et les battent pour en faire tomber les grains) ; les adolescents passent régulièrement avec de grandes hottes dorsales dans lesquelles sont vidées les premières et transportent le riz jusqu'à la maison où ils commencent à le piétiner pour faciliter le vannage qui sera effectué le soir ; les vieilles personnes, enfin, restent près de la maison de l'essart, s'occupent des

enfants et préparent les repas. Une fois la récolte de toutes les parcelles terminée, commence le transport du paddy vers les greniers du village. Ce travail est effectué le plus souvent sans recours à une main-d'œuvre extérieure. Il marque le retour de chaque famille dans son habitation principale et le début de la période de repos. Des fêtes marquant la fin de l'année agricole sont organisées dans chaque village. La presse lao de Vientiane nomme ces festivités *boun greh* [prononcé *kreh* dans la région de Namtha] et les présente abusivement comme le « Nouvel An » khmou. Il ne s'agit pourtant pas de cérémonies très ritualisées, plutôt d'une période joyeuse de bombance et d'invitations réciproques à domicile (voir notamment SUKSAVANG SIMANA, 1998 : 47-54).



Battage du riz,
province de Phongsaly.

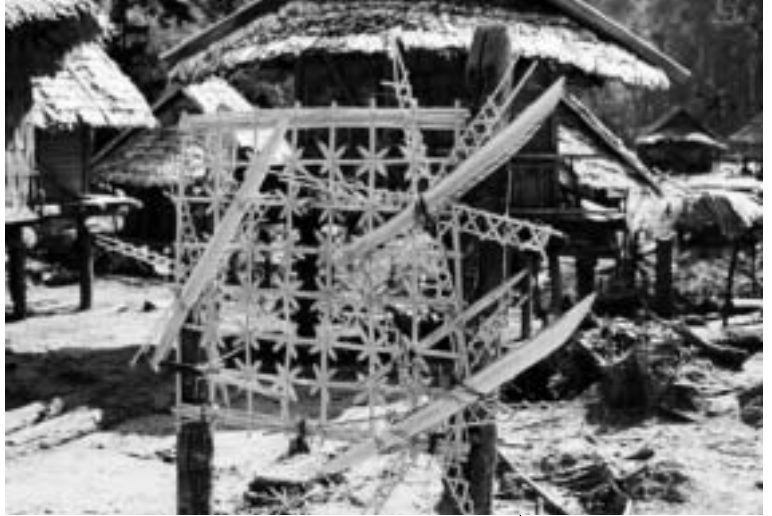
Cette approche très descriptive d'une année agricole dévoile le rythme interne d'une société villageoise comme celle de Konkoud et permet de comprendre le contexte dans lequel se déroulent les activités religieuses. Trois moments apparaissent particulièrement cruciaux : le défrichage – moment où les hommes prennent temporairement possession d'une portion de forêt –, les semailles – moment où la terre est fécondée et où le paysage végétal de l'essart est organisé – et enfin la récolte – moment où le paddy est prélevé et ramené au village. Ce rythme « naturel » est conceptualisé et décomposé en unités rituelles selon un calendrier hérité de la tradition chinoise et présent également chez les populations taï (voir annexe 2). Deux cycles, l'un de dix jours, l'autre de soixante jours, forment une « grille » calendaire à laquelle sont associés des valeurs et des symboles. Ceux-ci permettent de choisir les dates auxquelles sont effectués les différents rites agraires ou villageois (DAMRONG TAYANIN, 1994).

Les rites agraires

Défrichage : rituels d'ouverture

Au moment du défrichage, le village est fermé aux étrangers et cette situation est signalée en plantant à l'extérieur du village une étoile tressée avec des lanières de bambou *talè*. Le prêtre villageois *lkoun* initie le défrichage en se rendant seul, un jour favorable, sur l'emplacement collectif choisi pour la nouvelle année agricole. Il défriche un petit périmètre puis plante des taros et des patates douces en offrande pour les esprits nommés *rôï yap*, terme que l'on pourrait traduire par gaspillage, désolation ou abandon, et qui correspond aux esprits des enfants morts en bas âge. Le *lkoun* plante également un végétal nommé *chièr*, qui symbolise la sécurité, la paix, et qui est également utilisé dans d'autres rituels au cours de l'année. À partir de ce moment, l'essart devient un lieu humanisé et chaque maisonnée peut commencer à défricher sa parcelle après avoir effectué, par l'intermédiaire de son membre le plus âgé *yong kang*, père de la maisonnée, un rituel similaire à celui réalisé par le *lkoun*. Les esprits des essarts *rôï ré* (également appelés esprits de la séparation *rôï knal*) sont aussi invoqués lors du

Portail rituel à l'entrée
d'un village khmou,
district de Viengphoukha.



rituel, afin d'obtenir leur assentiment pour débiter le travail. Un poulet est parfois sacrifié et une divination effectuée avec les pattes de l'animal.

Une fois ces rituels accomplis, la forêt devient temporairement un lieu humanisé. Néanmoins, l'équilibre obtenu entre le monde sauvage et le monde humain est toujours précaire, et différents esprits, émanations de forces naturelles, peuvent parfois faire irruption dans l'essart, provoquer des maladies ou gêner la croissance du riz. Les esprits de la foudre *rôï hntra* sont parmi les plus craints. Si la foudre frappe une parcelle, le jour concerné à l'intérieur du cycle de dix sera chômé pendant toute l'année agricole et un *talè* sera placé à proximité de l'endroit concerné, afin que les hommes évitent de le traverser.

Les pratiques varient bien sûr suivant les individus. Les jeunes qui ont suivi un cycle complet à l'école, fiers de leurs connaissances et dédaigneux vis-à-vis des croyances anciennes, ne contournent pas de tels endroits. Le responsable administratif de Ban Mokkoud, Ploh, m'indique qu'après être resté plusieurs minutes à côté d'un endroit frappé par la foudre, il a senti une force étrange lui bloquer les jambes pendant plusieurs heures. Une mésaventure un peu similaire a eu plus de conséquences pour la famille de Krang, un autre villageois de Mokkoud. Krang se plaignait du même mal que Ploh depuis plus d'un mois et demi. Je le rencontrai à ce moment-là ; nous étions le 17 février 1996. Le début de ses douleurs coïncidait à peu près avec la date de son retour dans sa *kang sala*. La divination effectuée par son frère aîné, Kring, montra que *rôï hntra* était à l'origine du mal. Krang me rappela alors que sa parcelle avait été frappée

par la foudre en juin 1995. Il avait à cette époque sacrifié un jeune chiot puis il avait continué à cultiver normalement son essart. « J'ai toujours évité cet endroit, me dit-il sur un ton désolé, mais je sais que j'aurais dû abandonner ma parcelle. » Krang effectua par la suite un autre sacrifice de chien pour calmer la colère des esprits mais, le mal ne le quittant pas, il décida d'abandonner la maison qu'il occupait dans le village avec son épouse et d'en construire une nouvelle à côté.

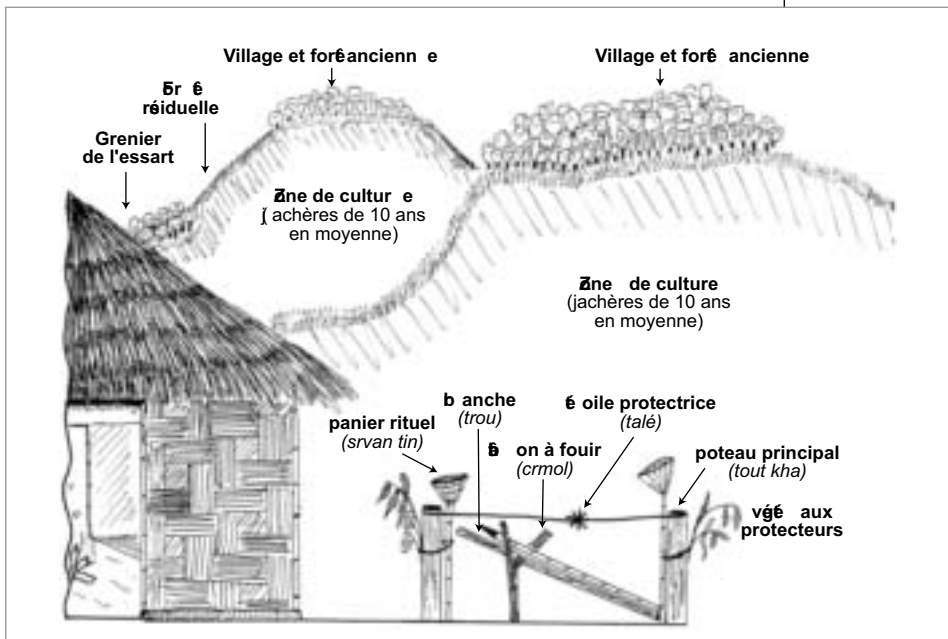
Avant la mise à feu de l'essart, une cérémonie nommée *ha* est effectuée dans la partie supérieure de l'essart pour les esprits *rôï ép*, c'est-à-dire les esprits des personnes décédées dans des accidents en dehors du village. D'après LINDELL *et al.* (1982 : 66), cette cérémonie est censée empêcher les esprits des petits animaux qui vont mourir dans l'incendie de créer des tourbillons de vent qui entraîneraient le feu vers la forêt, de l'autre côté des pare-feu préparés par les villageois. Les habitants effectuent donc un rapprochement entre les esprits de ces animaux et ceux de leurs défunts décédés accidentellement. Lorsque le feu mal maîtrisé prend trop d'ampleur, il rugit à la manière d'un monstre et peut se propager en dehors du champ avant de s'éteindre de lui-même. Si cela arrive, un autel est dressé à l'endroit où a été allumé le feu et un sacrifice sanglant *pak* – l'usager de la parcelle sacrifie dans ce cas souvent un jeune chiot – est effectué pour les esprits du feu *rôï ùrl* aussi appelés « mère du feu » *ma ùrl*. Peu après le brûlage, les maisons de l'essart sont construites. Cette activité ne peut démarrer le même jour (à l'intérieur du cycle de dix jours) que celui durant lequel a eu lieu le brûlage.

Semelles : rituels de fertilité

Les semelles et la période qui précède le début de la saison des pluies constituent des moments durant lesquels peuvent être observées de nombreuses manifestations de la vie religieuse. Les semences *smlah* sont tout d'abord transportées vers l'essart dans une hotte enveloppée d'un tissu du même type que celui utilisé pour porter les enfants. Le travail s'effectue ensuite par paires sous la direction de la femme la plus âgée de la maisonnée, nommée *ma ngo*, mère du paddy. Dès la fin du brûlage, un petit endroit *kou* situé légèrement en amont de la maison de l'essart et longeant sa partie « grenier » *hongklouang* a été délimité. C'est dans ce petit périmètre que seront effectués les rituels lors des semelles et que seront plantés les excédents de semences

(on retrouve une pratique similaire chez les Mhong Gar étudiés par Georges Condominas). Dans le *kou* est également plantée une plante nommée *ckièr* (espèce identique à celle plantée par le *lkoun* avant le début du défrichage). Le *kou* ne constitue un endroit particulier que juste après le brûlage et durant les semailles. Le riz planté ici sera récolté normalement, sans précaution ou cérémonie particulière. Avant que débutent les semailles, un adolescent est choisi comme *ma kou*, « mère du *kou* » ou « mère des semences ». Il (ou elle) utilise d'abord des feuilles d'une plante sauvage *lamnar* en les passant sur les grains afin d'en chasser les « esprits du gaspillage », le geste est nommé *ha smlah*. Cette plante est toujours utilisée dans les différents rituels liés au riz et possède une fonction de protection. Les femmes en utilisent également les feuilles, roulées et insérées dans le trou du lobe de l'oreille, lorsqu'elles quittent temporairement le village, par exemple pour se rendre au marché, alors que les semailles ne sont pas terminées.

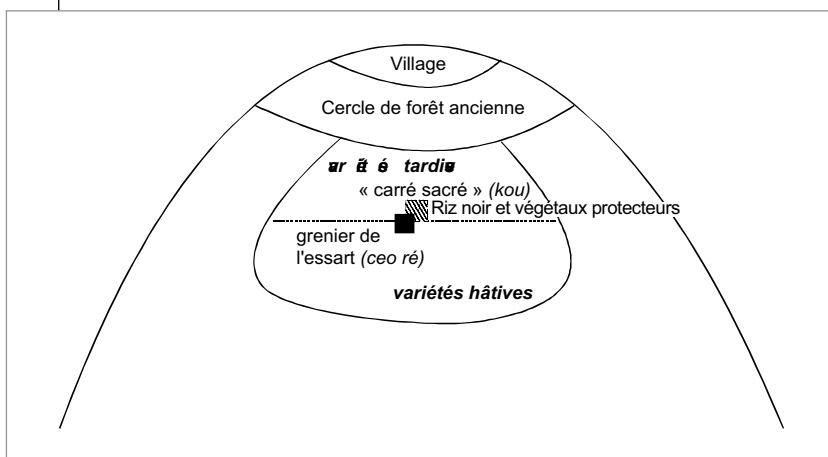
À la fin des semailles est mise en place dans le *kou* une sorte de petite barrière appelée *tlong kou* ou autel du carré sacré juste à côté de la cloison, près de la partie grenier de la maison.



Dessin 3 –
L'autel du carré sacré, *tlong kou*.

Les deux poteaux verticaux sont constitués par des morceaux de *tout kha*, une variété de bois provenant d'un arbre dont les fruits sont mûrs à la saison de la moisson. Le long de ces deux poteaux sont fixés des plants de *lamnar*, des feuilles *latranj*, herbe utilisée pour la confection des balais, et des morceaux de bambou terminés dans leur partie supérieure par un tressage en forme de panier *srvan tin*. À propos de ces deux paniers dressés verticalement, les villageois emploient l'expression *kang mou kang hos*, qui signifie littéralement « maison provisoire (légère, fragile) ; maison plaisante (jolie, attirante) ». Entre cette série d'éléments verticaux sont disposés deux morceaux de bois. Le premier est le bâton à fouir *crmol* qui a été utilisé pendant les semences. Le second est une branche d'un arbre nommé *trou*, donnant des fruits acides au moment de la moisson (ces fruits sont nommés *mak san* en langue lao). L'outil et la branche ne sont pas exactement parallèles au sol. Une de leurs extrémités repose sur le sol, l'autre est soutenue par un morceau de bois provenant d'un arbre nommé *tout riye* et donnant lui aussi des fruits rouges et acides à l'époque de la moisson. Enfin, les deux poteaux verticaux sont également reliés par une corde tressée à laquelle est suspendue une étoile de bambou ; sur celle-ci est fixé un petit morceau de bois nommé *sehong kmla*. Le premier de ces deux mots est un terme général désignant n'importe quel morceau de bois et *kmla* désigne les coins utilisés pour fendre les bûches. L'ensemble de cette construction est destinée à « plaire » à l'âme du paddy *mal ngo* et à favoriser la croissance des plants dans l'essart.

Fig. 15 –
Aménagement
de l'essart
dans les villages
khmou du district
de Nalae.



Aux différentes variétés de paddy plantées sur chaque essart s'en ajoute une autre, *ngo hieng* (riz noir), variété tardive plantée autour de la façade amont de la maison de l'essart *ceo ré* et qui n'est utilisée que lors des rituels agraires (ouverture de la moisson par la *ma ngo* et fermeture de la parcelle) ou dans le village lorsqu'une nouvelle habitation est construite. Des fleurs appelées *crvang* sont plantées avec le riz noir et jouent également un rôle important dans les rituels plus tard dans l'année. L'utilisation rituelle du riz noir est répandue dans beaucoup de villages khmou et cette variété est toujours récoltée en dernier, juste avant le déménagement vers le village. La couleur noire est associée dans la pensée khmou à la notion d'abondance et de sécurité. Damrong Tayanin indique que lorsqu'un Khmou parle d'un champ où les tiges sont très nombreuses et vigoureuses, il dit que le champ est « noir de riz ». Cette couleur est aussi celle de la corneille, un des animaux en qui s'incarnent selon les Khmou les esprits de l'essart veillant sur l'âme du riz. Le riz noir possède la faculté de « ne pas attirer » *kloc* et il constitue dès lors une bonne protection pour la maison ou durant un voyage, mais ne doit au contraire pas être utilisé lors de parties de chasse ou de pêche.

L'organisation de la parcelle, avec un cercle de riz rituel et de diverses plantes entourant le *ceo ré* – lui-même souvent construit au centre de l'essart –, semble reproduire celle de l'espace villageois où la forêt sanctuaire entoure et protège les habitations. Ce parallélisme était vraisemblablement plus net encore autrefois car les habitants avaient l'habitude de construire dans l'essart deux maisons en face l'une de l'autre. L'une servait aux enfants et aux grands-parents ainsi qu'aux visiteurs, l'autre servait de grenier et était occupée par le père et la mère de famille qui dormaient à côté des réserves de riz. Les deux maisons s'opposaient ainsi d'un point de vue fonctionnel et symbolique, comme la maison de réception *kang sala* et la maison sacrée *kang sri* à l'intérieur du village. Aujourd'hui, un seul abri est construit sur chaque parcelle.

Après la fin des semailles se déroule un rituel destiné à appeler la pluie et à favoriser la croissance des pieds de paddy. Il peut être effectué le jour suivant le rituel pour l'esprit du village, mais ce dernier peut également avoir lieu à un autre moment de l'année (par exemple juste après la fin de la moisson). Des tubes de bambous *keltong* sont frappés en cadence par les villageois pour recueillir l'âme du paddy, considérée à ce moment comme un enfant (*kon ngo* : littéralement « l'enfant riz »). Une partie des semences non utilisées est transportée par le *lkoun* dans

la maison sacrée *hntrôk* dans un tissu du même type que celui servant à envelopper les nouveau-nés. Par la suite, les habitants effectuent une série d'actions destinées à éveiller l'attention des esprits souterrains à forme de dragons aquatiques *rôï pryong* qui ont le pouvoir de provoquer la pluie.

Une procession a lieu dans le village et les essarts, plusieurs villageois frappant en cadence des gongs et des cymbales en file derrière le *lkoun*. Un tambour à forme allongée nommé *pring vang* et différentes variétés de *keltong* peuvent également être utilisés. Dans le village, les jeunes filles aspergent d'eau les joueurs de *keltong*. Parfois, deux hommes sont choisis pour jouer le rôle de *rôï youn*, littéralement de « génies sautillants ». Ils se peignent des rayures rouges et noires sur le visage, utilisent des feuilles comme cache-sexe, agrandissent leurs yeux en les soulignant à l'aide de charbon de bois, se mettent des fausses dents qui les font ressembler à des vampires et enfin s'attachent un long sexe en bois entre les jambes (Suksavang Simana, communication personnelle). Ces deux *rôï youn* passent leur temps à courir d'un endroit à l'autre et à faire des farces aux villageois en leur jetant des graines de fruits sauvages avec des petits propulseurs en bambou ou en prenant des postures suggestives près des femmes qui se sauvent en riant. Ce sont des moments joyeux durant lesquels tout le monde chahute pendant que les musiciens demandent à la pluie de tomber.

Les esprits souterrains *rôï pryong* que les hommes essayent de tirer de leur torpeur tiennent dans la cosmogonie khmou un rôle similaire aux *naga* chez les Lao. À la même période de l'année, les riziculteurs lao célèbrent la fête des fusées *boun bang fai* et demandent aux génies aquatiques – que représentent les fusées lancées dans les rizières – de venir fertiliser la terre en apportant l'eau avec eux. L'agitation à la surface de la terre a pour fonction de réveiller les *rôï pryong* mais les prières des hommes ne s'adressent pas à eux directement. En fait, les Khmou ont recours à un procédé qui ressemble fort à une ruse pour que leurs vœux soient exaucés. Sous les greniers du villages, les enfants jouent d'une sorte de harpe possédant une chambre de résonance tournée vers le sol et nommée *pring peté* (LINDELL *et al.*, 1982 : 78). Le rôle des enfants consiste toujours à attirer les esprits dont les hommes demandent l'aide tandis que les adultes ont dans les rituels un rôle inverse, celui de les chasser lorsqu'ils s'opposent aux actions des hommes ou bien les rendent malades. Le lieu choisi ici pour appeler *rôï pryong* a également une importance, puisque c'est dans les greniers de chaque maisonnée qu'est censée résider l'âme du riz. En chantant,

les enfants s'adressent aux esprits du ciel *rôï lüvang* et en même temps, la musique est destinée à faire croire aux esprits souterrains *rôï pryong* que la demande vient directement des esprits du ciel auxquels ils sont subordonnés.

Ce dernier rituel marque la fin d'une période intense d'un point de vue religieux. La saison des pluies, période que les villageois passent dans les maisons des essarts pour surveiller les plants de riz, n'est marquée par aucune cérémonie religieuse regroupant l'ensemble des habitants.

Moisson : rituels de protection

Au moment de la moisson, la mère du paddy *ma ngo* de chaque maison initie la récolte un jour favorable (c'est-à-dire après consultation du calendrier traditionnel). En général, il s'agit de la femme la plus âgée de la maisonnée. Lorsque le chef de famille est veuf, il peut donner cette fonction à sa fille aînée, ou bien tenir lui-même le rôle de *ma ngo*. La récolte est initiée de la même manière dans chaque parcelle, par le dépôt d'une offrande de nourriture en bas du champ puis par une fermeture de la parcelle durant trois jours. Durant la moisson, les membres d'une équipe de travail se répartissent en ligne perpendiculairement aux courbes de niveau, la *ma ngo* occupant la position la plus haute dans la pente et tout le monde se positionnant par rapport à elle. Durant le travail, la *ma ngo* porte des feuilles de *tchervang* passées dans les lobes des oreilles et des bracelets d'argent autour des poignets, bracelets qu'elle dépose dans la partie « grenier » (*hong klouang*) de la maison de l'essart, sur le tas de riz nouveau, à la fin de la journée de récolte. Elle doit également respecter certains interdits alimentaires durant cette période et ne peut consommer comme les autres travailleurs la viande d'animaux fraîchement abattus. Un repas consistant en viande fumée et en légumes est préparé pour elle. Lorsque le champ est situé sur une crête, deux hottes sont déposées de chaque côté du sentier principal et il est interdit de passer entre elles car il est dit que cela fait peur à l'âme du riz. Pour la même raison, il est également interdit de jouer de la musique, chanter ou parler fort durant la récolte. À la fin de la moisson, le riz noir est récolté et une partie est utilisée pour le rituel de clôture de parcelle mené par la *ma ngo* de chaque maison.

Durant la moisson, on peut observer le long du chemin entre le village et l'essart des bambous fichés dans le sol auxquels sont attachées

différentes variétés de végétaux (notamment des pieds de *tchervang* et de *lamnar*, toujours associés aux rituels pour l'âme du riz). Les végétaux relient à chaque fois deux pieds de bambou et forment ainsi une « porte » sur le côté du chemin, d'environ un mètre cinquante de haut. Chacune de ces portes est nommée *pernoujt*. Chez les Khmou *youan*, le terme est prononcé différemment (*perno*) et désigne l'unique portail décoré planté près du village à l'approche de la moisson. La différence essentielle chez les Khmou *rok* est que ces portails sont aussi nombreux que les *ma ngo*. Ce sont elles qui, lorsqu'elles vont moissonner l'essart pour la première fois, construisent un *pernoujt* pour lever l'interdit sur le riz nouveau. De plus, hormis les différentes variétés de végétaux déjà mentionnées, les *pernoujt* n'ont aucun ornement particulier, alors que sur les *perno* des Khmou *youan* sont accrochés des tissus utilisés pour porter les bébés et des petits bambous pointus sont plantés à leur pied en direction du village (LINDELL *et al.*, 1982 : 112). Malgré ces différences, la fonction reste la même : assurer le retour de l'âme du riz vers le village, l'empêcher de se disperser le long des chemins et la protéger des esprits néfastes, notamment ceux du gaspillage *rôï yap*.

Étoile protectrice *talè*,
placée à l'entrée
d'une maison.



Lors du transport de la première hotte de riz nouveau vers le village, un rituel est également effectué dans chacun des greniers villageois pour accueillir l'âme du riz. Une poule de couleur marron est sacrifiée et son sang sert à badigeonner les végétaux rituels attachés aux pilotis du grenier. Une incantation est prononcée par le père de la maisonnée au fond du grenier, devant la cloison antérieure. La plupart des populations du Laos effectuent un tel rituel et certaines décorent aussi les greniers avec des végétaux destinés à plaire à l'âme du riz.

Les concepts du surnaturel

Questions de genre, questions de nombre

Les rituels agraires dévoilent une cosmogonie cohérente, structurée par l'opposition entre ce que, faute de meilleurs termes, on nommera les « âmes » *mal* et les « esprits », ou « génies », *rôï*. La tentative pour restituer le contenu de telles catégories doit en premier lieu tenir compte du fait que la langue khmou, comme la plupart des langues d'Asie du Sud-Est, ne contient ni genre, ni nombre, ce qui suppose, comme le dit Jacques Dournes à propos de l'absence de genre dans la langue joraï, « une expérience "totale" de la classification radicalement différente de la nôtre » (DOURNES, 1972 : 11). Une traduction prend ainsi le risque de dénaturer une représentation avant même de commencer à la percevoir.

En langue khmou, l'indifférenciation est première ; le sexe ou le nombre sont des attributs secondaires, exprimés à l'aide de catégories distinctes qui peuvent également être employées comme préfixes ou comme suffixes. La notion d'être humain est rendue par *khmou* mais pour différencier l'homme de la femme, on utilise les mots *cmro* et *cmkûn*, soit seuls, soit en les ajoutant au premier terme. De même, pour les animaux, le nom d'espèce est asexué (*trak*, espèce « buffle ») ; on ajoute des suffixes – qui peuvent également être employés seuls – pour préciser le genre : *tlô* pour « un buffle », *ma* pour « une bufflesse » – et *yang* (ton haut) pour « une génisse ». Ce primat de l'indifférencié sur le

sexué s'exerce aussi sur le dénombré : le préfixe *kon* peut venir préciser que l'on désigne plusieurs entités mais il possède également le sens « d'enfant » (ou de « petit » dans le cas des animaux) de sorte que le nombre, comme le genre, est conçu comme un contenu possible de l'indifférencié. Une opposition de genre ou une opposition de nombre ne connote pas une opposition « d'essence » (le masculin et le féminin, l'unique et le multiple), elle fonctionne comme relation, comme devenir.

Dans ce contexte, les catégories *mal* et *rôï* ne sont pas exclusivement masculines ou féminines, ni unes ou multiples ; elles expriment en permanence une complémentarité des sexes d'une part (l'esprit de la maisonnée ou des ancêtres *rôï kang* est également nommé *rôï yong rôï ma*, esprit du père esprit de la mère), du principe et de ses manifestations d'autre part. Sur ce dernier point, l'exemple d'un Khmou s'exprimant dans une langue occidentale, en l'occurrence ici l'anglais, souligne clairement les imprécisions terminologiques résultant de la confrontation de deux systèmes conceptuels dans lesquels le genre et le nombre ne structurent pas de la même façon le champ lexical. Les deux passages ci-dessous sont tirés de deux ouvrages différents de Damrong Tayanin : il essaye d'y définir la notion « d'esprit des lieux » *rôï ès*.

« *The area spirits rooy ès are considered to form societies of the same kind as man's. They live in villages, have domestic animals and even soldiers. On the outskirts of such villages there is a pool of salt water pung, which the Kammu call the urinal of area spirits.* » (LINDELL *et al.*, 1982 : 80)

Les esprits du lieu *rooy ès* [rôï ès] sont considérés comme formant des sociétés du même type que le genre humain. Ils possèdent leurs propres villages, leurs propres animaux domestiques et même leurs propres soldats. A proximité de tels villages, il y a toujours une sorte de mare contenant une eau salée *pung* ; les Khmou l'appellent l'urine des esprits du lieu.

« *The place spirit rooy ès is the owner of the land, wild animals, water and trees. Before a hunter goes to hunt or to make a trap, he must make a special ceremony in order to ask permission from the spirit of the place where he intends to hunt* » (DAMRONG, 1994 : 21).

L'esprit du lieu *rooy ès* [rôï ès] est le maître du territoire, des animaux sauvages, de l'eau et des arbres. Avant de partir à la chasse ou de poser un piège, un homme doit effectuer une cérémonie afin de demander la permission à l'esprit du lieu dans lequel il veut se rendre.

Dans le premier extrait, les esprits du lieu sont clairement présentés comme des entités multiples organisées sur un modèle identique à celui des humains. Ils sont associés au sel et possèdent un territoire à proximité des trous d'eau dans lesquels les buffles aiment s'allonger. Dans le deuxième extrait cependant, l'esprit du lieu est présenté

comme « le maître » des sources, des arbres et des animaux sauvages, c'est-à-dire en fait comme un principe moteur de la vie naturelle, comme une entité insufflant la vie dans la nature. Mais il est également précisé qu'un chasseur effectue un sacrifice « à l'esprit du lieu où il veut aller chasser ». Esprit des lieux, esprits des lieux, esprit du lieu, esprits du lieu, ou même esprit-lieu et esprits-lieux, toutes ces formulations sont donc acceptables : il n'y a pas d'opposition entre la pluralité des entités nommées ou des lieux dans lesquels elles résident et l'unicité du principe général auquel elles se rattachent.

Les « âmes » *mal*

L'un des sujets de discussion les plus fréquents et les plus réguliers lors du premier repas de la journée, vers neuf heures le matin, consiste à demander à chaque personne présente les rêves qu'elle a pu éventuellement faire durant la nuit. Ces visions nocturnes sont conçues comme les manifestations d'un double, d'un second soi-même. Celui-ci est immatériel et perceptible seulement hors du champ de la conscience. Il ne s'agit pas seulement d'un « fantôme » mais d'une énergie intérieure, d'une « âme » source de la vie réelle. Les Khmou se représentent l'individu animé par l'énergie de deux âmes principales, l'une résidant dans son crâne, l'autre dans ses genoux, les deux se réunissant au niveau du plexus. Lorsqu'une cérémonie de rappel de l'âme *keui mal* est effectuée pour un individu ou pour l'ensemble des membres d'une maisonnée, un peu du sang du poulet sacrifié est apposé sur les genoux et sur les fronts des participants. Il s'agit à la fois de « rappeler » et, ou, de « fortifier » les âmes : celles-ci forment une énergie évanescence qui, en quittant un corps, peut le rendre malade, le faire dépérir ou bien causer une maladie dans un autre corps. De telles cérémonies peuvent être organisées soit pour répondre à un malheur frappant une personne ou un groupe de personnes (il s'agit alors à proprement parler d'un « rappel » des âmes), soit pour accueillir une personne étrangère à la maisonnée, ou au village (il s'agit dans ce cas d'une « fortification » des âmes et de l'établissement ou de la confirmation rituelle d'une relation d'amitié ou de parenté). En pratique, une même cérémonie peut simultanément posséder un caractère critique pour quelques participants et donner lieu chez les autres à des échanges rituels de vœux qui sont en même temps des gages d'amitié.

Cette idée d'un principe de vie essentiel, évanescent, invisible et « apparitionnel » structure les représentations du devenir individuel et collectif. Les Khmou y ont recours pour expliquer la maladie ou le bien-être, pour penser les phénomènes de naissance, de croissance et de mort. Ils appliquent la même grille conceptuelle aux animaux, aux plantes ou à certains objets et imaginent des relations entre âmes-hommes, âmes-animaux, âmes-plantes et âmes-objets. Pour qu'un être ou un objet possèdent une âme, il faut que leur soit reconnue une qualité nommée *pkoun*, c'est-à-dire un potentiel d'accroissement ou de préservation du bien-être, de la richesse et, ou, du prestige. Les animaux tués à la chasse possèdent une âme – envoyée à l'esprit de la forêt après la mise à mort –, de même que les animaux d'élevage, et particulièrement les buffles, dont le sacrifice constitue un des plus importants actes rituels et dont l'âme est envoyée vers l'esprit des

Ta Nyat
et son fils, Ta Beun,
sacrifient un jeune bufflon
pour l'esprit des ancêtres,
village de Konkoud.



ancêtres. Des objets comme les tambours de bronze *yang*, les gongs *mpang* et les cymbales *crèng*, ou encore les vieux sabres *kmong*, possèdent également du *pkoun*, donc des âmes. Leur détention est considérée comme source de bien-être, de prospérité. Ces qualités ne sont maintenues que si leurs âmes restent attachées à leur incarnation, ou à leur support matériel. Des cérémonies de rappel des âmes sont ainsi effectuées à chaque fois qu'un tambour de bronze est sorti de la forêt ancienne dans laquelle il repose à demi enterré : des fils de coton sont noués sur les figurines ornant sa partie supérieure, et le sang de l'animal sacrifié est versé au centre du tambour, là où il est frappé (LUNDSTROM et DAMRONG, 1981 b : 65-86).

Les relations entre les différentes catégories d'âmes sont clairement attestées dans tous les rituels, calendaires ou critiques, individuels ou collectifs. Certains rituels de guérison utilisent par exemple le pouvoir de vieux sabres : leur lame est passée sur le dos du malade et leur âme, leur potentiel protecteur, doit ainsi favoriser le retour des âmes du malade, donc l'arrêt de la maladie. Lors des funérailles, le son du tambour de bronze (suspendu pendant dix jours à la poutre principale de l'habitation) est censé accompagner l'une des âmes du défunt vers son nouveau lieu de résidence, le village des morts, la seconde âme allant rejoindre l'autel de l'esprit des ancêtres *rô'i kang*. Il peut également être utilisé lors des cérémonies d'appel à la pluie, juste après les semailles, pour favoriser la croissance des pieds de paddy, dont des représentations peuvent être observées sur certaines variétés de tambours de bronze. Tout comme les âmes-buffles ou les âmes-tambours, l'âme-paddy est en relation avec les âmes humaines : les cérémonies collectives de refondation de village comprennent une phase rituelle durant laquelle l'ensemble des villageois se lavent la tête avec une eau dans laquelle du riz a été mis à tremper.

L'âme du paddy *mal ngo* occupe une place centrale dans la cosmogonie khmou. Le riz constitue non seulement la base de l'alimentation mais également une monnaie d'échange grâce à laquelle peuvent être obtenus les produits qui ne sont pas fabriqués dans le village. L'équilibre économique de chaque localité et le bien-être de ses habitants reposent donc de fait sur l'abondance de cette céréale. Le riz se présente ainsi comme une richesse « en puissance » ; il lui est attribué la qualité *pkoun* et donc une « essence », une âme. La sacralisation du paddy est commune à la plupart des cultures d'Asie du Sud-Est, selon des formulations et des concepts parfois un peu différents : il semble ainsi que beaucoup de groupes considèrent qu'à la catégorie « âme »

du paddy correspond également une catégorie « divinité », un « génie » ou un « esprit » du paddy en quelque sorte. C'est le cas par exemple des Mnong Gar mais également des Tai, chez qui l'âme du riz est associée à une divinité féminine Nang Kosop intégrée dans le panthéon bouddhiste (sur les rites agraires et la conception lao de l'âme du riz, voir ARCHAIMBAULT [1973 : 219-242]). Chez les Khmou, il est difficile de parler véritablement de divinisation de l'âme du paddy. D'une part, elle n'est jamais désignée par la catégorie linguistique *rôï*; d'autre part, elle n'apparaît jamais sous une forme ou des traits particuliers au sein d'un panthéon de divinités. Cela ne veut pas dire que les Khmou ne « l'imaginent » pas et ne lui donnent pas des attributs – parfois très humains et féminins –, mais seulement que les différentes « images » à laquelle cette notion renvoie ne sont pas cristallisées et projetées en une représentation unique et stable.

L'âme du paddy est donc conçue comme « l'énergie de croissance » de celui-ci. Elle est imaginée sous la forme d'un enfant au moment des semences puis d'une femme adulte lors de la récolte. D'une manière générale, elle est associée à la féminité, mais elle renvoie également à la notion plus générale de fertilité et de complémentarité symbolique des sexes dont l'organisation du travail offre une image claire. L'homme défriche la forêt et rend la terre propre à recevoir les semences, la femme compose le paysage végétal et donne vie à l'essart. Une hotte est confectionnée par un homme mais elle est remplie (et portée) par une femme et considérée comme sa propriété. De même, si les jarres sont achetées par les hommes, ce sont les femmes qui vont les chercher dans les greniers et s'occupent de préparer la bière de riz. Lors de la construction d'une maison, l'homme construit la toiture, les cloisons, agence les différents éléments entre eux ; la femme est en charge de confectionner les panneaux végétaux utilisés pour la toiture. La notion de masculinité est liée au métal (chasse, forge, défrichage, découpage des planches, semailles au poquet), à ce qui creuse, blesse mais aussi organise et contient (vannerie, construction de maison). Inversement, la notion de féminité est liée au végétal, et particulièrement au riz, elle symbolise ce qui est contenu. Comme pour l'habitat (voir partie II, chapitre 3), la complémentarité de ces oppositions définit la notion de fertilité et assure la richesse d'une maisonnée. Par exemple, lors de la saison des pluies, il est dit dans les villages khmou *rok* que les couples dorment dans les essarts car la présence permanente à la fois du père et de la mère de la maisonnée favorise la croissance de l'âme du paddy et de son incarnation végétale.

La symbolique des rapports entre les sexes

Femme	Homme
Végétal (riz, cueillette)	Sang, Métal
Composition de l'essart	Défrichage, semailles au poquet
Contenu (transport, bière de riz)	Contenant (vannerie, jarres)
Concentration	Dispersion
<i>Kang sri</i>	<i>Kang sala</i>
basse	haute
« ronde »	« carrée »
famille restreinte	invités
fermé, protégé	ouvert, passage
Ancêtres	Alliés

L'âme du riz est également associée aux couleurs noires ou sombres. Le paddy noir est utilisé pour les rituels d'ouverture et de fermeture de parcelles et planté tout autour de la maison de l'essart ; des poulets « noirs » sont sacrifiés durant les rituels agraires. On préserve aussi la noirceur de ses cheveux – critère de beauté – en les lavant avec le liquide obtenu par décantage de l'amidon contenu dans le riz *ôm pūrl*. Il s'agit d'une énergie évanescence pouvant se disperser si certains interdits ne sont pas respectés : dans ce cas, les Khmou disent qu'il y a un risque que l'âme du riz « se vexe », se détourne des hommes *mal ngo heung*. L'âme du riz se déplace avec les grains et imprègne les différents lieux ou objets dans lesquels est placé et transformé le paddy : les greniers – celui, temporaire, de l'essart et ceux, permanents, du village –, le lieu de cuisson – la maison sacrée *kang sri* –, les contenants utilisés pour le transport – hottes – ou la cuisson – marmite. Les rituels effectués pour l'âme du riz visent donc logiquement à guider celle-ci entre des espaces clos, l'essart et les greniers (celui du champ et celui du village), à la contenir dans ces derniers en l'attirant et en la séduisant. Ils ont également pour fonction d'établir une relation positive avec les différentes catégories d'esprits *rôl* pouvant influencer la croissance ou la préservation du riz.

Les « esprits » *rôï*

Les rituels agraires permettent d'identifier trois grandes catégories d'esprits *rôï* : la première rassemble sur un même axe mais dans une logique d'opposition les divinités célestes et les divinités chtoniennes, elle constitue ce que Michel Ferlus nomme la dimension « verticale » du système religieux khmou. La deuxième contient les différents types d'esprits ancestraux qui, pour le dire rapidement, représentent la transposition dans la catégorie *rôï* des âmes des défunts. La troisième enfin constitue le point d'articulation des deux premières et forge le concept de territorialité chez les Khmou : elle rassemble les différentes formes prises par la notion « d'esprit-lieux », brièvement évoquée plus haut.

La première de ces trois grandes catégories dénote indubitablement une influence indienne prébouddhique : l'esprit du ciel se confond avec la figure d'Indra, nommée *panya in* (parfois à l'aide d'un simple pronom personnel indéfini), qui détient la puissance – l'esprit – de la foudre *rôï hntra* qu'il utilise contre les démons, les esprits de la terre *rôï peté* qui lui sont théoriquement subordonnés. Lorsque la foudre frappe une parcelle, l'explication des villageois est qu'il s'agit d'un conflit entre les esprits de la terre et celui du ciel. La foudre frappe soit un grand arbre, symbole tellurique, soit une parcelle, c'est-à-dire un morceau de terre mise à nue par le défrichage. Ce n'est que dans ce deuxième cas que des rituels particuliers (offrandes et arrêt du travail sur la parcelle les jours du « grand cycle calendaire » correspondant à l'événement) sont effectués pour permettre aux activités humaines de se poursuivre normalement. Dans le premier cas, les villageois ne se considèrent pas comme les responsables d'une situation conflictuelle inhérente au fonctionnement du monde. Les puissances de la terre s'opposent aux divinités célestes comme les démons s'opposent à Indra, mais les unes et les autres sont nécessaires et les démons, une fois maîtrisés, se révèlent indispensables à la croissance du riz puisqu'ils provoquent la pluie.

Les croyances liées aux esprits des ancêtres représentent un vieux fond austroasiatique commun au monde chinois et à l'Asie du Sud-Est péninsulaire et insulaire. Dans la cosmogonie khmou, les deux âmes d'un individu suivent chacune un chemin différent après la mort : l'une rejoint le « village des morts », l'autre intègre l'autel de l'esprit des ancêtres de chaque maisonnée *rôï kang*. Celui-ci est conçu comme la fusion de principes féminins et masculins (*rôï yong rôï ma* : esprit

des ancêtres pères et des ancêtres mères) et comme le garant de la prospérité et du bien-être d'une maisonnée. Il s'agit là cependant d'un scénario « optimum » si l'on peut dire, correspondant à un individu « normal », catégorie excluant les personnes sans descendance, les sourds, les muets, les handicapés mentaux, les nouveau-nés, les personnes décédées de mort violente et enfin celles décédées en dehors du village et dont le corps n'a pu être enterré près de ceux des autres membres de la même maisonnée. Les âmes de ces morts « anormaux » peuvent se transformer en esprits errants dont l'influence négative peut s'exercer soit sur la croissance du riz, soit sur la santé des vivants.

Ainsi, les esprits des personnes décédées par accident *rôï ép* sont-ils expulsés de l'essart avant le brûlage. De même, les esprits du gaspillage *rôï yap* sont chassés de l'essart avant le défrichage, des semences avant les semailles (*ha smlah*) et des greniers au moment de la récolte. Pour les premiers on effectue un sacrifice sanglant (poulet) alors que l'on offre plutôt aux seconds des taros et des patates douces. Dans chaque cas, le type de rituel nommé *ha* n'est que le vecteur d'une volonté d'expulsion, sans autre forme d'attente ou de demande, afin de protéger l'âme du riz de leur influence néfaste. Les « esprits-accidents » ou les « esprits-gaspillage » (*rôï ép, rôï yap*) expriment l'absurdité de situations inexplicables (un accident mortel, un nouveau-né mort avant d'avoir vraiment vécu) mais pourtant consubstantielles à la vie elle-même ou, pour dire les choses autrement, un principe de vide, de perte et de vacance contenu dans un principe de vie. Si les rituels agraires visent à protéger les récoltes de leur influence néfaste, ils n'ont pas la prétention de les faire disparaître une fois pour toutes : il s'agit en quelque sorte d'un exorcisme cyclique. La volonté de purification exprimée par le terme *ha* apparaît par contre beaucoup plus « critique » ou « totale » lorsqu'elle s'effectue à l'encontre d'esprits errants comme les esprits-sorciers *rôï ngao* (équivalent du *phi phop* des Lao) ou les esprits-anthropophages *rôï keun*, car leur identification conduit à l'expulsion de l'individu auquel ils sont attachés.

On obtient donc pour l'instant un système religieux organisé selon une double opposition : les puissances célestes (lumineuses et dominantes) *versus* les puissances chtoniennes (sombres et imparfaitement domestiquées) d'une part ; les esprits-ancêtres (protecteurs et attachés à une maisonnée) *versus* les esprits errants (néfastes et imprévisibles) d'autre part. À ces deux types d'oppositions – qui constituent également deux principes de complémentarité –, il faut en ajouter une troisième entre d'un côté l'esprit des lieux *rôï ès* et l'esprit-territoire *rôï arak*. Il

s'agit d'une opposition charnière entre les deux premières et donnant sa consistance à la notion de territoire et d'autochtonie.

L'esprit-lieux est décrit par les Khmou eux-mêmes comme le « maître de la nature » (lorsqu'ils s'expriment en langue lao, les Khmou emploient parfois l'expression *cao krong*, que l'on peut traduire par « maître » ou « propriétaire »), insufflant la vie aux animaux et aux végétaux, et auquel les hommes sont redevables lorsqu'ils prélèvent leur subsistance par la chasse, la cueillette ou l'agriculture. Il est associé à la forêt, au sel et aux zones boueuses *poung* dans lesquelles les buffles aiment s'allonger, mais également à une multitude d'endroits « particuliers » : grosses pierres en bord de chemin, trous creusés par la foudre ou l'érosion, arbres spéciaux en raison de leur forme ou de leur taille, etc. On peut le considérer comme une puissance placée du côté de la terre mais il n'occupe cependant pas la même place dans la cosmogonie khmou que le dragon souterrain car celui-ci, même s'il apporte la pluie, n'insuffle pas la vie aux êtres et n'en est pas considéré comme le « maître ».

Il me semble possible d'opposer la notion d'esprit des lieux à celle d'esprit-territoire ou esprit-terroir *rôï arak* dans la mesure où la seconde fait figure d'un esprit des lieux « domestiqué » et « ancestralisé », d'un intermédiaire entre les hommes et les puissances naturelles. Damrong Tayanin définit cette notion par l'expression « esprit du territoire et des chemins » (*spirit of country and path*). Chez toutes les populations khmou du Laos, cette expression désigne aussi un lieu particulier, un grand arbre de la famille des ficus positionné au sud du village, dans le cercle de forêt ancienne, et auprès duquel sont déposées les offrandes. Ces caractéristiques pourraient autoriser la traduction française de « sylvain », tel que ce terme est défini dans la littérature du haut Moyen Âge européen (LECOUTEUX, 1995 : 63-64).

Les offrandes effectuées pour cet esprit font partie d'un cycle rituel de plusieurs jours par lequel les villageois réalisent périodiquement une « refondation » de leur village. Ce cycle rituel est nommé *têng koug* et comprend la construction ou la rénovation de la maison commune du village, l'offrande à l'esprit du territoire et des chemins – au « sylvain » du village –, et enfin une offrande à l'esprit de l'eau *rôï ôm*, réalisée près des sources dans lesquelles les villageois vont s'approvisionner en eau potable (pour une description détaillée, voir DAMRONG TAYANIN [1994 : 21-27]). Une fois le cycle rituel terminé, le village est véritablement « rénové » et son inscription territoriale réaffirmée au sens où le contrat avec les esprits a été réactualisé.

Avec la catégorie *rôï arak*, on approche donc de l'essence de la territorialité chez les Khmou : il s'agit d'une catégorie religieuse, insérée dans un système global « d'appropriation intellectuelle de la nature », mais il s'agit également d'une catégorie politique par laquelle sont légitimés à la fois l'appropriation d'un finage par une collectivité et le lien social entre les membres de celle-ci. Cette légitimation s'effectue par un processus « d'ancestralisation » du rapport à la terre : à la catégorie *rôï arak* correspondent toujours deux noms d'ancêtres fondateurs dont les esprits sont appelés et conviés lorsque débute le rituel de refondation. L'officiant, le prêtre villageois *lkoun*, est – au moins en théorie – le descendant en ligne patrilinéaire de ces deux fondateurs.

Spécialistes du religieux et droit territorial

Les devins *mo khmou*, les médiums *mo keut* et le prêtre villageois *lkoun* constituent les trois types de spécialistes religieux au sein des villages khmou, mais seul le troisième occupe une fonction héréditaire, unique, et directement liée au droit territorial. Le terme *lkoun* semble être d'origine môn, langue dans laquelle il signifie « le grand » ou « le puissant » (Ferlus, communication personnelle). Les termes *ramang* et *remia* en sont les équivalents respectivement lawa et lamet.

Un *lkoun* est tout d'abord le garant de la fertilité du territoire sur lequel est implantée la communauté qu'il représente auprès des puissances surnaturelles, au nom de sa proximité généalogique avec les ancêtres fondateurs. L'association entre cette fonction et le principe de fertilité *yar* apparaît de façon claire dans la plupart des rituels, notamment ceux d'appel à la pluie (le *lkoun* apporte dans la maison des cérémonies collectives – qui n'est autre que sa propre *kang sri* – une poignée de semences de paddy mise dans un tissu et portée comme un enfant). Garant de la fertilité de la terre, le *lkoun* est également par extension celui de la « fertilité » de la communauté dans son ensemble, c'est-à-dire de sa croissance démographique. À Konkoud, cinq prêtres se sont succédé depuis la création du village : une femme (Ya Nyôm), deux hommes (Ta Houm et Ta Loung), puis de nouveau deux femmes (Ya Tôy et Ya Tchoy). Les villageois indiquent que lorsque cette fonction est occupée par une femme (généralement une veuve), la population du village augmente, tandis que lorsqu'elle est occupée par un homme, elle

diminue. Ainsi, entre 1965 et 1997, période durant laquelle deux femmes ont occupé cette fonction, le nombre de maisonnées est passé de 17 à 27. Il s'agit cependant d'un cas relativement exceptionnel car dans la plupart des autres villages, une telle fonction est toujours occupée par un homme.

Deuxièmement, un *lkoun* est celui par lequel la localité existe en tant que communauté rituelle à part entière et légitime son occupation d'un territoire déterminé. Il assure la relation entre la sphère des activités humaines et celle du divin, où priment les puissances chtoniennes et les ancêtres. Les premières assurent la fécondité du sol et des animaux, les seconds celle des hommes. Tout comme l'arbre-esprit symbolise la réunion de ces deux dimensions spatiale et temporelle, le *lkoun* est un relais entre le sol et les hommes, le garant et le dépositaire d'une légitimité territoriale. Son prestige réside dans sa capacité à « domestiquer » l'énergie tellurique qui assure la fécondité des animaux, des plantes et la fortune du groupe en général ; sa légitimité provient du pacte passé avec les divinités du sol par ses ancêtres, qui font « corps » avec le territoire.

« Ce que nous observons, c'est donc dans l'espace une marqueterie de cultes locaux, liés au sol, un cadastre religieux, où le chef forme l'intermédiaire entre le sol-dieu et le groupe ; dans le temps, l'association durable du groupe et du sol, fondée sur la personnalité des chefs défunts : c'est là somme toute, et sous des espèces religieuses, comme le rudiment d'un droit dynastique et d'un droit territorial » (Mus, 1933 : 375).

Comme le souligne Bernard FORMOSO (1996 : 15), les critères de l'ancéstralité (ce que Paul Mus appelle « le droit dynastique ») – le temps – et de la localité (le « droit territorial ») – l'espace – peuvent se combiner pour donner naissance au principe d'autochtonie, qui assure aux lignages fondateurs des prérogatives à la fois religieuses et politiques. C'est exactement ce à quoi on assiste dans le cas des Khmou, mais également des autres groupes môn-khmer du nord de la Péninsule, Lawa et Lamet notamment. Le *lkoun*, comme le *ramang* ou le *remia*, fixent religieusement les conditions d'exercice du droit foncier, ils stabilisent – par « apprivoisement » des divinités du sol – et organisent l'usage du sol. Il est révélateur à cet égard que dans les villages montagnards déplacés en bord de piste, et malgré la désapprobation des autorités vis-à-vis de telles pratiques, une période difficile (épidémies, mauvaises récoltes) donne souvent lieu à l'élection d'un *lkoun* – fonction officiellement disparue – et à un rituel de refondation.

Peut-on pour autant en conclure que le *lkoun* détient une maîtrise effective et directe du foncier villageois ? Si l'on s'en tient au seul exemple de ce qui est observable aujourd'hui à Konkoud, la réponse est négative. La prééminence du descendant des fondateurs du village est une affaire essentiellement rituelle. Elle se traduit concrètement par l'exercice d'un droit de ban sur les terres du village. Une fois l'emplacement annuel choisi et les parcelles délimitées, les travaux de défrichage ne peuvent débiter que lorsque le *lkoun* a effectué le rituel d'annonce aux esprits sur sa propre parcelle. Ce rôle d'initiateur reste valable durant l'ensemble du cycle annuel. Premier défricheur, le *lkoun* est également le premier à semer, à récolter et à commencer le transport du riz vers le village. La gestion effective du foncier quant à elle est du ressort de l'assemblée villageoise, qui réunit l'ensemble des hommes mariés du village. Le choix de l'emplacement collectif, la délimitation des parcelles et les prêts éventuels à certaines maisonnées manquant de terre une année donnée sont entièrement du ressort de cette assemblée. Les décisions relatives à la terre sont prises sur une base égalitaire : lors d'une réunion, pour qu'une parole fasse acte, il faut qu'elle suscite l'approbation unanime de tous les présents, c'est-à-dire qu'elle ne doit être suivie par aucune autre parole contradictoire, seulement par un « silence approbateur » (*tchmtou prom rlo njüam gke* : tout le monde/être d'accord/parole/cœur/possessif).

Certes, ce principe égalitaire semble plus ou moins marqué selon les localités et selon les époques. Les données recueillies par KUNSTADTER (1974) chez les Lawa montrent que le prêtre villageois a en charge le choix de l'emplacement annuel et la répartition des parcelles aux différentes maisonnées du village en fonction de la main-d'œuvre dont elles disposent. Il ne prend pas seul ses décisions mais possède un véritable pouvoir d'arbitrage. À Konkoud cependant, les villageois affirment que les inégalités foncières étaient plus marquées autrefois qu'aujourd'hui et qu'elles trouvaient en dernière instance leur explication non dans une fonction religieuse mais dans l'appartenance lignagère, car elles ne concernaient pas nécessairement le seul lignage du prêtre du village. En d'autres termes, si les représentations religieuses justifiaient la reconnaissance, à une lignée particulière, d'un droit éminent sur la terre, ce droit n'était pas synonyme nécessairement de pouvoir réel. La hiérarchie politique à l'intérieur du village n'était pas figée et surtout elle n'était pas directement calquée sur la hiérarchie religieuse.

Structures foncières et relations sociales : coordonnées profondes

Chapitre 5

L'appropriation de la terre s'effectue selon un double processus de divinisation et d'ancestralisation du sol qui permet l'affirmation d'une autochtonie, d'un droit foncier éminent, par les descendants des fondateurs de la localité. Reconnaître l'actualité de ce principe et s'interroger sur sa portée politique et économique suppose de comprendre comment sont codifiés les rapports sociaux à l'intérieur du village et les stratégies personnelles ou collectives qui en résultent.

Le système de parenté et l'organisation sociale

Le système social de l'ensemble des populations khmou se caractérise par une organisation lignagère, un système d'alliance unilatéral et une primauté de la résidence sur la consanguinité.

Les principes : filiation, alliance et résidence

Toutes les localités khmou *koung* sont composées de maisons *kang* appartenant à des lignages patrilinéaires et patrilocaux *klork* dont elles

sont des segments. Les lignages forment à leur tour les segments d'unités de référence plus larges, dans lesquelles la filiation est également patrilinéaire, les clans *ta*. Le terme *ta* est le même que celui utilisé par les Lamet (IZIKOWITZ, 1951 : 85) et il est également employé pour désigner les ancêtres de sexe masculin à partir de la génération des grands-parents.

Les membres de chacune de ces unités d'appartenance se considèrent comme consanguins *taï hêm* (terme désignant une relation aîné-cadet lorsque la personne désignée est du même sexe que le locuteur). Cette relation implique une entraide et une assistance réciproque en cas de besoin, notamment un apport de main-d'œuvre lors du désherbage ou de la moisson. Un homme se déplaçant dans un village éloigné sera hébergé dans une maison relevant du même clan que lui. De plus, à l'intérieur d'un même village, les prêts de parcelles aux maisons manquant de terres une année donnée s'effectuent préférentiellement à l'intérieur du même lignage. Les droits fonciers d'un chef de maison *yong kang* sur les emplacements collectifs sont répartis sur une base égalitaire entre tous ses enfants vivant dans le village (en théorie ses fils, puisque la résidence est la plupart du temps virilocale) avec une part supplémentaire pour celui restant vivre dans sa maison de naissance (souvent son fils cadet ou sa fille cadette). Si la règle permet de limiter la fragmentation des parcelles à chaque génération, celle-ci s'effectue cependant à un rythme relativement rapide, d'où la nécessité fréquente d'emprunts de terre aux maisons disposant une année donnée d'un excédent de surfaces cultivables par rapport à leur capacité de main-d'œuvre. Lorsque de tels prêts ne sont pas possibles au sein du même lignage, la maison manquant de terres dépose une requête auprès de l'assemblée villageoise, c'est-à-dire auprès des autres lignages du village.

Le système de parenté prescrit le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (fille de frère de mère), réelle ou classificatoire (tabl. 9 et fig. 16).

Dans ce système, le mariage avec une réelle fille de frère de mère représente une solution idéale mais le mariage peut avoir lieu avec n'importe quelle femme de catégorie et de génération identique. Par contre, le mariage avec une fille de sœur de père n'est pas accepté. Le terme *kemon*, employé pour désigner un fils de frère (locuteur féminin) ou un fils de frère de femme (locuteur masculin) est en quelque sorte le symétrique de celui de *ko* : il vient souligner l'impossibilité pour le jeune homme de se marier avec sa cousine croisée patrilatérale. Par

Tabl. 9 –
Système d'appellation khmou.

Groupe matrimoniaux Groupes d'âge	Lignage preneur (<i>kheuil</i>)		Lignage d'ego		Lignage donneur (<i>ém</i>)	
	Femme	Homme	Femme	Homme	Femme	Homme
Parents de parents	YA <i>ya</i>	TA <i>ta</i>	YA <i>ya</i>	TA <i>ta</i>	YA <i>ya</i>	TA <i>ta</i>
Parents		KOUNJ <i>kounj</i>	KÛN <i>kün</i>	YONG <i>yong</i>	MA <i>ma</i>	EM <i>ém</i>
Aîné	KO <i>ang</i>	YO <i>taï</i>	MOK <i>taï</i>	TAÏ <i>pré</i>	PEJ <i>nüng</i>	YO <i>ko</i>
Génération d'ego			[ego]	[EGO]		
Cadet	KO <i>ang</i>	YO <i>hèm</i>	MOK <i>hèm</i>	HEM <i>pré</i>	HEM <i>nüng</i>	YO <i>ko</i>
Enfants	CE <i>kon</i>	KHEUIL, PERHA <i>kon</i>	KON <i>am</i>	KON <i>kemon</i>	AM <i>ce</i>	KEMON <i>ce</i>
Petits-enfants	CE <i>ce</i>	CE <i>ce</i>	CE <i>ce</i>	CE <i>ce</i>	CE <i>ce</i>	CE <i>ce</i>

D'après LINDELL, SAMUELSSON et DAMRONG (1979 : 72).

contre, il n'existe pas de terme spécifique pour désigner une cousine croisée matrilatérale et, de plus, on désigne un fils de sœur (locuteur homme) ou un fils de sœur de mari (locuteur femme) par le terme *perha*, terme qui désigne également le gendre. De la même manière, une fille de frère (locuteur femme) ou une fille de frère de femme (locuteur homme) sera désignée par le terme *am*, que l'on emploie également au sens de bru. En ce sens, on peut dire que le système d'appellation « fonctionne » comme un modèle social réduit : il indique la catégorie de conjointe possible et il reproduit le cadre conceptuel dans lequel se déroulent les relations sociales. Les enfants sont socialisés par le biais du système d'appellation, car les jeunes parents se mettent à nommer leurs consanguins par les termes qui seront ensuite employés par leurs enfants.

La prescription du mariage avec la cousine croisée matrilatérale donne naissance à ce que l'on appelle un « système d'échange asymétrique » (LÉVI-STRAUSS, 1949) : il n'y a pas échange direct ou indirect de femmes

entre deux unités exogames mais circulation unilatérale, ce qui suppose, pour que le système puisse fonctionner, un nombre minimum de trois unités d'échange : l'unité A donne des femmes à l'unité B et en reçoit de C ; chacune de ces unités étant ainsi théoriquement à la fois en position de donner et de recevoir vis-à-vis des deux autres. Ces trois

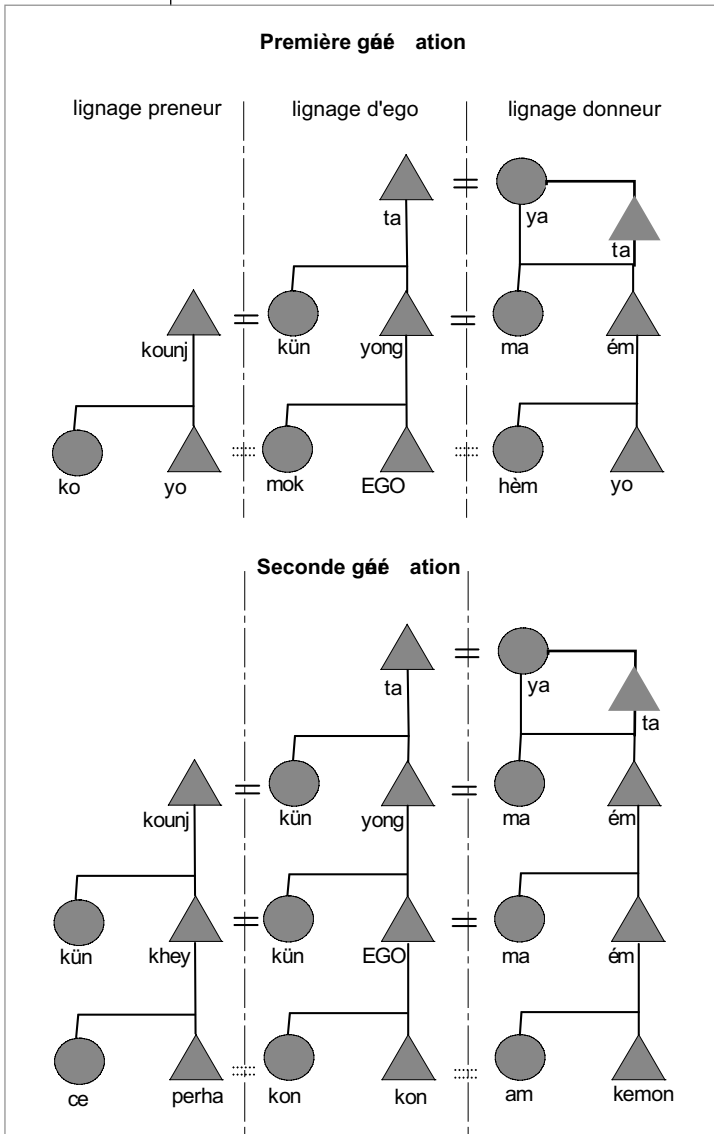


Fig. 16 – Schéma de parenté et système d'appellation khmou.

unités d'alliance sont composées chacune d'un ou plusieurs lignages et relèvent en théorie de trois clans différents. Idéalement, ces clans doivent posséder des emblèmes relevant de trois catégories distinctes d'animaux (les matériaux ethnographiques concernant la société khmou indiquent la présence d'une vingtaine de clans différents se répartissant en quatre catégories : les quadrupèdes, les végétaux, les reptiles et les oiseaux).

L'environnement social d'un individu khmou se trouve de ce fait structuré, du point de vue de la parenté, par une triple distinction : les membres de sa propre unité d'alliance (*taï hèm*), les membres du groupe « preneur » *kheui* (terme lao désignant les preneurs dans leur ensemble), c'est-à-dire ceux prenant femme au sein de son propre groupe (par exemple et typiquement le mari de la sœur de son père, *kounj*), et ceux du groupe « donneur » *ém* (c'est-à-dire ceux du groupe auquel appartient le frère de sa mère).

Dans un tel système, le sens de l'alliance ne peut jamais s'inverser : un homme se mariera *a priori* dans le même groupe que celui dans lequel s'était marié son père, mais il est impossible que ce groupe « donneur » devienne un groupe « preneur ». Un mariage donne lieu soit à la perpétuation d'une ancienne alliance entre deux unités *ém/kheui*, soit à l'établissement d'une nouvelle alliance : on parle ainsi d'un système plus ou moins ouvert en fonction du pourcentage d'alliances nouvelles. Certains mécanismes tendent à perpétuer les liens d'alliance déjà existants (lévirat, sororat ou encore obligation pour un jeune homme voulant se marier en dehors de son environnement social, soit par choix personnel, soit parce qu'il n'y a aucune conjointe possible dans sa localité, de demander au frère de sa mère *ém* de l'autoriser à agir ainsi), d'autres à « ouvrir » le système (les mariages parallèles sont découragés : plusieurs frères ne se marieront pas avec les femmes d'une même maison).

Il peut donc y avoir élargissement et superposition des cycles d'alliance, la seule règle au niveau global étant l'interdiction de prendre femme premièrement au sein de son propre groupe d'alliance et deuxièmement dans un groupe d'alliance vis-à-vis duquel celui d'égo se trouve déjà en position de « donneur ». La représentation schématique du système d'alliance selon un modèle à trois unités échangeant les femmes en cercle doit donc être conçue comme un modèle établi pour un système social à la manière d'une coupe géologique pour un relief : le fonctionnement réel du système n'implique pas seulement trois unités d'alliance entre lesquelles les femmes circulent en sens unique, mais un nombre

en théorie indéfini d'unités liées entre elles par des cycles de longueur différente se superposant les uns aux autres tout en respectant le principe général d'asymétrie.

À ces deux premières caractéristiques (filiation segmentaire et alliance asymétrique), il faut ajouter la primauté du principe de résidence sur celui de consanguinité dans les dynamiques de filiation. Au niveau du clan, la filiation est patrilinéaire en théorie, mais en fait elle dépend avant tout du lieu de résidence, de la maison dans laquelle vit l'individu. Ainsi, lorsqu'un homme s'installe définitivement dans la maison des parents de sa femme après le mariage, il adopte leur identité clanique. De même, le clan auquel appartient un enfant est en théorie celui de son père, mais il dépend avant tout de la maison dans laquelle il a été élevé.

Le même principe s'observe au niveau du lignage puisqu'une maison quittant son village d'origine quitte en même temps son lignage pour en intégrer un nouveau dans son village d'accueil. Une fois le rituel d'accueil effectué, les membres de cette maison sont considérés comme des consanguins par ceux du lignage d'accueil. Au niveau de la maison, le même principe prévaut : les Khmou ne possèdent pas de terme équivalent à celui de « famille » ; ils parlent seulement des « gens d'une maison » *kon kang*. Ici, c'est bien la vie commune dans une même maison qui « crée » la consanguinité, plus que les liens réels de parenté. Un conte entendu dans les villages khmou d'Oudomxay illustre clairement cette idée : en cas de naissance de jumeaux de sexe opposé, il est dit que les deux enfants doivent être élevés dans des maisons différentes. Si, une fois atteint l'âge adulte, le hasard veut que ces deux enfants se retrouvent, s'aiment et désirent se marier, non seulement rien ne s'y oppose, mais de plus cela est considéré comme un événement particulièrement heureux et il est dit que leur maison sera particulièrement fertile. IZIKOWITZ (1951 : 109) rapporte une histoire presque identique à propos des Tai-Dam du nord-est du Laos.

La primauté de la résidence sur la consanguinité indique que les différentes catégories d'appartenance (maison, lignage, clan) sont conçues comme des catégories « localisées », c'est-à-dire pertinentes à l'échelle d'un village ou d'un groupe de villages. En conséquence, les maisons, les lignages et les clans constituent moins des entités stables et homogènes que des « nœuds » autour desquels s'articulent les processus de segmentation et d'intégration. Une maison peut quitter son lignage d'origine soit pour en fonder un nouveau (segmentation), soit pour intégrer un autre lignage (fusion). Ces dynamiques sont facilitées par

la faible profondeur généalogique du système d'appellation khmou, dans lequel les mêmes termes (*ya* pour les femmes, *ta* pour les hommes) servent à désigner les ascendants d'ego à partir de la génération de ses grands-parents. Comme le remarquent Kristina LINDELL *et al.* (1979 : 65), cette caractéristique autorise la segmentation des lignages et, en même temps, empêche de démontrer que ce processus a bien lieu. Le même principe qui permet de se désolidariser des membres de son lignage peut également être utilisé pour occulter le caractère récent d'une intégration.

Cycles familiaux et développement des maisons à Konkoud

Les habitants de Konkoud se répartissent en 27 maisons, qui constituent autant d'unités économiques, de foyers. Ces 27 maisons se répartissent en six patrilignages, qui portent le nom du membre le plus âgé issu de la maison fondatrice du lignage *yong klork*, le « père » du lignage (tabl. 10). Ces six lignages relèvent à leur tour de trois clans différents : le clan du drongo (oiseau de la famille des dricuridés) *sim om* ; celui de la fougère *tava* et celui de l'aigle *klang*. Chaque village khmou (mais ceci est vrai également pour les Lamet) se constitue autour d'un groupe de maisons relevant d'au moins trois clans différents et ayant théoriquement chacun un emblème d'une espèce distincte (quadrupèdes, oiseaux et reptiles par exemple). Dans le cas de Konkoud, le village s'est constitué à l'origine autour d'un groupe de maisons appartenant respectivement aux clans *sim om* (drongo), *klang* (aigle) et *tava* (fougère). Si la logique générale du système est respectée, le degré de segmentation au sein des clans portant des noms d'oiseaux conduit concrètement à considérer que leur différence est du même ordre qu'avec un clan portant un nom de végétal ou de quadrupède.

Les lignages A et B forment des unités d'alliance, de même que les lignages E et F. Les lignages A et B sont issus à l'origine du même segment, qui a éclaté en deux « branches » parallèles il y a une vingtaine d'années. La segmentation a coïncidé avec une scission temporaire du village, le nouveau segment, celui de Ta Môm, partant s'installer à une dizaine de minutes de marche vers le nord, avant finalement de revenir sur le site originel. Cette scission avortée serait, selon certains habitants, à l'origine du nom *kon koud* (« l'enfant rentre/revient ») donné ensuite

au village. Le second cas (lignage E et F) semble plus surprenant dans la mesure où ces deux lignages n'appartiennent pas au même clan. En fait, il s'agit d'un ensemble de maisons s'étant déplacées ensemble ou à peu de temps d'intervalle depuis le village de Kanha et ayant intégré celui de Konkoud (la disposition des maisons – à la périphérie du cercle originel – relevant de ces deux lignages indique qu'aucun de ces deux lignages n'était représenté au moment de la fondation du village).

IZIKOWITZ (1951 : 86) avait relevé un cas similaire dans le village lamet de Mok Ala Pang Hai, où trois lignages appartenant à trois clans différents formaient pourtant une unité d'alliance. L'un de ces lignages appartenait au même clan qu'un des autres lignages présents dans le village, un peu comme dans le cas de Konkoud pour les lignages E et A/B. Izikowitz pensait au départ qu'il s'agissait d'un même clan s'étant scindé en deux sous-groupes, mais il comprit finalement qu'une immigration était à l'origine de cette situation. Trois groupes de maisons formant trois lignages distincts et relevant également de trois clans différents s'étaient déplacés depuis un village khmou et avaient intégré le village lamet (Lamet et Khmou ont en commun la majorité de leurs noms de clans) où ils formaient une unité d'alliance.

Dans le cas de Konkoud, la situation semble relativement similaire, à la différence que les lignages « immigrants » E et F ont en commun avec les autres habitants leur identité khmou et viennent de Ban Kanha, c'est-à-dire le village à partir duquel Konkoud fut fondé. Il semble donc qu'il y ait eu au moins deux « vagues » d'immigration depuis Kanha, la première ayant entraîné la fondation du village, la seconde ayant vu un ensemble de maisons se joindre à celles déjà installées sur place.

Inversement, on observe aussi l'intégration de maisonnées isolées au sein de lignages déjà constitués : c'est le cas notamment des maisonnées XIV (Ta Khit) et XVII (Ta Houang), intégrées respectivement aux lignages A et E. Les parents de Ta Houang sont originaires de Kanha et son père a résidé de façon définitive dans la maison de sa femme après son mariage. Il a donc intégré le lignage de celle-ci, à savoir le lignage nommé ici F, clan *sim ôm*. Ta Houang a pris pour femme une fille de Ta Seung (maison III) et leur premier enfant est d'ailleurs né dans la maison de celui-ci (résidence uxorilocale les premières années suivant le mariage). Il s'est ensuite désolidarisé de son lignage d'origine (qui n'était que le lignage « adoptif » de son père) pour intégrer le lignage E en raison de mauvaises relations avec certains membres du lignage F. Pour Ta Khit, de mauvaises relations avec certains membres du lignage B semblent également être à l'origine de son intégration au sein du lignage A.

Tabl. 10 – Composition
des lignages à Konkoud.

Lignage (nom <i>yong klork</i>)	Clan	Maison (nom <i>yong kang</i>)
A (Môm)	<i>sim om</i>	VII (Môm) ; XII (Tchoï) ; XXI (Khouan) ; XXVI (Plao) ; IV (Lou) ; XIV (Khit)
B (Keut)	<i>sim om</i>	XXII (Keut) ; V (Dèn) ; XXV (Koui) ; VIII (Mèò)
C (Long)	<i>tava</i>	XVIII (Long) ; III (Seung) ; XXIV (Rot)
D (Sang)	<i>klang</i>	XXIII (Sang) ; XIX (Lin) ; XIII (Kring) ; XX (Koum) ; II (Müang)
E (Njat)	<i>klang</i>	IX (Njat) ; X (Kouang) ; XVI (Seup) ; I (Oúi) ; XV (Yem) ; XVII (Houang)
F (Deng)	<i>sim om</i>	XI (Deng) ; XXVII (Kin) ; VI (Kham)

Note : Les maisons sont désignées par le nom de leur membre masculin le plus âgé *yong kang*. Le premier nom de chaque liste est celui du *yong klork*. Les noms sont normalement toujours précédés par l'appellation *ta* pour les hommes, *ya* pour les femmes (sauf lorsque celles-ci ne sont pas mariées ou n'ont pas d'enfants). Les numéros de maisons renvoient au tableau général (en annexe) et à la carte du village.

La lecture du tableau détaillé de la composition des maisons (cf. annexe 3) souligne que la moyenne des habitants par maison (6,1 personnes) est comparable à celle que l'on observe dans les autres villages de la rive gauche (*tmoi rok et lü*) de la Nam Tha alors que dans les villages de la rive droite, lamet ou khmou youan, le nombre d'habitants par maison est plus faible. Il montre également que dans le village de Konkoud, dix maisons se situent au dessus de la moyenne, treize en deçà et quatre juste dans la moyenne (tabl. 11).

Population moyenne par maison	
Montagnards	
Khmou	6,1
Lamet	5,3
Total 1	5,5
Riverains	
Tai	5,5
Khmou	5,2
Mixtes	5,8
Total 2	5,5

Tabl. 11 –
Population moyenne
par maison
dans le district
de Nalae.

Source enquête IRAP, 1996

Les maisons comptant un nombre d'habitants supérieur à la moyenne rassemblent en général plusieurs générations d'une même famille élargie.

C'est le cas par exemple de la maison III où Ta Seung vit avec sa femme, sa mère et ses six enfants. L'une de ses filles a eu un enfant sans être mariée, une autre est partie vivre avec le frère cadet de Ta Seung, dans la plaine de Luangnamtha. Ta Seung est le dernier fils de Ya In : celle-ci, veuve depuis dix ans, se rend utile en surveillant les enfants, en pilant le riz ou en entretenant le feu. Les veuves sont généralement prises en charge par un de leurs fils – pas nécessairement le cadet – (maisons II, III, IV, VIII, XVI, XVII, XXIII) ou par leur fille cadette si celle-ci n'est pas encore mariée (maisons V, XXVI). Dans certains cas, une veuve peut également être prise en charge par le fils de la sœur de son mari (maisons XIX et XXV) même si celui-ci n'a pas épousé sa fille. Des veuves peuvent également se regrouper au sein d'un même foyer, comme dans le cas de la maison XVII, où les deux femmes sont sœurs. La maison XXIII offre un exemple assez typique d'une famille étendue : la mère Ya Hon habite avec ses deux fils, Sang et Si, et sa fille Nang Noi. Son fils aîné est parti vivre dans la plaine de Namtha et ses deux sœurs résident aujourd'hui dans le village de Kanha où elles se sont mariées. Sang et sa sœur Nang Noi sont tous les deux mariés et vivent dans la même maison avec leurs conjoints et leurs enfants (quatre au total), bien que cette situation soit provisoire dans le cas de Nang Noi, car Meun, son mari, va bientôt construire sa propre maison. Le plus jeune fils de Ya Hon, Si, n'est pas marié mais à 18 ans il participe depuis longtemps comme un adulte aux différents travaux agricoles. Cette situation est extrêmement favorable car le rapport actifs/inactifs est très bon (Ya Hon est encore vive et peut travailler dans les essarts) : il permet de défricher une grande parcelle sans avoir besoin de faire appel trop fréquemment à de la main-d'œuvre extérieure à la maison.

À partir de ce cas idéal, qui constitue en quelque sorte l'apogée du développement démographique d'une maison, on observe que le nombre de personnes a tendance à se réduire, notamment lorsque l'un des jeunes couples fonde son propre foyer.

C'est le cas de la maison de Ta Tchoï, qui comptait dix personnes lors de ma première visite mais seulement cinq deux ans plus tard, car l'un des gendres du vieil homme avait construit sa propre habitation. Membre du lignage A, Ta Tchoï est l'homme le plus âgé du village (il dit lui-même avoir 80 ans) et il est également l'un des anciens les plus respectés, bien qu'il n'ait plus beaucoup d'influence lors des réunions villageoises car sa mémoire et sa capacité d'élocution se sont considérablement réduites depuis quelques années. Ta Tchoï est parti plusieurs années en Birmanie et au Siam à la fin de son adolescence et en a ramené plusieurs biens de prestige, notamment des buffles et des gongs métalliques. Il effectue les petits rituels domestiques en cas de maladie au sein des maisons de son lignage et il peut

également en cas de nécessité remplacer le *lkoun* dans certains rituels agraires. Il vit avec sa deuxième femme, de 28 ans sa cadette, ses deux filles et son fils cadet. Ses deux premiers fils sont militaires et vivent l'un à Luangnamtha, l'autre à Huoixai. Son fils cadet, Ta Doua, est marié à une femme originaire du village de Kanha. L'une de ses filles s'est mariée avec celui qui était, lors de mon premier passage, responsable administratif du village, Ta You, dont la mère est également originaire de Kanha et est venue vivre à Konkoud après son mariage. You et sa femme vivaient, lors de mon premier séjour dans le village, dans la maison de Ta Tchoï, avec leurs deux enfants, de sorte que le nombre total d'habitants au sein de la maison s'élevait à 10. Après trois années passées dans la maison de son beau-père, You a construit sa propre habitation dans la partie supérieure du village et la maison de Ta Tchoï ne compte plus aujourd'hui que cinq membres. Les autres exemples de maisons comptant plus de membres que la moyenne indiquent des situations relativement similaires : soit l'un des fils, souvent le cadet, s'est marié et continue de vivre avec ses parents, soit un gendre habite dans la maison de ses beaux-parents, soit ces deux types de couples cohabitent au sein de la même maison. Certaines maisons de ce type comptent également soit une femme adulte ayant eu des enfants hors mariage, soit une veuve sœur de mère, soit encore la veuve du frère de la mère.

Les maisons comptant moins d'habitants que la moyenne villageoise peuvent être regroupées en deux catégories. Il s'agit soit de jeunes couples et de leurs enfants en bas âge (maisons XIII, XIV, XVIII), soit de maisons « en déclin ».

Ce déclin peut être provisoire, par exemple lorsqu'un jeune couple partage la maison avec les parents du garçon (maison VII) ou de la jeune femme (maison XXI) et n'a pas encore eu d'enfants, ou lorsqu'un fils cadet non marié reste seul avec ses parents (maison IV), ou bien encore lorsque l'un des parents est décédé et que les enfants ne sont pas encore en âge de se marier (maison XXIV). Il s'agit dans tous ces cas de déclin « provisoire » dans la mesure où la maison est appelée de nouveau à se développer si tous ses membres restent en bonne santé et emmènent leur conjoint vivre avec eux. Dans d'autres cas, il s'agit d'un déclin définitif et la maison semble prête à disparaître : il s'agit en général de familles touchées par la maladie ou les accidents. Les maisons de ce type sont particulièrement nombreuses à Konkoud. La maison XV représente un cas assez typique : Ta Yeum, 21 ans, et sa sœur, Nang Hak, 30 ans, sont orphelins depuis six ans. Leur mère s'est mariée à Ban Kanha, village dans lequel ils sont nés tous les deux. Leur père décéda et leur mère revint à Konkoud avec eux, où elle mourut quelques années après son retour. Nang Hak, célibataire, a deux enfants que leur père n'a pas reconnus. Ta Yeum avoue ne pas avoir les moyens financiers nécessaires à son mariage et devra soit vivre dans la maison de son futur beau-père, soit quitter temporairement le village pour espérer gagner un peu d'argent dans la vallée, avec la possibilité

éventuellement de se marier à moindre coût dans son nouveau lieu de vie. Dans les deux cas, il est probable que Nang Hak restera seule avec ses deux enfants. Les maisons XXV et XXVI sont, elles, formées d'une veuve et de son fils ou de sa fille cadette. Dans le second cas, la fille de Nang Plao, Nang Tchoï, est handicapée par une chute dans son enfance et ne peut se servir que d'un seul de ses bras.

La composition des maisons en 1997 à Konkoud montre donc l'existence d'un cycle durant lequel une maison accroît progressivement le nombre de ses membres avant de se fragmenter en plusieurs unités. À l'issue d'une période durant laquelle l'habitat peut être uxori-local, ou successivement uxori-local puis viri-local, un jeune couple fonde en général son propre foyer. Il s'agit généralement d'une maison d'architecture traditionnelle, souvent construite à proximité de l'habitation des parents du jeune homme. Le changement de résidence s'accompagne en général du défrichage d'un essart distinct de celui des autres membres de la maison d'origine. Lorsque après plusieurs années, le jeune couple a fini la préparation des différents matériaux et a effectué un sacrifice pour l'esprit des ancêtres, il peut construire une seconde maison, plus vaste et celle-là souvent sur pilotis. Cette deuxième étape s'apparente à un phénomène de segmentation et coïncide avec l'établissement d'un autel pour l'esprit des ancêtres distinct de celui de la maison d'origine. C'est seulement à ce moment que la première maison construite par le jeune couple commence à être considérée comme une nouvelle *kang sri*, par opposition à la seconde, plus vaste mais construite seulement après plusieurs années. La *kang sala* ne constitue pas la résidence à terme du jeune couple (bien que dans le contexte actuel, cela soit de plus en plus le cas car le modèle d'habitat unique sur hauts pilotis se généralise), elle représente seulement l'achèvement d'un statut qu'un sacrifice de buffle devant la *kang sri* (symbolisé par l'érection d'un poteau de sacrifice *ntroual* sur la façade amont, en face de l'autel pour l'esprit des ancêtres) est venu valider socialement.

Le nombre de personnes dans la maison s'accroît à travers le mariage des filles dans un premier temps, puis des fils si ceux-ci reviennent un moment dans leur foyer d'origine avec leur épouse. D'autres personnes, notamment des veuves, sœurs de mère ou femmes de frère de mère, peuvent rejoindre le groupe familial qui est à ce moment-là à son apogée et rassemble plusieurs familles biologiques sous un même toit. Il diminue ensuite progressivement lorsque les enfants construisent leur propre maison. Dans la situation idéale, un des enfants, souvent le fils ou la fille cadette, reste avec les parents et la maison peut de nouveau se

La femme et les filles de Ta Seung
pilent le riz, village de Konkoud.



développer à la seconde génération. En pratique, toutes les maisons ne peuvent se maintenir au cours de ce cycle où alternent croissance et déclin du nombre d'habitants. La principale raison semble devoir être recherchée dans l'espérance de vie plus faible chez les hommes. Konkoud compte un nombre important de veuves, dix au total, dont deux ont perdu leur mari avant quarante ans et trois autres entre quarante et cinquante ans. Malgré la solidarité entre enfants et mère, neveux et tantes (femmes de frère de mère) et entre frères et sœurs, certaines veuves continuent d'habiter dans la même maison et doivent subvenir en partie elles-mêmes à leurs besoins. Dans ce contexte, les mécanismes d'entraide fonctionnent, mais le principe de réciprocité ne peut pas toujours être respecté. Les veuves ont alors, lorsqu'elles ont plusieurs enfants en bas âge, du mal à cultiver une parcelle dont la superficie correspond à leurs besoins réels. Cette situation peut également favoriser le départ du village des jeunes hommes issus de ce type de maison et accroître les risques, en cas d'exil définitif, de voir le foyer disparaître.

Les principes de l'économie villageoise khmou

Richesses, don, prestige

Dans les villages khmou du district de Nalae, comme dans la plupart des villages montagnards de la région, la différenciation économique « visible » est très faible. Tout d'abord parce que chacun des villageois est un agriculteur au même titre que les autres et qu'il n'existe pas de spécialistes (commerçants, forgerons, maquignons) à part entière. Ensuite parce que la plupart de nos critères matériels ne permettent pas à coup sûr d'identifier des personnes visiblement plus « riches » que d'autres : les maisons (rituelles ou de réception) sont toutes construites sur les deux mêmes modèles et, à quelques détails près, avec les mêmes matériaux et une égale qualité de finition ; quant aux costumes, ils ne constituent pas non plus des repères particulièrement évidents pour identifier une différenciation de statut entre les habitants. Troisièmement, parce que les « vraies richesses » pour les Khmou sont toujours cachées, et occupent un emplacement extérieur au cercle des habitations : le paddy vient des essarts et est entreposé dans les greniers, tout comme les jarres, les gongs et les cymbales. Les tambours de bronze sont enterrés dans le cercle de forêt ancienne. Les buffles, eux, sont toujours laissés en liberté dans les forêts du finage villageois. Enfin, et surtout, parce que l'ostentation, l'utilisation des biens considérés comme des « richesses » est toujours très limitée dans le temps et très codifiée.

Certes, l'industrialisation de la Thaïlande et de la Chine, l'ouverture économique dans le cadre régional de l'Asean (Association of Southeast Asian Nations, créée en 1967 ; le Laos intègre l'Asean en 1997), l'amélioration des réseaux de transport et notamment l'introduction des pirogues à moteur ont facilité au cours des trente dernières années la diffusion de biens manufacturés produits à grande échelle dans les plaines de Thaïlande, de Chine ou du Vietnam : tôles ondulées ou, pour les plus riches, plaques de fibrociment pour la toiture des maisons ; horloges musicales déclinant un air différent à chaque heure, radio portatives, montres à quartz, lampes à pétrole ou encore vêtements de confection thaï (jeans, chemises, claquettes, tee-shirts) similaires à ceux que l'on trouve en Occident. Néanmoins, malgré cette ouverture de l'économie

villageoise aux réseaux marchands régionaux, la différenciation économique n'est pas véritablement plus « visible » aujourd'hui, car beaucoup de biens produits en série rapportés dans le village sont diffusés à une échelle suffisamment importante pour cesser d'être des critères pertinents. Il s'agit d'un mode ostentatoire plus accessible que par le passé pour un plus grand nombre de personnes, mais il ne correspond pas exactement à l'idée de richesse ou plutôt il n'en n'épuise pas la substance, la définition, dans la mentalité khmou.

Avec le perfectionnement des techniques de navigation depuis le début des années 1990, le commerce et le transport fluvial se sont considérablement développés.

Outre les gros bateaux de marchandises et les pirogues traditionnelles, on trouve aussi désormais des hors-bords dans tous les ports majeurs de la vallée du Mékong, comme ici à Pakbeng.



Pour désigner des personnes ou des maisons « riches », les Khmou emploient l'adjectif *rmang*. Ce terme ne désigne pas seulement une richesse matérielle ou, si l'on préfère, un confort économique ; il implique également un statut supérieur et une certaine densité sociale et religieuse de l'objet symbolisant la richesse. Paddy, buffles, gongs, tambours de bronze, tous ces biens constituent des richesses parce que, selon la cosmogonie khmou, ils ont en commun de posséder la qualité *pkoun*, une capacité à faire croître le prestige de celui qui les possède et les utilise selon le code approprié. Ces types de biens ne sont utilisés que dans des circonstances très particulières marquant des moments importants de la vie sociale : rituels agraires ou funéraires, mariages (les buffles peuvent constituer une partie de la prestation matrimoniale versée par le lignage « preneur ») ou construction d'une nouvelle habitation (et donc édification d'un nouvel autel pour l'esprit des ancêtres). La différenciation économique ne porte donc pas à proprement parler sur l'accumulation de richesses mais sur l'obtention de prestige et de renommée.

Le bétail et les instruments de musique font partie d'un même complexe économique reposant, selon l'analogie proposée par Luc De HEUSCH (1971), sur une idéologie similaire à celle du potlach. La richesse est redistribuée, dans un cadre cérémoniel, soit concrètement (sacrifice, prestations matrimoniales) soit symboliquement, par exemple lorsque le tambour de bronze, enduit du sang de l'animal sacrifié, est « donné à jouer » durant des funérailles, la construction d'une maison ou un rituel agraire. Cependant, le don véritable consiste ici, à la différence des Amérindiens du Nord-Ouest, principalement en un festin, car les autres biens de prestige ne sont pas donnés au sens strict, ils sont conservés par le lignage auquel ils appartiennent. Les instruments de musique métalliques représentent, par opposition au bétail, des biens sur lesquels la propriété est autant lignagère que liée à une seule maison. N'importe quel membre du lignage auquel appartient le possesseur de tels objets peut lui demander de les utiliser.

Ces formes particulières de richesse permettent, par intermédiation avec le surnaturel, d'assurer ou d'accroître la prospérité d'une maison à travers l'organisation de rituels « calendaires » ou bien de la rétablir (les Khmou disent *təng*, réparer, consolider, construire) à l'occasion de rites « critiques ». D'un point de vue plus politique, de tels rituels sont également des moments où les membres d'une maison ou d'un lignage essaient soit de « tenir leur rang » (les rituels funéraires par exemple sont plus longs pour les personnes ayant accumulé beaucoup de

prestige au cours de leur existence), soit de l'améliorer en faisant des dons. En effet, si un sacrifice est conçu comme un don d'une partie de soi-même (seuls les animaux d'élevage sont sacrifiés) pour obtenir en retour une meilleure estime de la part d'autrui, il s'agit également d'une dette que l'on honore vis-à-vis de ses ancêtres dont on a hérité son statut, et vis-à-vis desquels on se trouve perpétuellement en position de débiteur.

À la différence des objets modernes et de la richesse « visible » qu'ils peuvent procurer, les biens de prestige sont les supports matériels d'une richesse qui est socialement médiatisée, sous la forme d'un don du sacrifiant à l'ensemble de la communauté. La médiation sociale, ou dans le cas des tambours, gongs ou sabres, la densité religieuse de « l'objet signe », constitue un aspect essentiel de la légitimation du statut, indépendamment de la position au sein de l'organigramme coutumier ou de ceux mis en place par l'État lao. Ainsi, IZIKOWITZ (1951 : 113) notait dans les années trente que lorsqu'un prêtre villageois voulait, en plus de son statut de spécialiste du religieux, acquérir un réel pouvoir politique, il devait justifier du prestige nécessaire, faute de quoi, malgré son rôle central d'un point de vue religieux, il n'était pas obéi. Le même principe est encore actif dans le contexte contemporain : un homme peut accéder à des échelons élevés de l'organigramme mis en place après 1975 sans nécessairement avoir acquis beaucoup de prestige mais, d'un point de vue local, il devra en acquérir pour maintenir sa légitimité, pour que sa parole ait un poids.

Tel fut le cas par exemple du jeune responsable administratif (*naïban*) de Konkoud, Ta You, qui avait été élu à ce poste parce qu'il était l'un des jeunes hommes maîtrisant le mieux la langue lao. Ta You est issu du lignage de Ta Sang (D), constitué il y a deux générations autour de maisons venues de Ban Kanha. Il s'est marié avec la fille de l'un des hommes les plus influents du village, le vieux Ta Tchoï, dans la maison duquel il est resté en service temporaire pendant presque deux années. En 1995, il a construit sa propre maison mais deux ans plus tard, en 1997, il n'avait pas encore été en mesure d'accompagner la construction de cette nouvelle habitation du sacrifice de buffle approprié. Son prestige était en train de décroître et ses discours ouvertement « progressistes » rendaient les villageois méfiants à son égard. Fin 1997, lors des nouvelles élections villageoises, You ne fut pas réélu et ce fut son adjoint qui prit sa place. Bien que You dise qu'il ne voulait de toute façon plus occuper cette fonction parce que cela lui prenait trop de temps, cet exemple souligne surtout le fait qu'une conception de la

richesse et du prestige centrée sur le don reste encore le moteur essentiel des dynamiques de différenciation et de légitimation du pouvoir à l'échelle locale.

Acquisition et circulation des richesses

L'économie villageoise khmou apparaît donc structurée autour de la notion de prestige, liée à celle de don cérémoniel. L'obtention de prestige suppose l'acquisition d'objets ou de bétail et l'organisation de sacrifices durant lesquels une partie de ces richesses est dilapidée (une sorte de « ruine » matérielle partielle), une autre partie exhibée et donnée à voir, jouer ou toucher. Ces principes ont deux corollaires : d'une part, ils structurent aussi le champ des relations matrimoniales (les « donneurs » de femme reçoivent certaines richesses de leurs preneurs), d'autre part, ils impliquent pour les jeunes hommes une période d'exil temporaire permettant l'acquisition de biens de prestige.

Chez les Khmou, la différence de statut entre un lignage « donneur » et un lignage « preneur » est sensible dans la terminologie de parenté : un homme emploiera le terme *ém* lorsqu'il s'adresse aux membres du lignage dans lequel il a pris son épouse, et inversement, les membres du lignage « donneur d'épouse » emploieront le terme *kheui* (ou *perha*) lorsqu'ils s'adresseront aux membres de son lignage. À l'échelle individuelle, ces deux termes désignent la relation entre un homme et le père de sa femme (*ém*) ou, inversement, entre un homme et son gendre (*kheui* ou *perha*). Le fait qu'une relation entre deux groupes d'alliance soit exprimée en des termes marquant une différence de génération (indépendamment de la génération à laquelle appartient le locuteur) indique que le statut des « donneurs » est conçu comme supérieur à celui des « preneurs ». À la différence d'un système d'échange direct, cette relation de subordination est constante mais elle n'est pas linéaire puisque, lorsque le cycle se referme, on se trouve (cas théorique le plus simple) dans une situation où une unité d'alliance A « domine » une unité d'alliance B « dominant » elle-même une unité d'alliance C, laquelle « domine » A en retour. Il s'agit donc *a priori* d'un système égalitaire, aucun lignage n'étant en situation exclusive de domination vis-à-vis des autres. Il s'agit également d'un système dans lequel la circulation des femmes correspond à une circulation inverse de richesses, la relation de subordination des preneurs envers les donneurs s'exprimant concrètement au moment du mariage par le versement de prestations matrimoniales des premiers vers les seconds.

Le père d'un jeune homme, alors que celui-ci est encore adolescent, donne au père de la jeune fille qu'il souhaite que son fils prenne pour épouse – c'est-à-dire idéalement au mari de sa sœur – divers objets en argent dont le nombre et la valeur peuvent varier suivant son degré de richesse : il peut s'agir de barres *lim* ou de piastres *man*. Ces objets constituent le « prix de la fiancée » *rokream*. Ils permettent en un sens au père d'assurer à son fils la possibilité de trouver une épouse, mais on peut également dans certaines situations considérer ce don comme un mécanisme de perpétuation d'un lien d'alliance préexistant entre deux lignages. Il ne s'agit cependant là que d'une première étape et le mariage n'est pas encore célébré. Si finalement ce mariage n'a pas lieu parce que les deux jeunes gens ne se plaisent pas, le père de la jeune femme peut redonner l'argent. S'il a accepté cette somme mais que la jeune fille choisit un autre conjoint, il doit payer trois fois la somme que lui a versée le père du jeune homme. Si enfin c'est le jeune homme qui choisit ouvertement une autre concubine, son père doit dédommager le père de la jeune fille de deux fois le montant déjà versé.

Lorsque le mariage est décidé, une réunion a lieu à laquelle assistent les membres des deux maisons et une partie de ceux des deux lignages auxquels ils appartiennent. Les discussions portent cette fois sur la somme que le jeune homme devra remettre à la famille de sa femme au moment du mariage. Cette somme *yeam* se compose de quatre « prix » distincts :

- *ôm phou* : le prix du « lait des seins » de la mère ;
- *prléng kang* : le premier mot désigne une partie d'une charpente en bois, le second la maison dans son ensemble ; il est dit couramment qu'il s'agit du prix pour l'esprit des ancêtres de la maison à laquelle appartient la jeune femme ;
- *ma prloua* : le premier mot signifie « mère », le second « feu ». À la différence des deux premiers, cette somme ne revient pas aux deux parents de la jeune femme mais à ses frères ;
- *ôm koum ém* : littéralement « l'eau tiède pour le frère de la mère », prix donné comme son nom l'indique à l'oncle utérin de la jeune femme, vis-à-vis de laquelle il se comporte comme un « père coutumier ».

Ces quatre « prix » sont généralement équivalents et correspondent aujourd'hui chacun à un nombre impair de piastres indochinoises. Autrefois, ils pouvaient inclure du bétail sacrifié lors de la cérémonie mais, point important, les autres biens de prestige tels que les instruments métalliques ne servaient pas, eux, à payer la compensation matrimoniale (une fois acquis, ils restent toujours au sein du même lignage). Ils sont versés directement par le jeune homme qui peut compter sur l'entraide

familiale mais doit également se débrouiller en partie seul. Il faut y ajouter les produits apportés pour la fête : le jeune homme et sa famille se chargent de la viande, la famille de la jeune femme apporte l'eau et le riz. Les deux familles participent de façon souvent égale à l'approvisionnement en alcool. Une expression résume le rôle que chacune des deux parties est censée assumer : *kang kounj rjong* ; *kang ém klam*, c'est-à-dire que le côté des preneurs (*kounj* : mari d'une sœur de père) supporte la majeure partie du « poids » du mariage. La phrase utilise l'image de deux techniques de portage « symétriques » : *ryong* désigne le fait de porter deux charges avec une planche, *klam* désigne l'action de porter une charge à deux, suspendue au milieu d'un axe : la maison des « preneurs » porte plus lourd que celle des « donneurs ».

L'inégalité de statut entre « donneurs » et « preneurs » ne doit pas être « comprise » comme un rapport de soumission. Si le gendre occupe une position inférieure en ceci qu'il doit assistance et entraide à son beau-père et à ceux de sa maison (il devra être prêt à prendre avec lui la femme de son beau-père si celui-ci vient à décéder), son beau-père, lui, se trouve également dans une position où il se doit de participer au développement de la fertilité du nouveau foyer. Par exemple, en cas de stérilité du jeune couple, le père de la jeune femme doit fournir une nouvelle épouse à son gendre et prend à sa charge les frais pour un sacrifice effectué à l'attention de l'esprit des ancêtres. Cette obligation d'assurer la fertilité de la maison -observée également chez les Lamet (SPRENGER, 2006 b)- transparait aussi à l'occasion de certaines phases du cycle agraire. Les premières semences de paddy *kon ngo* utilisées par le jeune couple sont données par le père de la jeune femme enveloppées dans un tissu similaire à celui dans lequel sont portés les enfants. Lors de la saison des pluies, les épouvantails sonores *poh* répartis dans le champ et le poteau décoré *coh* planté à côté de la maison de l'essart constituent des cadeaux du « donneur » envers son « preneur ». Ces différentes constructions en bambou sont destinées à « plaire » à l'âme du riz et à favoriser l'obtention d'une récolte abondante (LINDELL *et al.*, 1982 : 108). La hiérarchie contenue dans la relation entre donneurs et preneurs n'exclut donc pas toute obligation de la part des premiers qui sont garants d'une fertilité que leurs preneurs se doivent de faire croître et de partager.

La prestation matrimoniale versée par le marié est constituée parfois de bétail mais surtout de pièces d'argent, utilisées comme telles ou bien fondues pour obtenir des barres *lim*, ou des unités plus petites nommées *bi*. Les piastres indochinoises (27 grammes d'argent) constituent des supports monétaires relativement récents mais avant qu'elles ne soient

Tabl. 12 –
Le système des poids d'argent.

	Mesure	Indications recueillies	Équivalent en grammes
Villages khmou et lao	<i>bi</i>	10 <i>bi</i> = 1 <i>man</i>	2,7
	<i>thèp</i>	2 <i>thèp</i> = 1 <i>man</i>	13,5
	<i>man</i>	piastre indochinoise	27
	<i>lim</i>	1 <i>lim</i> = 7 <i>man</i>	189
Villages miao-yao	<i>hong</i>	10 <i>hong</i> = 1 <i>pong</i>	38,1
	<i>pong</i>	1 <i>pong</i> = deux <i>lim</i> et 3 <i>bi</i>	386,1

Données : Enquêtes à Luangnamtha, Nalae et Viengphoukha, 1996.

mises en circulation durant la colonisation française, les petits coquillages (cauris) et les pièces d'argent siamoises ou birmanes étaient les plus utilisés (cf. tabl. 12 pour équivalences).

Aujourd'hui, la monnaie papier tend à être de plus en plus utilisée, mais les barres et pièces d'argent constituent encore la forme de monnaie la plus courante pour les transactions possédant un caractère rituel. Leur obtention suppose une connexion avec les réseaux d'échanges régionaux ou bien un déplacement vers les principaux marchés de la région, dans lesquels on peut les trouver exposées dans les vitrines des bijoutiers. Les « biens de prestige » tels que les tambours de bronze, les gongs ou les sabres dont la possession assure le statut d'un lignage ne sont pas, eux non plus, fabriqués à l'intérieur du village car les Khmou ne maîtrisent pas les techniques d'extraction et de travail des métaux. Certains hommes sont capables de confectionner des machettes en travaillant les barres de métal achetées aux bateliers lù, mais aucun d'entre eux ne saurait travailler l'argent ou le bronze et encore moins confectionner un objet tel qu'un tambour métallique ou un sabre d'apparat. Que ce soit pour l'obtention d'argent ou de biens de prestige, mais aussi de produits de première nécessité tels que le sel ou le fer, les villageois khmou se trouvent donc dans l'obligation de commercer à l'extérieur du village. L'accumulation de biens de valeur peut s'effectuer de deux façons : en dégageant un surplus agricole que l'on convertit par trocs successifs, ou bien en quittant pendant quelque temps le village pour travailler et commercer dans les vallées.

La première de ces deux voies d'accumulation suppose un rapport favorable sur le long terme entre actifs et inactifs au sein d'une même maison, de manière à pouvoir disposer de grandes superficies cultivables. Izikowitz rapporte des propos de villageois lamet expliquant que « pour obtenir des objets comme les tambours de bronze, un homme doit être en mesure de défricher de larges superficies de forêts

et posséder une main-d'œuvre nombreuse au sein de sa maison » (IZIKOWITZ, 1951 : 116-117). Les terres sur lesquelles sont implantés les villageois de Konkoud sont considérées par les habitants de la région comme relativement fertiles et permettent, lors de bonnes années, d'obtenir des rendements allant jusqu'à 2,5 et même 3 tonnes de paddy par hectare (ce fut le cas sur certaines parcelles en 1995). Il s'agit cependant d'un mécanisme très aléatoire. D'une part, le rendement des parcelles est très variable selon le climat, leur exposition et leur pente. D'autre part, il est très difficile pour une maison de conserver sur le long terme un rapport favorable entre actifs et inactifs : cela suppose la conjonction de facteurs démographiques (forte natalité, faible mortalité) et sociaux (obtention de main-d'œuvre supplémentaire par le mariage). Enfin, les trocs successifs auxquels peuvent donner lieu de tels achats nécessitent des déplacements dans des villages proches et l'établissement de bons rapports avec les personnes susceptibles d'échanger de tels biens.

Le travail temporaire à l'extérieur du village constitue le moyen le plus fréquent et le plus rapide pour obtenir des biens de prestige. Dans le cas des populations austroasiatiques du Nord-Laos, il s'agit d'un phénomène très ancien dont l'importance dans les mécanismes de changement social est encore mal connue. Parmi les montagnards du bassin de la Nam Tha, il était autrefois très fréquent que les jeunes hommes quittent leur village pendant plusieurs années à la fin de leur adolescence et vendent leur main-d'œuvre, le plus souvent dans des exploitations forestières situées au nord de la Thaïlande, ou en Birmanie, sur la rive droite du Mékong. En 1894, Lefèvre-Pontalis évoquait « [...] l'important exode des Kha de Luangphrabang et de M. Pou Kha, que l'exploitation des forêts de teck attire depuis de longues années du côté de Xieng Mai [Chiang Mai], sans qu'ils renoncent jamais d'ailleurs à l'idée de retourner dans leurs foyers » (LEFÈVRE-PONTALIS, 1902 : 113). Aujourd'hui encore, il est fréquent de rencontrer des hommes âgés qui, à la fin de leur adolescence, sont partis en Thaïlande ou en Birmanie. Beaucoup ont travaillé dans des exploitations forestières ou des rizières, certains se sont mis au service de familles riches (un vieux villageois khmou *khouèn* raconte qu'il a servi comme cuisinier pour une famille indienne en Birmanie), d'autres encore ont été employés dans des usines à Chiang Mai ou à Bangkok. À l'issue de cette période d'exil, les jeunes hommes étaient en mesure d'obtenir suffisamment d'argent (sous forme de barres ou de pièces) pour acquérir des biens de prestige ou pour en verser directement une partie à la famille de la jeune fille qu'ils prenaient pour épouse une fois revenus dans leur village.

Lors de ses enquêtes dans le nord de la Thaïlande en 1964 et 1965, un universitaire américain, Franck Lebar, a recueilli des données relativement précises sur l'immigration en Thaïlande de jeunes hommes khmou originaires pour la plupart du bassin de la Nam Tha. En 1930, trois à quatre cents d'entre eux arrivaient chaque année dans la seule région de Chiang Mai (LEBAR, 1965 : 8) et y restaient en moyenne deux à trois ans. Cette immigration concernait également les régions de Lampang et de Nan puis, à partir des années trente, essentiellement les villes frontalières de Chiangsaen et Chiengkong. Les jeunes migrants étaient encadrés par des intermédiaires khmou nommés *naï roi* qui avaient la charge non seulement de les amener sur la rive gauche du Mékong mais également d'assurer leur retour dans leur village d'origine. Ceux qui, à l'issue de cette période, se trouvaient en situation d'échec économique (environ 20 %) finissaient généralement par se marier à une femme thaï et restaient définitivement sur place. Franck LEBAR (1965 : 11) évalue entre 150 000 et 200 000 le nombre de descendants de ces mariages mixtes durant la période 1880-1965.

La longue période de conflit, puis la fermeture des frontières lao et l'instauration d'un service militaire obligatoire ont contribué à désorganiser ces anciens réseaux et à les réorienter vers les centres administratifs provinciaux. Les migrations temporaires continuent mais sur des durées plus courtes (souvent entre la fin de la moisson et le début du défrichage), dans des rizières nouvellement aménagées par des populations déplacées en plaine, ou bien dans des zones forestières exploitées par l'État. Par ailleurs, une proportion croissante de jeunes hommes (cette remarque vaut également pour les jeunes filles mais le décalage entre le taux d'alphabétisation masculin et féminin est encore très important) réussissent à poursuivre leurs études jusqu'au lycée, obtiennent un poste dans l'administration ou dans une entreprise, et ont tendance dans ce cas à s'implanter définitivement dans les vallées.

La terre : usages et légitimités

La notion de droit foncier ou de cadastres fixés par écrit pour l'ensemble des villages n'existe pas encore dans les régions montagneuses reculées du Laos. De même, il n'existe pas d'institution judiciaire autonome traitant des problèmes de revendications foncières, d'une part parce

que la densité humaine restant faible en montagne, l'accès à la terre ne pose pas véritablement problème, d'autre part parce que les éventuels conflits fonciers sont tous réglés à l'échelon local (villageois ou inter-villageois). Le fait qu'une revendication foncière fasse l'objet d'une délibération et d'un jugement par les autorités d'un district est un phénomène très récent et limité pour l'instant aux basses terres dans les plaines ou le long des axes routiers. Dans ce contexte, la notion de « droit » telle qu'on la conçoit en Occident semble trop rigide et mieux vaut parler d'un certain nombre de règles, d'un « code oral », constituant encore aujourd'hui une référence pour l'exploitation des terres et la résolution d'éventuels conflits. Ce code oral, qui peut varier d'un groupe ethnique à l'autre, est caractérisé dans le cas des Khmou par la reconnaissance de légitimités multiples et hiérarchisées sur la terre qui, et c'est là toute la difficulté de l'enquête de terrain et de l'interprétation des données recueillies, ne sont jamais dissociées formellement les unes des autres dans les discours, mais sont au contraire pensées simultanément.

Ces légitimités multiples constituent un ensemble dont les contradictions ne sont pas absentes et c'est pour cette raison que le « corpus des énoncés de type juridique sur la terre » est en permanence reformulé, actualisé et ne constitue pas un tout figé. Dans le contexte actuel, il faut de plus prendre en compte le fait que l'État dénie officiellement à ce « corpus », ou du moins à certains de ses aspects, une quelconque effectivité sur la gestion locale du foncier : le village et la maison constituent dans la perspective de l'administration les seules entités juridiques pertinentes en matière foncière, et les responsables administratifs d'une localité sont censés ne pas prendre en compte l'organisation lignagère lorsqu'ils décident à chaque nouvelle année agricole de la répartition des parcelles. C'est pourtant sur la base de l'appartenance lignagère qu'est encore aujourd'hui organisé le finage villageois.

Des droits « emboîtés »

La taxinomie foncière en usage dans les villages khmou (voir partie 2, chapitre 3) comprend les forêts « sanctuaires » *youm*, les forêts « réserves » *pri* ou *dong*, les essarts en jachère (*tou*, *réng* ou *pri* suivant l'ancienneté de la végétation), les essarts cultivés (*ré*) sur des emplacements collectifs (*rong* ou *rngkong* – en fonction de la morphologie du terrain – suivi d'un toponyme). Tous ces espaces constituent

le finage villageois, concept que les Khmou désignent par l'expression *pri koug i* « forêt de notre village » ou celle, plus proche du français, *peté koug i* « terre de notre village ». Les deux mots *peté* (terre) et *pri* (forêt) sont interchangeable en langue khmou, mais le plus souvent *peté* est réservé aux espaces défrichés, tandis que le terme de *pri* « forêt » s'applique aux espaces couverts par une végétation haute.

Le droit sur une terre procède en premier lieu de son humanisation, c'est-à-dire du premier défrichage d'une zone forestière vierge. Par ce défrichage est établi un contrat avec les esprits du lieu et le premier défricheur, une fois décédé, est assimilé à ces derniers, de sorte que même si les usagers de la parcelle changent, son nom sera toujours invoqué au moment du défrichage. L'essart ainsi constitué peut devenir un site d'habitat temporaire *pang* sur lequel se réunissent plusieurs maisons. Chacune d'entre elles prend à son tour possession par le défrichage de plusieurs parcelles situées à des endroits différents et formant, par leur juxtaposition, les différents emplacements collectifs à partir desquels s'organise le cycle de jachère. C'est à l'issue de cette phase de colonisation agricole que la localité temporaire *pang* devient un village *koug*. Le rituel de fondation marque la constitution d'une entité politique définie par ses frontières et un esprit tutélaire pour lequel est réalisé un sacrifice de buffle. La maison prenant en charge le rituel de fondation constitue le premier segment du lignage fondateur au sein duquel se transmet ensuite la fonction de prêtre villageois *lkoun*. Ce qui distingue ce lignage fondateur des autres lignages de la localité est moins l'appropriation d'une grande superficie de terres cultivables que la détention d'un droit « éminent » sur l'ensemble du finage : de par sa position d'intermédiaire entre les hommes et les esprits – esprits du lieu ancestralisés –, ce lignage fondateur assure la fertilité du terroir et maintient ainsi l'ordre constitué par la réunion des maisons sur le nouveau site (Partie 2, chapitre 4). Parallèlement à ce droit éminent existent une série de droits individualisés sur chacune des parcelles comprises dans chacun des emplacements collectifs.

Les villageois gèrent en commun un patrimoine forestier au sein duquel sont distinguées les terres/forêts exploitées et les terres/forêts mises en réserve (avec pour celles-ci une distinction entre les terres/forêts exploitables en cas de besoin et les terres/forêts protégées). L'espace cultivé une année donnée par une maison est intégré au sein d'un emplacement collectif qui, une fois l'année agricole terminée, est de nouveau laissé en friche et considéré comme une sorte d'espace communal. Un droit individualisé sur une parcelle s'établit également

par premier défrichage mais il reste toujours étroitement limité par son inclusion dans l'ensemble communal. En effet, durant les périodes de jachère, les droits individualisés s'exerçant sur les parcelles s'effacent temporairement au profit de droits communaux. Ils sont en quelque sorte « mis entre parenthèses » et n'ont aucune influence sur les activités s'exerçant dans les friches forestières (divagation des animaux d'élevage, chasse et cueillette). Le droit individualisé n'est « réactivé » que lors de la délimitation des parcelles et de leur défrichage au début d'une année agricole.

Ce droit individualisé ne peut être considéré comme une aliénation de la terre, une notion largement absente dans les pays non occidentaux (LE ROY *et al.*, 1996). D'une part, un individu ne peut céder la terre à une personne extérieure à son lignage et/ou extérieure au village. D'autre part, son droit sur une parcelle ne perdure qu'à condition d'une mise en valeur répétée de la parcelle (*poua peté* : mettre en valeur une terre ; le terme *poua* est également utilisé au sens de soigner et d'effectuer une cérémonie pour pacifier la relation avec les esprits), c'est-à-dire d'au moins un défrichage par cycle. Concrètement et dans le cas du village de Konkoud, cela veut dire qu'une parcelle doit être laissée en jachère maximum dix ans (onze emplacements collectifs) pour que le droit du premier défricheur reste « actif ». Une parcelle non cultivée redevient un pan forestier intégré aux forêts réserves du village : le droit individualisé s'efface donc cette fois définitivement, devient un droit communal avant d'être éventuellement redistribué à une autre maison. Le premier processus par lequel s'établit un droit foncier sur une terre, à savoir son défrichage, est donc un processus réversible. Il l'est à l'échelle de la parcelle comme à celui du village : lorsqu'une localité se déplace, l'ancien finage peut être réinvesti par un autre groupe de maisons fondant à leur tour un village en redéfinissant les limites de leur territoire et en se donnant une nouvelle divinité tutélaire.

L'appropriation de la terre en pays khmou diffère donc d'un droit de propriété privée essentiellement par l'impossibilité d'une aliénation : un homme disposant d'un droit sur une terre doit l'exercer pour ne pas le perdre ; parallèlement, il tend à ne l'exercer qu'un nombre limité de fois afin de conserver la fertilité de la terre et, pendant les années de jachère, son droit sur la parcelle est « englobé » au sein d'un droit de type communal. Enfin, il ne peut disposer de la terre à son gré et transmettre son droit à un membre d'un autre lignage que le sien ou d'une autre localité que la sienne. Quel que soit le niveau d'organisation (maison, lignage, village) auquel on se réfère, le droit foncier n'est pas dissocié

du contexte social ou, pour dire les choses autrement, le droit d'un individu sur une terre n'est pas libre des relations qui l'unissent aux autres membres de sa localité et, sur le plan religieux, aux différentes catégories d'esprits. Un agriculteur khmou, même si on imagine qu'il est le premier défricheur d'une portion de forêt sur laquelle ne s'est jamais exercé aucun droit, ne se considère pas pour autant « maître » de cet espace : il dénude temporairement la terre en effectuant les sacrifices appropriés aux différentes catégories d'esprits liés au terroir. Lorsqu'il s'agit des défrichages suivants, il ne considère toujours pas qu'il est le « maître » de cette terre, mais seulement qu'il détient sur elle un droit d'usage qui, bien que permanent, doit être renégocié à chaque « ouverture » de la parcelle. Tous les rites agraires effectués entre le défrichage et la récolte témoignent de cette perception de l'essart comme un microcosme au sein duquel un équilibre a été temporairement négocié pour assurer la croissance du riz. Structurellement, la relation de l'homme à la terre est donc proche de celle d'une négociation et le droit d'usage s'entérine dans une pratique qui à la fois le définit et le valide.

Traditionnellement, lorsque le membre le plus âgé d'une maison décède, ses fils résidant encore dans le village reçoivent une part égale de ses droits fonciers. Si l'un d'entre eux (souvent, mais non systématiquement, le cadet) a pris en charge ses parents jusqu'à leur mort, il obtient une part supplémentaire d'héritage, de même s'il s'agit d'une fille. Il résulte de cette règle, d'une part, que les terres d'un lignage ont tendance à constituer un même ensemble dont les subdivisions se répartissent sur le flanc d'une colline (les terres les plus basses en altitude étant les plus éloignées du village et donc les moins « intéressantes » pour les villageois) et, d'autre part, que le morcellement des parcelles s'effectue à un rythme relativement rapide à chaque génération. Lorsque ce morcellement ne peut être atténué par le défrichage d'une portion de forêt réserve contiguë aux parcelles (portion constituant dès lors un nouvel essart *ré peté mé*), l'emprunt *manj té peté* (demander de la terre) ou l'achat de terre (*vêt peté*) devient nécessaire.

L'emprunt est effectué auprès d'une maison ayant un surplus de terres cultivables lors de l'année agricole en cours par rapport à ses besoins et sa capacité de travail. L'emprunt d'une portion de terrain ne suppose pas nécessairement une contrepartie monétaire mais, par contre, le prêteur pourra demander à l'emprunteur une de ses parcelles, à « qualité » égale (ensoleillement, nature du sol, distance par rapport au village), à un autre moment du cycle de jachère, lorsque lui-même

en aura besoin. Les emprunteurs disent souvent qu'ils ont besoin « d'une ou deux paumes de main » *mô'i lû bar keltouk ti*. « Une paume de main » signifie que l'on demande une surface équivalente à la moitié de celle que peut travailler un adulte dans la force de l'âge ; « deux paumes de main » équivalent à une surface requérant le travail à plein temps d'un actif.

Ce type de prêt peut s'effectuer entre des maisons issues de villages différents mais appartenant au même groupe ethnique et proches l'un de l'autre. Dans le cas de Konkoud, plusieurs maisons sont liées au village de Kanha, à une heure de marche vers le sud. Bien qu'elles aient constitué au sein de Konkoud un lignage à part entière, elles cultivent encore certaines années des terres situées sur le finage de Kanha et appartenant au lignage dont elles sont issues (c'était le cas durant l'été 1995). Dans ce cas, c'est l'apport de main-d'œuvre au lignage prêteur qui constitue la contrepartie du prêt : la maison effectuant un tel emprunt se désolidarise ainsi temporairement des autres maisons du village dans lequel elle réside et reste pendant tout le cycle annuel indépendante économiquement vis-à-vis d'elles. Le prêt d'une terre n'altère en rien la nature des droits « emboîtés » s'exerçant sur elle (droit individualisé de la maison prêteuse, droit éminent de la communauté villageoise sur le finage de laquelle elle se trouve).

L'acquisition définitive de droits fonciers suppose le partage d'un même espace de résidence. Deux situations sont possibles : soit le droit est obtenu par achat, soit il s'agit d'une transaction s'opérant dans le cadre d'une alliance matrimoniale. Dans les deux cas, on observe un décalage temporel entre la transmission du droit d'usage et celle de la légitimité sur la terre cédée.

L'achat de terre s'effectue encore aujourd'hui avec du métal argent et les transactions en argent papier restent très rares. Il n'y a pas de prix de référence en ce qui concerne les parcelles. Tout dépend de la qualité de la terre (catégories de terres, exposition), de l'éloignement par rapport au village, des relations entre l'acheteur et le vendeur et des motifs pour lesquels la parcelle est vendue. Les prix observés lors de mon séjour variaient entre deux et cinq piastres pour un hectare. Lorsqu'une terre est cédée, le vendeur effectue avec l'acheteur le rituel préalable au défrichage. Ce n'est qu'à l'issue d'une période longue que le droit de l'acheteur finira par effacer entièrement celui de l'ancien occupant.

La cession d'un droit foncier dans le cadre d'une alliance matrimoniale suppose que celui qui acquiert ce droit prenne femme dans la maison

de celui qui le cède et qu'il vienne habiter de façon définitive auprès de lui (le don de femme se double dans ce cas d'un don de terre) en abandonnant tout droit d'héritage au sein de sa maison d'origine. Il s'agit donc d'un mariage matrilocal, et la nouvelle maison constitue le premier segment d'un lignage « preneur » dont les droits fonciers seront implicitement et durablement subordonnés à ceux du lignage « donneur » : en s'engageant dans une relation matrimoniale de ce type, le jeune homme ne fait en effet plus partie de son lignage d'origine. Ce n'est qu'après plusieurs générations que cette situation de dépendance foncière finira par s'estomper et que les droits fonciers du nouveau segment lignager seront considérés comme des droits éminents au même titre que ceux des autres lignages de la localité. De façon typique au sein des localités khmou, cette situation concerne davantage de jeunes hommes venant d'un autre village, de sorte que la relation donneurs/preneurs s'apparente à une relation de dépendance foncière entre un lignage d'accueil et le premier segment d'un lignage immigrant (partie 3, chapitre 6).

Droit oral et relations interethniques

L'examen du premier principe permettant l'émergence d'un droit foncier, à savoir l'humanisation d'une portion de forêt, a nécessité le recours à une fiction, celle d'un espace « vierge » progressivement colonisé. Il s'agit d'une fiction dans la mesure où cette situation n'est pas observable directement dans la grande majorité des régions du Nord-Laos, et deuxièmement dans la mesure où, à l'échelle locale, le recours aux récits des plus anciens ne permet pas non plus d'identifier un « commencement du droit ». Au contraire, aussi loin que l'on puisse remonter, le droit sur la terre résulte toujours d'une cession. Dans le cas de Konkoud, il est dit que les droits sur la terre furent d'abord acquis par achat auprès de Lamet qui avaient en partie commencé à la cultiver. Il est possible que cet achat de droits fonciers se soit doublé d'une alliance matrimoniale entre un homme khmou et une femme lamet, alliance à l'origine du lignage C (Ta Long). Le nouveau segment lignager ainsi constitué a, une fois les anciens occupants disparus, hérité du titre de fondateur du village. Au sein des deux lignages les plus anciens du village, on préfère cependant présenter l'acquisition des droits fonciers comme un achat car la référence à une alliance matrimoniale constituerait un amoindrissement de la légitimité de leur droit éminent sur le finage villageois.

Dans le contexte du Nord-Laos, il est fréquent que l'abandon d'un finage par des villageois môn-khmer, khmou ou lamet donne lieu à l'installation d'habitants appartenant à un autre ensemble ethno-linguistique (tibéto-birmans ou miao-yao). Dans ce cas, il est très rare que l'achat des droits fonciers sur le finage se double d'une alliance matrimoniale. Néanmoins, le décalage mentionné précédemment entre le droit d'usage et le droit éminent sur la terre, décalage basé en quelque sorte sur une idéologie inclusive, peut perdurer au niveau symbolique.

Dans la vallée de la Nam Kan, au sud-ouest du plateau de Viengphoukha (district de Huoixai), Ban Toup, une localité lamet constituée autrefois de trois groupements distincts de maisons, a ainsi accueilli des immigrants hmong sur son finage au début des années 1970. Le nom de ce village lamet indique qu'il s'agissait d'un village étape (*toup* : abri temporaire, maison de passage en langue lao) pour les caravanes effectuant des allers-retours entre les frontières birmanes, chinoises et thaïlandaises. Durant le protectorat, les Français n'avaient pas modifié le tracé de l'ancienne piste qui longeait la Nam Kan jusqu'à son confluent avec la Nam Ngao. Lorsque les Américains construisirent une nouvelle piste plus au Sud, les villageois de Ban Toup se trouvèrent isolés d'un axe de communication qui devait vraisemblablement leur rapporter quelques revenus et commencèrent à se déplacer vers la nouvelle piste en abandonnant leurs anciens sites d'habitation. Les derniers d'entre eux eurent avant leur départ des contacts avec des familles hmong qui souhaitaient reprendre leurs terres. Le contact entre ces deux populations culturellement très distinctes fut facilité par le fait que le groupe de migrants hmong était installé depuis plusieurs générations dans le massif montagneux séparant le plateau de Viengphoukha et la vallée de la Nam Tha, en pays khmou et lamet, où avaient été fondés successivement deux villages : Ban Tako dans une région khmou *yuan* et Ban Mouksouk en région lamet (ces localités ont aujourd'hui disparu). C'est de ce second village qu'étaient originaires les 8 maisons hmong qui s'installèrent entre la Nam Kan et la Nam Ngao en 1972 et négocièrent avec les Lamet de cette région le rachat de leurs terres, juste avant que ces derniers ne finissent tous par déménager en 1974.

Un villageois lamet de Mouksouk avait accompagné le leader du groupe de migrants hmong lors de son arrivée en 1972. Il servit d'intermédiaire auprès des habitants de Ban Toup lors de la négociation portant sur le montant versé par les immigrants pour acquérir un droit sur ce finage. Cet « intermédiaire » lamet, dont les enfants résident toujours à Ban Toup, était encore vivant en 2001 et c'est lui qui m'a raconté cette histoire. Le point le plus intéressant est que son rôle « d'intermédiaire » comportait certains aspects religieux : bien que la terre ait été achetée par les premiers migrants et que le droit des Hmong sur l'ensemble du finage ne soit contesté par aucun des anciens occupants, ni par les habitants des villages khmou, lù et lahou proches, certains esprits liés à ce territoire restaient actifs et potentiellement dangereux pour les nouveaux arrivants, dans la

mesure où ceux-ci ne connaissaient ni leurs lieux de résidence, ni les rituels nécessaires pour établir avec eux des rapports de bon voisinage. Lorsqu'il avait identifié un génie foncier comme étant à l'origine d'une maladie, le chaman hmong demandait l'aide du fils du vieil homme lamet pour effectuer le sacrifice approprié.

Ainsi, en avril 1997, le chaman hmong fut appelé dans une maison où une jeune femme enceinte était subitement tombée malade en revenant au village après avoir travaillé dans son essart. À l'issue de la cérémonie, il affirma qu'un esprit errant vivant sur le bord du cours d'eau proche de l'endroit où la jeune femme avait travaillé était à l'origine du mal, et que pour expulser celui-ci du corps de la jeune femme, il fallait effectuer un sacrifice à cet endroit. Le mari de la jeune femme fournit un cochon et le chaman, accompagné du fils du vieux Lamet, alla effectuer le sacrifice. Ce fut l'homme d'ascendance lamet qui dirigea le rituel. Deux autels distincts furent érigés, le premier pour l'esprit errant responsable de la maladie de la jeune femme, le second pour trois catégories d'esprits tutélaires : l'esprit-*müang*, l'esprit de l'essart ancien et l'esprit de la mare salée. Quatre petites statuettes en argile furent confectionnées pour représenter chacun de ces esprits puis placées sur les deux autels. L'autel pour l'esprit errant fut installé par le chaman hmong mais ce fut l'homme d'ascendance lamet qui installa l'autre autel et indiqua à son compagnon pour quels types d'esprits le sacrifice devait être réalisé.

Sacrifice de cochon
pour un esprit errant,
village de Toup,
district de Huoixai.





Les trois figurines
représentant
« l'esprit-*müang* »,
« l'esprit de l'essart ancien »
et « l'esprit de la mare
salée ».

L'esprit-*müang* est une catégorie religieuse d'origine tai ; elle traduit l'intégration politique du village au sein de l'espace social lao : les deux hommes employèrent d'ailleurs l'expression lao *phi müang* pour désigner la statue. L'esprit de l'essart ancien par contre fut nommé à l'aide de l'expression *phi com*, dans laquelle le deuxième terme est typiquement lamet. Karl Gustav IZIKOWITZ fait référence à cette catégorie (1951 : 321-322) qui est absente de la cosmogonie hmong. L'esprit de l'essart ancien peut rendre malades les membres d'une maison lorsque ceux-ci défrichent une portion de forêt ayant déjà été cultivée autrefois sans effectuer au préalable un sacrifice pour l'esprit des anciens usagers du lieu, ce qui, me fut-il dit par la suite, était le cas de cette famille hmong récemment installée à Ban Toup. Le troisième esprit, celui de la mare salée *phi pong phi keua* (en lao ; une zone boueuse s'étendait à proximité de l'endroit où eut lieu le sacrifice), se retrouve également dans la cosmogonie khmou sous le terme *roi poung*. Il peut s'avérer particulièrement dangereux pour les enfants et les femmes enceintes. Habituellement situé dans de petites clairières, ces mares forment des endroits boueux où les buffles aiment s'allonger durant les heures chaudes de la journée. Dans ce cas précis, les deux hommes affirmèrent qu'autrefois, des Lawa venaient régulièrement extraire du sel à cet endroit et que le gisement de sel fut abandonné et son accès bloqué avec une énorme pierre aujourd'hui dissimulée sous la couche de boue.

L'exemple souligne clairement que, même lorsque la terre a été obtenue par achat, comme dans le cas des Hmong de Ban Toup, le droit des premiers occupants reste présent sous la forme d'une maîtrise spirituelle du territoire et l'ancien cadastre religieux se trouve ainsi intégré dans celui des nouveaux arrivants. En d'autres termes, même quand il y a transmission sous forme onéreuse à d'autres groupes ethniques, les conceptions religieuses obligent à les associer à des pratiques locales et « endogènes », donc à les intégrer, à refuser de les considérer comme des étrangers. C'est en ce sens également que l'on peut parler d'un refus de l'aliénation de la terre.

Conclusion

La superposition permanente de légitimités distinctes sur la terre trouve son origine dans l'absence d'un principe d'aliénation de la terre, dans la nature segmentaire de l'organisation sociale et dans les dynamiques permanentes de départs et d'arrivées qu'elle rend possibles. La relation à la terre n'est jamais libre des relations sociales nouées au sein de l'espace de résidence : même si un lignage ou une maison détient un droit définitif sur une parcelle, ce droit n'est que l'expression d'un processus permanent de négociation avec différentes catégories d'esprits (ceux de la nature, ceux des ancêtres, des anciens occupants), et d'autre part il se trouve directement lié à l'appartenance à un lignage et à un village : si l'appartenance disparaît, le droit associé disparaît avec elle. Une telle configuration rend difficile l'identification du niveau structural auquel s'exerce concrètement un droit foncier, ou plutôt, elle l'ancre à trois niveaux simultanément : celui du village (droit communal), celui du lignage (droit éminent) et celui de la maison (droit d'usage).

Pour cette raison, vouloir introduire au sein d'un système agraire comme celui des Khmou la notion d'une propriété privée de la terre, par exemple à travers un processus d'immatriculation des terres comme cela se pratique désormais dans les vallées et le long des axes de communication (voir Partie 4), c'est s'exposer d'une part à figer un régime juridique relativement fluide et d'autre part à transformer des légitimités additionnées, emboîtées, en légitimités concurrentes, et ainsi prendre le risque de voir émerger des conflits fonciers à l'intérieur même

des localités. Élaborer ce nouveau droit foncier depuis la capitale, c'est également prendre le risque de crispier les relations interethniques dans les régions où différents groupes sont en contact et concluent des arrangements territoriaux. Sur ce point, il y a véritablement une « violence » du droit écrit basé sur la propriété privée et, si certains dans la capitale lao jugent cette violence nécessaire, elle ne semble pas pouvoir être manipulée sans risque.

Variations interethniques

Partie 3



Trop souvent, les analyses historiques du changement social dans les villages montagnards invoquent l'influence taï comme facteur explicatif, mais sans en préciser réellement la teneur. Conçue de façon abstraite et essentiellement politique, elle reste peu documentée dans ses dimensions économiques et quotidiennes. De ce point de vue, la vallée de la Nam Tha offre un contexte propice car les conditions économiques et historiques ont favorisé les échanges entre les groupes, et la formalisation rituelle de leurs relations a imprégné de nombreux aspects de leur vie courante. De plus, grâce à la maîtrise de territoires vastes et homogènes, les populations montagnardes ont conservé une position relativement favorable, comparativement aux Khmou de Luangphrabang ou de la frontière vietnamienne par exemple. Au lieu d'être assimilée à une catégorie sociale inférieure presque entièrement intégrée au *müang*, l'altérité montagnarde constitue ici davantage un horizon, mais (contrairement aux Wa ou aux Kachin de Birmanie, ou à certaines populations môn-khmer du Sud-Laos) un horizon pacifié.

Hiérarchie et changement social dans les villages khmou

Chapitre 6

Les caractéristiques de l'organisation socio-économique des villages khmou montrent qu'il s'agit d'une société dans laquelle non seulement le système matrimonial (l'inégalité statutaire entre « preneurs » et « donneurs » d'épouses reste relative) mais également les règles en matière foncière (prêts gratuits, redistribution des droits fonciers en fonction des capacités et des besoins des maisons) favorisent un certain équilibre entre les foyers. De fait, les inégalités, lorsqu'elles sont vraiment perceptibles, semblent liées essentiellement à des facteurs démographiques, une série de décès ou de maladies pouvant durablement mettre en danger l'équilibre économique d'une maison, ou à des trajectoires individuelles particulièrement réussies (émigration temporaire) ayant bénéficié aux autres membres du lignage.

L'absence de véritables « classes » sociales n'empêche pas cependant l'existence, du point de vue des villageois eux-mêmes, de différences hiérarchiques entre les maisons et donc de mécanismes participant à leur création ou leur perpétuation. Les rares données ethnographiques disponibles sur les Khmou à ce sujet soulignent la collusion fréquente du pouvoir politique et du pouvoir religieux (le prêtre villageois, et plus largement les membres de son lignage, occupent une position dominante sur les plans religieux, économique et politique) et attribuent ce phénomène principalement à l'influence taï. Cette idée est présente dans les écrits des premiers explorateurs de la région (LEFÈVRE-PONTALIS, 1902) ainsi que dans ceux des ethnologues français ou américains ayant travaillé par la suite dans le nord du Laos, mais elle trouve son expression la plus achevée dans l'ethnographie marxiste des chercheurs vietnamiens du début des années 1970 (DANG NGHIEM VAN, 1973).



Coiffe
d'une jeune femme
khmou ornée
de petits coquillages
de rivière,
village de Mokkoud.

L'analyse des documents disponibles montre pourtant que l'influence taï reste mal définie et que son évocation traduit souvent une conception figée et passive des populations môn-khmer (EVRARD, 2006). Le thème a fait par contre l'objet de nombreux débats pour les populations du Sud-Est asiatique, débats nourris par plusieurs monographies devenues des « classiques » de l'ethnologie de cette région, notamment celles d'Edmund Leach sur les Kachin, de Francis K. Lehman sur les Chin ou encore de Karl Gustav Izikowitz sur les Lamet, proches voisins des Khmou. Mon objectif est d'identifier au cœur de ces débats les arguments concernant les mécanismes internes et externes auxquels répond le changement social et d'en éprouver la pertinence à partir des données recueillies dans les villages khmou du district de Nalae. Il s'agit de restituer à ces populations leur « autonomie », sur les plans conceptuel et historique, et de développer une approche véritablement interactionniste des identités ethniques dans cette région. Il s'agit aussi de contribuer à une ethno-histoire du Nord-Laos afin de mieux comprendre les transformations contemporaines du contexte interethnique depuis l'instauration de l'État communiste.

Débats autour des Kachin

La publication des *Political Systems of Highland Burma* par Edmund Leach en 1954 (version française publiée en 1972) a généré de nombreux débats théoriques, parfois virulents, souvent fertiles, qui se sont poursuivis jusqu'à la fin des années 1980. Au travers de ces débats, la société kachin est devenue un « modèle », au sens wébérien du terme, c'est-à-dire un « type idéal » utilisé par les anthropologues notamment pour l'étude des systèmes de parenté et de leurs implications politiques, mais également pour établir des comparaisons avec d'autres sociétés et proposer des modèles politiques et historiques basés partiellement ou entièrement sur le cadre analytique d'Edmund Leach. Inversement, les travaux de certains ethnologues occidentaux (IZIKOWITZ, 1969 ; LEHMAN, 1989 ; COOPER, 1978), birmans (Maran La Raw) ou chinois (ZHUSHENG WANG, 1997) ont souligné les limites de l'ethnographie de Leach et même rendu caduques certaines des discussions qu'elle avait générées, mais ils n'ont pas entièrement invalidé leurs résultats. De quoi s'agit-il ?

Gumsa et gumlao selon Leach

Rompant avec les travaux monographiques antérieurs, Leach considère qu'il est illusoire de vouloir saisir les groupes sociaux comme des ensembles en équilibre et qu'il faut au contraire insister sur leur instabilité structurelle et sur les compétitions politiques internes. Il effectue une ethnographie de la société kachin, environ 300 000 personnes réparties sur 80 000 km², dans la partie septentrionale de la Birmanie. Dans l'ensemble de la région kachin (catégorie culturelle, géographique mais non linguistique : les Kachin sur lesquels porte la monographie de Leach sont des locuteurs *jingpaw*), le degré d'unité politique varie considérablement. Les localités et les agglomérats de villages connaissent une instabilité chronique avec des phases de concentration de la population ou d'extension de domaines déjà constitués et des phases de dispersion. Pour les Kachin, ces cycles contraires correspondent à deux catégories linguistiques et deux modèles idéologiques distincts, l'un considéré par Leach (à tort, les travaux récents l'ont montré) comme « égalitaire » (Kachin dits *gumlao*), l'autre « inégalitaire » (Kachin dits

gumsa). Cela ne signifie pas que la réalité observée doive être en tout point conforme à l'un ou l'autre de ces modèles, mais simplement que les Kachin, comme les Européens avec les termes de « république » et de « monarchie », perçoivent leur organisation sociale par l'intermédiaire de modèles élaborés comme si l'ensemble était en équilibre (LEACH, 1972 : 229).

Le modèle *gumlao* correspond à une société centrée sur le village, dans laquelle les localités sont rituellement indépendantes ; le modèle *gumsa*, lui, correspond à une société hiérarchisée où plusieurs localités sont rassemblées sous le contrôle d'un chef résidant dans l'une d'entre elles, l'ensemble formant un domaine *duwa*. Dans les deux cas, les localités sont constituées de lignages patrilinéaires localisés et la règle matrimoniale est celle du mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale avec une résidence en général patrilocale. Les relations entre lignages sont marquées par la distinction relative entre *mayu* (donneurs) et *dama* (preneurs). La différence essentielle entre les deux systèmes tient à la présence ou à l'absence de rangs lignagers : lignages de nobles, lignages de chefs de village, lignages roturiers et parfois lignages d'esclaves (captifs de guerre ou esclaves pour dette) composent la société *gumsa*, tandis que ces différences sont absentes dans la société *gumlao*. Les différentes catégories de lignages de la société *gumsa* peuvent entretenir des relations matrimoniales mais la circulation des femmes s'effectue alors seulement dans un sens « descendant » : les *mayu* appartiennent toujours à une classe supérieure à leurs *dama* et jamais l'inverse ; les hommes de lignage de chef se marient en général à l'extérieur de leur village pour ne pas être en contradiction avec ce principe. La relation donneurs-preneurs possède ainsi dans la société *gumsa* une valeur politique qu'elle n'a pas dans la société *gumlao*.

Cette inégalité est également économique mais dans un sens particulier car, comme l'indique Leach lui-même, « il n'existe pas de différence substantielle de niveau de vie entre aristocrates et roturiers » (1972 : 192-193) et, d'autre part, la terre n'est jamais véritablement aliénée : si les lignages nobles détiennent les droits fonciers éminents sur le finage, on ne peut parler d'appropriation puisque les villageois « mangent » la terre et disposent librement des fruits de leur travail. Le droit éminent des lignages nobles leur donne droit à une cuisse de chaque animal sacrifié sur leur territoire et leur permet de réquisitionner de la main-d'œuvre pour certains travaux agricoles. Comme chez les Khmou, la source de l'inégalité économique réside dans la possession de biens

de prestige *hpaga* qui constituent une part importante des prestations matrimoniales. Dans la société *gumsa*, le type et le nombre de *hpaga* constituant la prestation matrimoniale varient selon la classe d'appartenance, tandis que dans le système *gumlao* par contre, cette variabilité n'existe pas. Dans un système *gumsa*, les *hpaga* ont tendance à suivre un parcours ascendant, contrairement aux femmes qui peuvent être données aux hommes de lignages inférieurs. Mais les *hpaga* que les lignages de chefs et de nobles sont en mesure d'accumuler ne valent que par leur redistribution rituelle : « Bien que l'individu dont le statut est élevé soit défini comme quelqu'un qui reçoit des cadeaux, il se trouve par là même dans l'obligation de donner plus qu'il ne reçoit. Dans le cas contraire, il serait considéré comme mesquin et un individu mesquin risque de perdre son statut » (LEACH, 1972 : 193).

La forme *gumsa* représente selon Leach un décalque de l'influence shan (populations tai de Birmanie) sur une société *gumlao* ou, en d'autres termes, une évolution d'une société démocratique vers une société hiérarchisée. Mais il ne s'agit pas d'un état stable et un village *gumsa* peut soit se transformer en un véritable village shan, soit, lorsqu'une révolte éclate, revenir à un état *gumlao*. En d'autres termes, les villages shan représentent des unités politiquement et socialement stables tandis que les villages kachin, *gumsa* ou *gumlao*, oscillent en permanence entre ces deux états. Un système *gumlao* n'a pas les moyens de maintenir l'égalité de ses membres : Leach insiste sur la segmentation rapide des lignages *gumlao* et sur la différenciation inévitable selon lui qui l'accompagne. Il écrit que le système de mariages en cercle ne fonctionne pas bien dans les localités kachin *gumlao* qu'il a étudiées et que celles-ci en viennent à un système où prévaut une différence de rangs entre les lignages (1972 : 236). Inversement, un système *gumsa* développe certains traits qui conduisent à la rébellion, c'est-à-dire au retour vers un système *gumlao* : un chef de domaine qui réussit est tenté de donner la primauté au rang sur l'alliance, c'est-à-dire qu'il est tenté de pousser toujours plus loin le caractère asymétrique des relations que supposent les différences de rang. Cela est contradictoire dans une société où prévaut au contraire une symétrie des obligations, que ce soit dans les liens *mayu/dama* ou *hpul/nau* (alliés appartenant à la même unité exogame, par exemple un chef et un de ses partisans). Ainsi, les deux systèmes se génèrent l'un l'autre et constituent les deux pôles idéaux d'un « système global de flux » (1972 : 229). D'un point de vue historique et géographique, cette théorie explique l'existence de régions *gumlao* et de régions *gumsa* dont les contours et les polarités se sont modifiés dans le temps.

Le « modèle » kachin dans l'anthropologie structuraliste et marxiste

Le modèle oscillatoire proposé par Leach a donné lieu à de nombreuses discussions, chaque commentateur privilégiant l'étude d'un thème ou d'un cadre théorique particulier pour prolonger l'analyse des faits relevés par l'auteur. Ainsi, Claude Lévi-Strauss a, le premier, approfondi l'étude des facteurs internes de hiérarchisation en se focalisant sur les structures de parenté. Alors que Leach affirmait que la relation *mayu-dama* était absente au sein des systèmes *gumlao*, Lévi-Strauss a montré que le type de mariage pratiqué par les Kachin supposait au contraire de façon incontournable une telle distinction. L'existence de donneurs et de preneurs ne résulte pas de l'établissement d'une organisation de type aristocratique, elle constitue au contraire un fait structural, c'est-à-dire commun aux deux formes d'organisation politique. Pour expliquer comment ces deux formes se génèrent l'une l'autre, il faut selon Lévi-Strauss prendre en compte les phénomènes de « distorsion des échanges matrimoniaux dans un système d'échange généralisé » (LÉVI-STRAUSS, 1967 : 276). Ces distorsions proviennent de la multiplicité et de la longueur variable des cycles d'échange qui autorisent un « jeu », une spéculation. Lorsqu'une unité d'alliance se trouve localement en position de donner des femmes plus fréquemment que d'en recevoir (Lévi-Strauss reprend ici un argument de Leach pour qui les unités pertinentes chez les Kachin sont toujours des lignages localisés), elle capitalise des biens (par l'intermédiaire du montant versé par les preneurs) et du prestige (le bétail est sacrifié et sa viande redistribuée mais le prestige, lui, rejaillit exclusivement sur le sacrifiant). Elle est alors en mesure d'obtenir des femmes d'un statut supérieur à la moyenne. Le système social se hiérarchise et les unités d'alliance possédant le statut le plus élevé prennent des femmes dans des localités voisines, auprès d'unités d'alliance de statut comparable au leur. Cependant, la position ainsi acquise peut être rapidement perdue si le système matrimonial subit une inflation telle que les lignages ayant acquis un statut supérieur par l'intermédiaire de quelques mariages prestigieux ne parviennent pas à assurer sur une longue durée à leurs membres les moyens de se marier de façon équivalente. En d'autres termes, la spéculation qu'autorise la multiplicité des cycles d'alliance explique les dynamiques de différenciation, mais quels sont les mécanismes permettant d'entériner, de perpétuer les avantages acquis ?

On doit à Luc DE HEUSCH (1971) d'avoir montré que la distorsion du régime matrimonial dont parle Lévi-Strauss repose également sur les exceptions récurrentes faites à la règle patrilocale dans le cas des mariages hypogamiques, c'est-à-dire des mariages dans lesquels la femme se marie en dessous de son statut. De tels mariages impliquent pour le lignage « preneur » le versement d'une prestation matrimoniale supérieure à celle qu'il verserait si l'épouse appartenait à un lignage de même rang, mais cette différence peut être réduite si le jeune homme part vivre avec la famille de sa femme. Dans ce cas, sa maison constitue l'embryon d'un segment lignager en position de dépendance foncière vis-à-vis du lignage donneur. L'hypogamie représente à la fois un don de femme et un don de terre à un homme de statut inférieur : en quittant son lignage d'origine, le jeune homme ne peut plus prétendre à une part d'héritage mais il obtient des terres auprès de ses « donneurs ». Les droits fonciers ainsi obtenus seront toujours limités ou, pour reprendre une expression déjà utilisée, « emboîtés » dans ceux du lignage d'accueil. Celui-ci fera valoir l'antériorité de son occupation et de son usage des terres et de plus les droits fonciers obtenus lors de ce type de mariage devront être réactualisés à chaque génération par le mariage d'un des membres du lignage immigrant avec l'une des femmes du lignage d'accueil. Le mariage matrilocal permet donc *d'entériner* les statuts différenciés des participants au cycle d'échange et c'est par la mise en dépendance foncière que se réalise cette perpétuation. L'obligation de renouveler périodiquement l'alliance assure au lignage d'accueil un apport régulier en biens de prestige, qui constituent donc « une rente foncière indirecte, perçue au niveau du circuit matrimonial » (DE HEUSCH, 1971 : 117).

Il y a donc au sein de la structure matrimoniale des éléments expliquant la flexibilité de l'organisation sociale : l'exploitation économique de l'échange généralisé permet, d'une part, des stratégies de différenciation sociale et, d'autre part, la confirmation, l'enracinement dans le socle foncier des différences de statut ainsi créées. Cependant, plusieurs mécanismes parallèles doivent être pris en compte, et en premier lieu le fait qu'au sein des lignages kachin *gumsa* est établie une différence statutaire stricte entre les branches aînées et cadettes. La règle de l'ultimogéniture (héritage au fils cadet) explique qu'en théorie, seuls les lignages cadets pourront conserver un statut supérieur tandis que les lignages aînés devront soit s'exiler dans une autre localité, soit assumer un statut subordonné. En pratique, cette règle de l'ultimogéniture n'est pas appliquée de façon aussi stricte et de nombreux chefs *gumsa* ont

recours à des manipulations de généalogies pour légitimer leur position sociale. Ces manipulations visent à insérer le lignage du chef au niveau supérieur de la structure généalogique de la communauté (l'esprit-territoire *mung nat* est associé à l'ancêtre fondateur). Dans une société *gumlao*, il n'existe pas véritablement de formulation généalogique précise du lien entre cet esprit et les ancêtres du chef, et l'autel consacré à cet esprit est un autel communautaire : il s'agit en quelque sorte d'un lieu imaginaire dans lequel se rencontrent toutes les lignées ancestrales. En revanche, dans une société *gumsa*, cet autel est situé dans la maison du chef et le lignage de celui-ci occupe de façon beaucoup plus claire une position d'intermédiaire entre les puissances tutélaires et les villageois.

Dans le cas des Kachin, une telle évolution reste toujours aléatoire et l'inscription généalogique des différences de statut ne permet pas l'émergence d'un pouvoir politique véritablement héréditaire. Cette incapacité des Kachin à transformer « définitivement », pourrait-on dire, leur organisation sociale a donné lieu à deux types d'interprétations, l'une se focalisant sur les relations entre les Kachin et leurs voisins shan, l'autre délaissant la question des relations interethniques et insistant sur les contradictions internes de l'économie kachin.

La première de ces interprétations est celle de Leach lui-même : si le passage d'une société *gumlao* vers une société *gumsa* s'explique exclusivement par l'influence shan (argument « culturaliste » qui fut complété, plus que véritablement invalidé, par les structuralistes), le retour vers un modèle *gumlao* doit, lui, être considéré comme l'impossibilité structurelle pour les Kachin de copier véritablement les Shan sans être en contradiction avec leurs propres règles d'organisation sociale. Sur ce point au moins, il existe une identité de vue entre Leach et les auteurs structuralistes qui se sont attachés à interpréter ses données de terrain : les principes de l'alliance matrimoniale chez les Kachin, où les chefs locaux donnent des épouses pour se créer des dépendants, sont parfaitement contradictoires avec ceux des Shan, chez qui les princes obtiennent des épouses d'un rang inférieur, à titre de tribut et dans le cadre d'alliances politiques et territoriales. Si un chef kachin agit selon le modèle matrimonial à la fois hypergamique et polygamique des princes shan, il « devient shan » en quelque sorte, et son prestige peut s'en trouver temporairement rehaussé. Mais, dans le même temps, « il tend à s'isoler de la source même de son pouvoir, il enfreint les principes de la réciprocité *mayu-dama* et encourage l'apparition de tendances révolutionnaires *gumlao* » (LEACH, 1972 : 258). Les exemples

donnés par Leach de telles situations montrent que l'apparition de systèmes *gumsa* est liée en premier lieu au commerce du fer, qui a permis à certains chefs kachin de contrôler des domaines satellites de principautés shan, dont ils ont voulu imiter l'organisation et le mode de vie des dirigeants. D'autre part, les systèmes *gumsa* se sont également développés dans des régions où l'agriculture irriguée pratiquée par les Shan est devenue, au moins en partie, une des bases de l'économie kachin. Dans les deux cas, les chefs kachin *gumsa* n'ont pu maintenir leur pouvoir qu'en recourant à l'esclavage mais celui-ci, parce qu'il est étranger à une économie centrée sur l'agriculture sur brûlis et sur les échanges cérémoniels de femmes et de biens de prestige, n'a pu être le vecteur de l'instauration d'une véritable société à classes.

À partir d'un cadre théorique marxiste accordant, un peu à la manière de celui d'Althusser, une large place aux superstructures, Jonathan Friedman a montré que les limites internes d'une société *gumsa* résidaient d'abord dans son incapacité à surmonter les contradictions économiques générées par l'expansion politique et territoriale. Dans une économie d'agriculture sur brûlis pratiquant une seule année de mise en culture, l'expansion démographique est corrélée selon un rapport de un à treize avec l'expansion territoriale. Lorsque celle-ci est bloquée, les rendements décroissent rapidement, de sorte que le comportement ostentatoire d'un chef devient de plus en plus difficile à assumer pour les lignages inférieurs et génère une inflation générale. La contradiction entre le processus d'accélération des dettes et celui de la décélération des moyens de paiements conduit à l'éclatement des rapports sociaux et à la dispersion de la population. La révolte *gumlao* annule toutes les dettes, ce qui s'apparente selon Friedman à une « dépression capitaliste » dans laquelle s'opère une dévalorisation générale du statut social. Le système social revient à une situation *gumlao*, mais sans que les mécanismes « internes, générateurs de hiérarchie » aient disparu (FRIEDMAN, 1975 : 81). Sur la base de cette interprétation, Jonathan Friedman entreprend d'étudier les effets à long terme de la succession de ce type de cycles croissance/récession sur les systèmes sociaux et s'efforce de répartir dans le temps un certain nombre de sociétés montagnardes distribuées dans l'espace.

Les dynamiques d'essaimage et d'émigration provoquées par l'alternance de phases *gumsa* et de phases *gumlao* entraînent à terme une densité humaine croissante, de nouvelles contraintes de production et finalement une transformation des rapports sociaux. La scission des lignages ne s'opère plus aussi facilement que par le passé et les

règles d'héritage se modifient en conséquence : l'ultimogéniture du système *gumsa* ne suffit plus à assurer à tous des terres cultivables et les droits fonciers s'individualisent. Cela a pour conséquence directe de faire de la terre une propriété lignagère négociable, alors qu'auparavant, même répartie entre les différents lignages, la terre restait indivise en dernière instance (FRIEDMAN, 1975 : 85). Sur ce point, Jonathan Friedman s'oppose à Luc De Heusch, car il considère que l'aliénation foncière ne peut véritablement s'établir qu'une fois le processus de hiérarchisation durablement instauré. Le mariage matrilocal (et la mise en dépendance foncière qu'il provoque) placé par De Heusch au centre de l'analyse est considéré par Friedman comme une résultante et non comme un facteur de hiérarchie : les droits fonciers ne préexistent pas à la société *gumsa*, ils constituent au contraire des productions idéologiques destinées à légitimer le contrôle religieux d'un territoire (FRIEDMAN, 1998 : 16).

Une fois que la terre est devenue une propriété lignagère négociable, une aristocratie peut se développer et se reproduire sur la base d'une accumulation foncière. Pour Jonathan Friedman, la situation des différents groupes montagnards sur lesquels sont disponibles des données historiques et ethnographiques suggère une évolution multilinéaire avec deux orientations principales possibles, déterminées par la création ou l'absence d'un pouvoir politique véritablement héréditaire : soit celui-ci est absent et le système connaît une dévolution parallèle à la dégradation des conditions de vie, soit l'hérédité est véritablement instaurée et avec elle une dimension de verticalité conduisant à l'émergence d'une structure « étatique » : le chef n'est plus un intermédiaire auprès des dieux, mais le représentant de ceux-ci. La différenciation économique se trouve ainsi projetée dans la sphère religieuse et consolidée par cette projection, puisque celle-ci tend à instaurer de façon définitive des rapports hiérarchiques entre les lignages en fonction de leur degré de proximité avec l'esprit territorial.

Une « abstraction vide » ?

En dépit de leur diversité, dans leur orientation théorique et dans leurs conclusions, toutes ces analyses ont au moins deux caractéristiques en commun. Premièrement, elles ne résultent pas d'enquêtes de terrain directes et s'appuient presque exclusivement sur les données recueillies par Edmund Leach et publiées soit dans les *Political Systems of Highland*

Burma, soit dans sa thèse de doctorat soutenue en 1949. Deuxièmement, elles insistent principalement sur les mécanismes internes de hiérarchisation et de changement social, au détriment souvent des dynamiques interethniques, qui constituent pourtant dans le travail de Leach, mais également dans celui de Francis K. Lehman sur les Chin, le cœur de l'analyse (KING et WILDER, 2003 : 143-149).

Les travaux de terrain de Maran La Raw (1967) ou encore de ZHUSHENG WANG (1997) ont contribué à relativiser la qualité de l'ethnographie d'Edmund Leach. Ils ont notamment remis en question l'idée d'un état politique *gumlao* égalitaire et historiquement antérieur à l'état politique *gumsa*. On sait aujourd'hui qu'il n'y a pas seulement deux, mais au moins cinq systèmes politiques kachin et qu'aucun d'entre eux ne peut être considéré à proprement parler comme égalitaire. Au lieu d'une oscillation polarisée entre deux types d'organisation politique, les sociétés kachin connaissent en fait des trajectoires variées entre différents types de hiérarchies : *gumchying gumsa* (hiérarchie politique et rituelle bien établie et héréditaire), *gumyu* (hiérarchie politique non encore confirmée sur le plan rituel), *gumsa* (populations kachin peu nombreuses vivant en vallée et ayant intégré le système politique shan), *gumrawng gumsa* (littéralement « chefs prétentieux », hiérarchie non reconnue en dehors du village) et *gumlao* (littéralement « chefs rebelles ») (ZHUSHENG WANG, 1997 : 27).

Le système *gumlao* constitue un développement historique depuis un état *gumyu* par lequel le chef rebelle abandonne seulement l'idée de valider rituellement son autorité politique : il peut par la suite se transformer de nouveau en un système hiérarchique du type *gumchying gumsa* ou bien évoluer jusqu'à perdre ses caractéristiques kachin (ZHUSHENG WANG, 1997 : 22-28). Contrairement à ce qu'affirme Edmund Leach, Zhusheng Wang soutient que les Kachin ne se sont jamais identifiés ni aux Shan, ni aux Han dans leur structure politique et sociale. Ses propres enquêtes montrent que la stabilité du système *mayu-dama* n'a jamais été menacée par l'influence culturelle des populations des vallées et très peu de chefs kachin « deviennent » shan à proprement parler. En conséquence, il considère l'oscillation binaire dont parle Edmund Leach comme une « abstraction vide » (1987 : 32) coupée de sa base empirique et appelle à une ethnographie plus rigoureuse et plus contemporaine de ces populations.

À cette critique des travaux de Leach depuis le terrain kachin s'ajoutent les commentaires d'ethnologues travaillant sur des groupes voisins, notamment Francis K. Lehman qui n'identifie nulle part un système

« égalitaire » chez les Chin de Birmanie. Une critique similaire est effectuée par les spécialistes des groupes Naga de la frontière indo-birmane. Pascal Bouchery notamment montre que les différents états politiques des groupes naga doivent être tous considérés comme des variantes autour d'une même notion de « société lignagère stratifiée » (BOUCHERY, 1988 : 330). Il souligne aussi la présence de strates sociales partout où des groupes à organisation segmentaire, quel que soit leur système matrimonial, sont en situation de dépendance politique vis-à-vis des *müang tai*.

Pour les groupes môn-khmer du nord de la Péninsule comme les Khmou, les Lawa ou les Lamet, rares sont les auteurs à avoir tenté une analyse comparative d'anthropologie politique.

Karl Gustav IZIKOWITZ (1969) et Robert G. COOPER (1978) ont brièvement évoqué la question de la validité du cadre conceptuel proposé par Leach. Le premier remarque que ni les Lamet, ni les Khmou ne disposent de catégories verbales désignant des états politiques différenciés. Il reconnaît qu'il existe une grande instabilité des localités, mais il souligne qu'elle concerne également les populations des vallées. Sa critique du modèle kachin reste modérée et insiste d'abord sur la spécificité du contexte relationnel local. L'analyse de Robert G. Cooper, par contraste, apparaît plus radicale mais ne s'appuie sur aucune donnée de terrain de première main. Pour lui, toutes les tentatives pour appliquer le modèle kachin hors de son contexte ont échoué à proposer un cadre méthodologique utile, essentiellement en raison de l'absence d'analyses suffisamment précises des catégories ethniques d'une part et des relations réellement observables entre les groupes montagnards et les populations des vallées d'autre part (COOPER, 1978 : 60-63). De façon générale, l'anthropologie politique des groupes môn-khmer du Nord met surtout l'accent sur un processus historique d'involution et de « dépossession » (CHOLTIRA SATYAWADHNA, 1991). La présence de strates sociales est attestée pour les Lawa et les Lamet notamment, mais nulle part elle n'est associée à un « concept » politique particulier ni opposée à un modèle « égalitaire » alternatif. Dans les régimes communistes, il est fréquemment fait référence au modèle « pré-révolutionnaire » marqué par des inégalités sociales fortes par opposition à la société actuelle, plus démocratique et égalitaire. Il ne s'agit pas dans ce cas d'une « oscillation », mais d'une rupture historique et surtout d'un paradigme utilisé de façon récurrente pour légitimer les nouvelles instances de pouvoir.

Différenciation et perpétuation chez les Khmou : l'exemple de Konkoud

Dans quelle mesure les interprétations et les débats auxquels ont donné lieu l'ethnographie des Kachin peuvent-ils être utilisés dans le cas des Khmou ? Il ne s'agit pas d'appliquer à tout prix un « modèle kachin » aux populations de la vallée de la Nam Tha, mais de l'utiliser comme référence critique pour l'analyse des relations sociales et de l'histoire des villages de cette région. Les discussions autour de l'exemple kachin conservent en effet une certaine pertinence à l'échelle micro-locale, même si d'un point de vue plus général, les dynamiques du changement social opèrent dans un contexte interethnique très différent.

Relations matrimoniales et statut

Plusieurs indices montrent que, dans les villages khmou comme dans les villages kachin, deux mécanismes identiques facilitent l'apparition et la confirmation de différences de statuts entre les membres d'une même localité : l'un concerne les relations matrimoniales, le second les relations foncières. Sur le premier point, les données recueillies à Konkoud montrent que les hommes appartenant à l'unité d'alliance constituée par les lignages fondateurs (A et B) ont plus tendance que les autres à se marier avec des femmes originaires d'autres localités. Cela par contre n'arrive pas, ou très rarement, dans le cas des hommes appartenant aux lignages immigrants (E et F). En conséquence, les lignages anciens se retrouvent, au sein du village, moins souvent en position de « preneurs » d'épouse que les lignages immigrants (fig. 17).

Le mariage qui eut lieu juste avant mon premier passage en 1995 entre le fils cadet de Ta Tchoï, l'un des hommes les plus respectés du village, et une femme du village de Sakèn était considéré par tous comme un mariage prestigieux, car Ta Louan avait dû verser quatre buffles au lignage de son épouse comme compensation matrimoniale. Le fait que la jeune femme soit originaire du village « centre » du *tasèng* est un élément intéressant car les villageois ont souvent affirmé que les filles de Sakèn étaient les plus prisées et les plus difficiles à obtenir, le

montant du *yeum* versé au lignage donneur étant en général dans ce cas plus élevé que dans les autres villages du *tasèng*.

Cependant, seule une étude approfondie des cycles d'alliance à l'échelle des sept villages que compte le *tasèng* pourrait véritablement prouver que l'on se trouve face à une hiérarchisation des prestations matrimoniales recoupant une hiérarchie politique entre les différents lignages localisés selon des modalités similaires à celles observées par Leach au sein des « domaines » kachin *gumsa*. Faute d'avoir pu mener une telle enquête, on peut simplement noter qu'à l'échelle d'un seul village, celui de Konkoud, les cas de mariages patrilocaux avec des femmes nées en dehors du village concernent plus fréquemment le lignage considéré par tous comme le plus « riche »

D'autre part, si le système de parenté khmou est *a priori* harmonique, c'est-à-dire à la fois patrilinéaire et patrilocal, certains hommes viennent habiter définitivement dans la maison de leur femme. Ils quittent alors leur lignage d'origine et abandonnent leur droit à l'héritage de leurs parents. Il s'agit ici d'une dysharmonie rare mais récurrente, identifiée à quatre reprises (maisons IX, XIII, XIX, XXIII). Cette situation est désignée par l'expression *véc koud*, par opposition à une période de « service temporaire » à la suite du mariage, nommée elle *véc tol*. Elle est dévalorisée socialement et assimilée à un statut d'esclave, de dépendant.

Il semble donc y avoir, au moins sur ces deux points, une connexion entre les dynamiques d'alliance, la résidence et le statut : d'une part, les hommes des lignages donnant au village son *Ikoun* (prééminence rituelle sur le foncier) ont tendance à se marier en dehors du village et donc se retrouvent moins souvent, à l'intérieur du village, en position

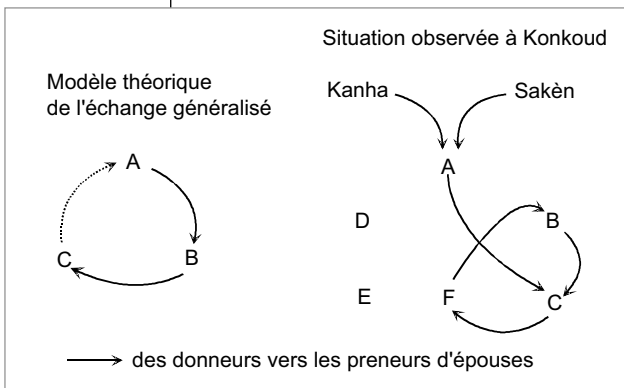


Fig. 17 –
Schéma des cycles d'alliance
identifiés.

de « preneurs » d'épouse que les individus des lignages immigrants. D'autre part, les hommes habitant après leur mariage dans la maison des parents de leur femme sont considérés comme relevant d'un statut inférieur à celui des hommes suivant la règle de patrilocalité. Donc, si le schéma d'alliance implique *a priori* une égalité entre toutes les unités d'alliance (circulation unilatérale des femmes), son fonctionnement auto-rise cependant l'apparition de certaines dynamiques de différenciation sociale, à l'échelle des individus comme à celle des lignages.

Accès à la terre et hiérarchies lignagères

Pour montrer concrètement comment structures de parenté, statuts et droits fonciers s'articulent à l'échelon d'un village, j'ai tenté d'évaluer la quantité de terres cultivables dont disposait de façon permanente chacune des maisons de Konkoud. Les difficultés auxquelles je me suis trouvé d'abord confronté dans cette tentative provenaient moins de la méfiance des villageois – qui, bien que réelle, s'estompait progressivement – que de la manière dont fut initiée l'enquête de terrain. En effet, lors des premiers mois, j'étais accompagné par plusieurs fonctionnaires lao et il était délicat d'obtenir des données précises pour chaque maison, car les villageois avaient tendance à considérer qu'il s'agissait de relevés statistiques destinés aux services de l'administration provinciale. Par la suite, j'étais plus libre et l'on me faisait davantage confiance, mais je devais promettre de ne pas faire état des informations recueillies aux fonctionnaires locaux chargés de l'application de la réforme foncière.

Finalement, le résultat obtenu et présenté ci-dessous sous forme de tableau (tabl. 13, on trouvera également les données équivalentes pour les villages de Mokkoud et de Vat dans les tabl. 14 et 15) pose un certain nombre de questions auxquelles je ne suis pas toujours en mesure d'apporter une réponse, faute de données généalogiques suffisamment précises, faute également d'avoir pu vérifier systématiquement dans les essarts les chiffres donnés par le comité villageois pour l'ensemble du cycle, une tâche difficile sur une aussi grande superficie et dans une végétation parfois très dense. Une autre limite majeure du tableau réside dans le manque de données qualitatives. Idéalement, l'analyse devrait aussi prendre en compte l'orientation des parcelles (à Konkoud,

le paddy est généralement plus abondant en bas des pentes sur les essarts orientés vers l'ouest et à proximité des crêtes sur les essarts orientés vers l'est), la proximité d'une forêt ancienne (les épis les plus proches des arbres pousseront en touffes dispersées et pauvres en grains, mais les épis situés entre 10 et 50 mètres sont souvent exceptionnellement beaux), le degré de pente (sur les essarts aux pentes douces, les cendres, unique fertilisant du sol, sont mieux réparties) ou bien encore la distance par rapport au village. Tous ces facteurs conditionnent la qualité et donc la « valeur », pour les villageois, d'une parcelle.

La surface totale des terres cultivées par les habitants de Konkoud sur les différents emplacements équivaut à au moins 1 488 *kalon* de semences, soit environ 300 hectares, sans doute un peu plus (une quinzaine d'hectares supplémentaires peut-être) en considérant que les données n'ont pas été obtenues pour deux maisons. Si l'on rapporte ce chiffre au nombre d'habitants, on obtient une moyenne de 1,8 hectare par habitant et de 4,7 hectares par habitant actif (selon les critères en usage dans l'administration lao, les personnes actives ont entre 15 et 45 ans). Une maison de 6 personnes dispose ainsi en moyenne de 10,8 hectares sur l'ensemble des terres cultivables. La superficie totale dont disposent les habitants pour établir leurs essarts est inférieure à celle des villages khmou plus peuplés et situés plus haut en altitude, comme celui de Mokkoud par exemple, où les forêts utilisées pour l'agriculture représentent environ 370 hectares selon les relevés effectués avec les villageois (tabl. 14). Par contre, dans ce dernier village, le rapport entre les surfaces disponibles et le nombre d'habitants est moins bon qu'à Konkoud puisqu'il n'est que de 1,56 hectare en moyenne. Cela confirme les observations de Karl Gustav IZIKOWITZ (1951 : 44) qui remarquait qu'en territoire lamet, plus on gagnait en altitude, plus les finages étaient densément occupés et précisément délimités.

On ne se trouve pas dans une situation d'inégalité absolue, avec d'un côté des métayers qui travailleraient la terre sans disposer d'un droit sur elle et de l'autre une classe supérieure qui disposerait de droits éminents sur des terres qu'elle ne cultive pas. Les emplacements sont de taille variable (de 24 à 40 hectares) mais seul un emplacement de 40 hectares comme le n° 9 permet à toutes les maisons de disposer chacune de terres en quantité suffisante. Toutes les maisons se retrouvent donc sans terre à un moment ou à un autre du cycle et, même sur les emplacements de taille réduite, il n'y a pas plus de huit maisons sans terre une année donnée. De plus, à l'exception des maisons dans une situation critique, comme celles de Ta Yeum et de sa sœur (les deux

Tabl. 13 – Répartition des terres à Ban Konkoud.

/ : inconnu

*** : tout l'emplacement

Maisons	Emp. 1	Emp. 2	Emp. 3	Emp. 4	Emp. 5	Emp. 6	Emp. 7	Emp. 8	Emp. 9	Emp. 10	Emp. 11
<i>Lignage A</i>											
Ta Môm	11	3	5	5	9	9	3	0	6	11	8
Ta Louan	6	0	5	10	0	12	0	0	3	12	12
Ta Kouane	6	6	6	0	6	12	6	0	12	6	6
Nang Plao	5	4	6	5	6	6	6	0	12	6	6
Ta Lou	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/
Ta Khit	6	6	6	0	12	12	12	0	6	0	12
<i>Lignage B</i>											
Ta Keut	6	12	6	6	6	12	0	0	6	6	6
Nang Dèn	6	6	12	6	12	12	0	0	12	6	6
Nang Kouï	6	12	12	6	5	12	6	0	6	0	6
Nang Mèò	0	4	6	5	4	0	0	0	6	5	0
<i>Lignage C</i>											
Ta Long	6	6	6	12	12	12	12	***	12	0	6
Ta Seung	6	5	12	0	12	6	0	0	12	5	4
Ta Rot	6	6	12	6	6	6	0	0	6	12	6
<i>Lignage D</i>											
Ta Sang	0	12	6	12	6	6	5	0	18	0	12
Ta Lin	6	6	10	12	5	6	5	0	6	10	0
Ta Koum	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/	/
Ta Kring	6	5	12	0	12	6	10	0	12	5	0
Ta Muang	6	0	8	12	5	9	6	0	8	0	0
<i>Lignage E</i>											
Ta Njat	12	0	12	6	10	5	10	0	12	0	10
Ta Kouang	7	0	10	0	6	5	6	0	4	10	0
Ta Seup	6	0	4	0	6	5	7	0	4	10	0
Ta Ouïll	0	12	6	12	12	6	0	0	12	6	4
Ta Yeum	0	0	6	0	12	6	4	0	9	0	9
Ta Houang	0	6	5	8	12	12	0	0	12	6	12
<i>Lignage F</i>											
Ta Deng	12	0	6	12	6	12	12	0	6	0	0
Ta Kin	0	6	0	6	12	0	6	0	5	6	6
Ta Kham	0	12	0	12	6	10	4	0	6	12	5
Totaux											
Surface totale cultivée	125 (25 ha)	129 (25,8 ha)	179 (35,8 ha)	153 (30,6 ha)	200 (40 ha)	199 (39,8 ha)	120 (24 ha)	/	201 (40,2 ha)	136 (27,2 ha)	136 (27,2 ha)
Nombre de maisons sans terres	7	7	1	7	1	2	8	26	0	8	7

Pour chaque emplacement cultivé, le chiffre donné indique la quantité de semences en kallons (1 kallon = plus ou moins 12 kilogrammes) que la taille de la parcelle permet de planter (5 kallons ou 60 kilogrammes correspondent à peu près à un hectare, parfois un peu moins)

	1 ^{re} année	2 ^e année	3 ^e année	4 ^e année	5 ^e année	6 ^e année	7 ^e année	8 ^e année	9 ^e année	10 ^e année	11 ^e année	12 ^e année
Ta Tieng	0	1 (12)	2 (7); (8)	2 (12); (6)	2 (4); (7)	1 (12)	3 (9); (7); (5)	2 (9); (4)	1 (5)	1 (14)	1 (8)	1 (7)
Tao Ping	0	0	1 (7)	1 (8)	0	1 (8)	0	0	0	0	0	0
Tao Beun	1 (4)	0	0	1 (5)	0	0	0	0	0	0	0	0
Tao Kong	1 (7)	1 (8)	1 (7)	1 (7)	1 (10)	1 (10)	1 (8)	1 (5)	1 (18)	0	0	2 (8)
Tao Som	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Tao Si	2 (8); (8)	1 (21)	2 (4); (3)	1 (12)	2 (7); (3)	1 (6)	3 (9); (9); (4)	1 (7)	1 (12)	0	1 (4)	2 (7); (4)
Tao Vieng	2 (7); (7)	1 (8)	0	0	0	0	1 (5)	1 (9)	1 (9)	0	0	1 (7)
Ya Krut	1 (7)	0	1 (4)	1 (8)	0	1 (7)	1 (12)	0	1 (7)	1 (7)	1 (4)	1 (12)
Nang Sao	2 (4); (5)	0	0	1 (4)	1 (12)	0	1 (14)	1 (7)	1 (4)	0	1 (9)	1 (6)
Tao Di	1 (7)	1 (5)	1 (7)	1 (10)	1 (8)	1 (5)	1 (12)	0	1 (7)	1 (6)	0	1 (12)
Tao Krit	0	0	1 (10)	1 (9)	1 (8)	1 (7)	1 (7)	0	1 (12)	0	1 (7)	1 (4)
Tao Plai	1 (7)	1 (4)	2 (9); (10)	1 (8)	0	1 (6)	2 (7); (8)	1 (7)	0	0	1 (5)	0
Tao Boun	1 (10)	2 (7); (4)	1 (5)	1 (6)	0	2 (4); (5)	1 (15)	0	1 (7)	0	1 (6)	1 (4)
Ta Tchay	2 (4); (7)	0	1 (8)	1 (5)	0	1 (10)	1 (12)	2 (5); (8)	1 (8)	0	0	2 (7); (12)
Tao Ta	3 (4); (7); (8)	1 (9)	2 (7); (6)	0	1 (14)	1 (4)	3 (9); (4); (4)	0	1 (10)	0	0	1 (15)
Tao Sik	1 (8)	0	0	0	0	0	1 (6)	1 (5)	0	0	0	0
et Tao Ihm	1 (5)	0	1 (6)	1 (12)	1 (4)	1 (8)	0	1 (9)	1 (10)	1 (5)	1 (4)	1 (7)
Tao Biè	2 (4); (7)	0	1 (7)	0	0	1 (6)	1 (7)	1 (5)	1 (8)	1 (5)	0	1 (6)
Tao Ngoï	3 (3); (3); (4)	1 (7)	1 (9)	1 (10)	1 (8)	1 (8)	1 (5)	1 (10)	1 (6)	0	1 (9)	1 (10)
Ta Hèn	2 (5); (6)	1 (10)	2 (4); (4)	1 (12)	1 (5)	0	1 (7)	1 (4)	1 (4)	1 (7)	1 (5)	1 (4)
Ya Vang	2 (4); (4)	0	1 (7)	1 (4)	1 (8)	0	1 (10)	1 (10)	0	1 (12)	0	1 (12)
Tao Vir	0	0	0	0	1 (7)	0	1 (7)	1 (10)	1 (7)	0	0	0
Tao Rai	1 (8)	1 (9)	0	0	0	1 (7)	1 (12)	0	0	0	1 (7)	0
Tao Kim	1 (5)	0	0	0	0	0	1 (12)	0	0	0	0	0
Tao Lien	0	1 (5)	1 (3)	0	1 (4)	0	1 (12)	0	1 (6)	1 (12)	1 (7)	1 (12)
Nang Son	2 (4); (9)	1 (10)	1 (6)	1 (12)	1 (18)	0	1 (12)	1 (7)	1 (7)	2 (12); (9)	0	2 (4); (10)
Tao Phon	2 (4); (9)	0	1 (7)	2 (4); (4)	0	1 (9)	1 (7)	1 (4)	0	0	0	0
Ta Tjong	0	2 (4); (5)	0	1 (9)	1 (7)	1 (4)	0	1 (9)	1 (4)	1 (4)	0	1 (9)
Tao Plo'h	0	0	0	0	0	0	0	1 (4)	0	0	0	0
Ya Hoy	0	0	0	0	0	0	0	1 (4)	0	0	0	0
Total cultivé	203	128	155	169	134	128	265	145	153	93	75	179
Total en ha TOTAL = 374 ha environ	41	26	31	40	27	26	53	29	31	19	15	36
Total parcelles	34	16	24	21	17	18	30	21	19	11	12	23

orphelins de la maison XV) ou de la vieille Nang Mèo (maison VIII), toutes les autres possèdent des droits sur un emplacement au moins sept années sur les onze que compte le cycle.

Troisième enseignement, l'ancienneté de la résidence constitue le facteur principal d'inégalité entre les six lignages composant la localité. Cela est démontré par la répartition des chiffres minimaux (nuls et jusqu'à 3 kallons, soit un demi-hectare) et maximaux (à partir de 10 kallons). La répartition des premiers est très claire : les lignages E et les lignages F, les plus récents, ont également le plus grand déficit de terres, celui-ci étant particulièrement marqué pour les emplacements 1, 2, 10 et 11. La répartition des chiffres élevés est un peu moins claire, car chaque lignage est en position favorable sur plusieurs emplacements : l'emplacement 9 tout d'abord, car il est suffisamment vaste pour accueillir toutes les maisons puis d'autres emplacements, différents cette fois pour chaque lignage. D'un point de vue global cependant, les droits fonciers des lignages immigrants E et F sont moins bien répartis sur l'ensemble du cycle. Les années d'excédent foncier sont concentrées principalement sur les emplacements 5 et 9 mais les autres années, beaucoup de maisons de ces lignages doivent emprunter de la terre. Les lignages A, B, et C de leur côté peuvent être temporairement en situation d'excédent – surtout B et C car le lignage A est né d'une scission récente avec B – mais c'est l'absence d'années vraiment difficiles qui fait la différence, et non la surface totale des terres : sur chaque emplacement, ces trois lignages n'occupent jamais plus de 55 % de la surface totale et parfois juste 40 %.

Le degré d'intégration d'un lignage au sein d'une localité semble donc devoir être mesuré d'abord par le taux de répartition de ses droits fonciers sur l'ensemble des emplacements que compte le finage villageois : le tiers des terres sur lesquelles le lignage E détient des droits est concentré sur deux emplacements ; ce rapport est de 42 % sur trois emplacements pour le lignage F mais il est beaucoup plus favorable dans la majorité des maisons des lignages anciens. Ce critère de la répartition spatiale (et donc temporelle) des droits fonciers ne peut être corrélé ici, faute d'informations suffisamment précises, avec les facteurs qualitatifs évoqués précédemment, mais lors de chacun des trois cycles agricoles auxquels j'ai eu l'occasion d'assister (par bribes et à des époques différentes), j'ai observé que plusieurs des maisons des lignages anciens A, B et C (celle de Ta Môm, de Ta Keut et de Ta Tchôi notamment) disposaient également à chaque fois de parcelles proches du village.

Ce rôle de l'ancienneté de la résidence s'applique également à l'intérieur même de chaque lignage : la maison du père de lignage *yong klork* dispose dans la grande majorité des cas de plus de terres que les autres maisons du même lignage. Dans les deux lignages E et D, le premier ancien puisqu'il était représenté dès la fondation du village, le second plus récent, cette différence est accentuée par rapport aux autres lignages. Dans les deux cas, il s'agit de lignages dont le *yong klork* a effectué un mariage matrilocal (Ta Njat) ou dont l'ancêtre du *yong klork* s'est marié de cette façon. Un tel mariage assure visiblement des droits fonciers suffisants pour une maison mais non des droits éminents sur des portions de finage villageois puisque les autres maisons du lignage (collatéraux, descendants ou maisons rattachées), elles, se trouvent dans une situation plus difficile que la moyenne. Comme le fait remarquer justement DE HEUSCH (1971) à propos des Kachin, la situation du *yong klork* s'étant marié matrilocalement (lui-même ou un ancêtre) est plus difficile non parce qu'il n'a pas accès à suffisamment de terres cultivables, mais parce qu'il ne peut garantir à ceux qui sont placés sous sa protection une situation équivalente à la sienne. Le mariage matrilocal constitue bien une stratégie d'accès au foncier mais une stratégie limitée dans sa portée politique. La situation des lignages E et F apparaît comme une illustration claire de cette inégalité structurelle entre les lignages.

Cas particuliers d'accumulation foncière

Les trois maisons ayant réussi à disposer de terres sur dix des onze emplacements appartiennent toutes soit au lignage A, soit au lignage C : il s'agit de celles de Nang Plao, de Ta Môm et de Ta Long.

Dans le cas de la maison de Nang Plao, la répartition des droits sur l'ensemble des emplacements collectifs assure l'effectivité du droit de ban du *lkoun*, fonction tenue jusqu'en 1997 par Nang Tchoï, la fille de la veuve Nang Plao. Les droits fonciers portent sur des surfaces minimales chaque année car cette maison connaît une phase de récession démographique et l'absence à la fois de descendants masculins et de prétendants pour Nang Tchoï fait s'interroger sur son devenir. Cette situation souligne premièrement le caractère plus rituel que véritablement économique du prêtre villageois. Celui-ci dispose en théorie d'un

pouvoir de réallocation des terres en cas de conflit mais dans le contexte contemporain ce type d'attribution est désormais l'apanage du comité villageois constitué par le responsable administratif *naiban* et ses deux adjoints *hong naiban*. Deuxièmement, la situation économique de la maison de Nang Plao montre comment des facteurs aléatoires, tels que les maladies ou les décès, peuvent aboutir à l'appauvrissement rapide d'une maison, indépendamment de son statut ou de sa richesse à l'origine.

Contrairement à Nang Plao, Ta Môm se trouve réellement en position favorable sur le plan foncier. Il est le « père » du lignage A et l'un des hommes les plus respectés du village. Les droits fonciers qu'il détient furent acquis soit par premier défrichage sur le site actuel, soit par premier défrichage sur le site aujourd'hui abandonné du village né d'une scission temporaire avec celui de Konkoud (le site est abandonné depuis le retour des habitants vers le site originel, mais les essarts sont encore cultivés). Ta Môm a également indiqué qu'il avait été en mesure, au retour de ses années passées en Birmanie, d'acheter quelques-uns de ses droits fonciers, tout comme Ta Tchoï (maison XII). Ses deux fils se sont mariés et vivent dans le village. Ils cultivent généralement des parcelles proches de celles de leur père, ce qui facilite l'entraide entre les membres de ces trois maisons et leur assure une bonne position économique. On se trouve donc en présence ici de maisons en position favorable sur le plan foncier en raison à la fois de leur appartenance lignagère, d'une croissance démographique et d'une accumulation réalisée en dehors du village.

Le troisième cas, celui de Ta Long, est différent des deux premiers : il s'agit là de la maison qui, pour l'ensemble des emplacements, détient des droits sur les plus grandes superficies cultivables. Un emplacement collectif entier est même considéré comme « appartenant » à Ta Long. Là encore, l'ancienneté de la résidence semble jouer un rôle important, mais un autre facteur est également mentionné par les villageois : les ancêtres de Ta Long sont à l'origine des villageois de Moktchouk, petit village autrefois proche de Konkoud mais aujourd'hui disparu et dont les habitants semblent avoir été pour moitié khmou et pour moitié lamet. Au moment de la disparition de cette localité, certains habitants se seraient déplacés dans la vallée, d'autres, dont les ancêtres de Ta Long, auraient rejoint des villages déjà constitués ou, comme dans le cas de Konkoud, en voie de constitution. En s'installant avec les fondateurs de Konkoud, Ta Long aurait ainsi en quelque sorte « apporté » avec lui les droits fonciers

qu'il détenait au sein de son ancien village. Le finage de ce dernier n'étant plus exploité, et la plupart des maisons étant définitivement parties, il a sûrement été en mesure de revendiquer des superficies importantes, et d'obtenir par échange des droits au sein de son nouveau village.

Il s'agit d'un exemple similaire à celui de Ban Toup mentionné précédemment : un village récupère une partie du finage d'un autre village disparu par l'intermédiaire d'une maison isolée qu'il intègre au sein de sa population. Cependant, dans le cas de Ban Toup, le droit de la maison lamet intégrée au sein d'un village hmong n'était sensible qu'au niveau rituel ; la maison de Ta Long détient elle un droit effectif sur l'ensemble d'un emplacement et prête des portions de celui-ci aux autres maisons de Konkoud. De tels arrangements territoriaux sont relativement fréquents dans la vallée de la Nam Tha, où les migrations de villages ou de portions d'entre eux constituent un phénomène récurrent. Généralement, les migrants vendent leurs terres et une partie de leurs biens (buffles, bœufs) afin de pouvoir assumer le coût de la migration. Parmi ceux restant sur le site, les plus favorisés sur le plan économique en profitent pour accroître leur capital foncier, lequel facilite en retour leur intégration dans une nouvelle localité ou bien renforce leur position privilégiée parmi les familles restantes.

Finalement, on observe que le foncier ne possède pas véritablement d'autonomie par rapport aux relations sociales, il en constitue à la fois un produit et un enjeu. Il apparaît en quelque sorte comme une « boîte noire » des stratégies de différenciation et de pérennisation des hiérarchies. La position au sein du système lignager et la flexibilité de la structure sociale (exceptions récurrentes faites à la règle de patrilocalité, scission ou fusion des segments lignagers) combinées à des facteurs aléatoires (évolution démographique d'une maison par exemple) ou à des trajectoires individuelles (migrations temporaires) permettent, ou non, l'émergence de différences de statut se reflétant dans le rapport lignager à la terre. L'actualité de ces mécanismes montre que certains des développements théoriques s'appuyant (en partie) sur l'ouvrage de Leach, notamment ceux de Claude Lévi Strauss et de Luc De Heusch, restent précieux pour l'enquête de terrain et l'analyse des données recueillies. Pour autant, l'exemple kachin conserve-t-il la même pertinence dès lors qu'il s'agit non plus d'un village comme celui de Konkoud, mais du bassin de la Nam Tha dans son ensemble ?

Influences taï et hiérarchies montagnardes dans le bassin de la Nam Tha

On peut tout d'abord constater que les inégalités sociales ne se « cristallisent » pas au sein de la société khmou comme au sein de la société kachin. Il n'existe pas chez les populations montagnardes môn-khmer du Nord-Laos de catégories particulières désignant le type de modèle politique localisé adopté par un village ou un ensemble de villages (IZIKOWITZ, 1969 : 148). Il n'existe pas non plus de termes pour désigner un domaine ou un chef de domaine : le terme *tasèng* est un emprunt à la langue et au système politique taï et, bien que les responsables de *tasèng* aient pu parfois tirer avantage de leur position, notamment durant la période coloniale, il n'existe aucune évidence ethnographiquement fondée d'une stratification des lignages telle qu'a pu l'observer Leach chez les Kachin. La même remarque vaut pour la fonction de chef de village, *naïban*, qui, de plus, est une création récente.

Ensuite, on ne peut parler à propos des Khmou, comme LEACH à propos des Kachin, de concurrences « acharnées et vicieuses » (1972 : 226), qu'elles soient économiques ou politiques. Sur le plan économique et religieux, et dans le contexte contemporain, la notion d'abondance prime sur celle de surplus et on ne peut parler véritablement d'une compétition entre maisons, d'un calcul faisant intervenir des logiques de maximisation des rendements. Il s'agit d'une des limites communes aux modèles proposés par des auteurs comme Thomas Kirsch ou Jonathan Friedman, qui ne prennent pas assez en compte le caractère aléatoire de l'accumulation et les possibilités de retournement rapide d'une situation économique favorable (taux de mortalité, épizooties, cataclysmes naturels etc.). Sur le plan politique, la différence est encore plus nette : les contacts violents entre les populations môn-khmer de cette région étaient vraisemblablement très rares, car ni les récits des villageois les plus âgés, ni aucun document écrit ne mentionnent au niveau local de compétitions exacerbées entre des chefs entourés de partisans et se livrant à des actions de vendetta comme chez les Kachin. Seul LEFÈVRE-PONTALIS (1902 : 140) rapporte des querelles entre populations khmou du bassin de la Nam Tha à propos de l'usage de certaines terres mais cela concerne des

populations issues de *trois* différents, c'est-à-dire portant allégeance à des princes tai rivaux.

Troisièmement, le contexte interethnique qui prévaut entre les Khmou et leurs voisins tai apparaît très différent de la région kachin. En premier lieu, les Khmou ne sont pas en relation avec un seul groupe tai (les Shan dans l'exemple kachin), mais avec différents sous-groupes (youan, lü, lao notamment) dont les stratégies politiques ont pu être antagonistes au cours de l'histoire. Par ailleurs, en Birmanie, les Kachin ont joué le rôle d'alliés turbulents et même de « parasites politiques » des Shan (LEACH, 1972 : 293). Dans certaines régions, ils les ont même chassés des basses terres et utilisé leurs esclaves pour travailler dans les rizières des vallées. Les Khmou quant à eux ont été chassés des basses terres (où ils avaient probablement déjà constitué des pouvoirs politiques centralisés) au *xiv*^e siècle après que les Lao (vraisemblablement présents dans la région depuis plusieurs siècles) eurent conquis par la force le pouvoir politique. Cette spoliation originelle a donné lieu à un type de formalisation rituelle des relations interethniques (ARCHIMBAULT, 1973 ; AJMER, 1979) absent dans les régions shan et kachin. De plus, contrairement à l'exemple kachin, les relations hiérarchiques n'ont jamais été fondamentalement remises en question depuis la fondation du royaume lao du Lan Xang au *xv*^e siècle.

D'un point de vue économique enfin, et alors que les Kachin sont, dans plusieurs régions visitées par Edmund Leach, dépendants des Shan pour leur approvisionnement en paddy (LEACH, 1972 : 272), c'est la situation inverse qui prévaut bien souvent entre Lao et Khmou. En raison de la configuration du relief, la domination politique lao n'a pu être partout et toujours confirmée et garantie par la mise en valeur de rizières inondées ou irriguées. Les populations khmou de leur côté ont, au moins dans les régions du Nord-Ouest, conservé la maîtrise de vastes territoires montagneux où l'agriculture sur brûlis permet de bons rendements. Cela vaut notamment pour la vallée de la Nam Tha qui devint très tôt, comme l'écrit Pierre LEFÈVRE-PONTALIS, « le grenier à riz de Luangphrabang » (1902 : 140). Les bateliers lao venaient à l'embouchure de la Nam Tha à la fin de la mousson, échangeaient des barres de fer, du sel, du tissu ou des jarres contre du paddy, du coton et divers produits de la forêt (benjoin, cire notamment), puis repartaient vers la capitale royale après quelques mois. Cette tradition s'est maintenue et de multiples marchés fluviaux jalonnent encore le cours de la rivière jusque dans sa partie amont.

Influences taiï et cohésion villageoise

Ces limites posées, des tendances à la hiérarchisation ont marqué l'organisation sociale des populations môn-khmer de la Nam Tha selon des modalités similaires à celles observables dans d'autres régions du nord de la péninsule, c'est-à-dire principalement par l'organisation économique et politique de l'interdépendance entre les plaines et les vallées et par une certaine forme de collusion, toujours instable, entre les sphères politiques et religieuses. Deux éléments peuvent d'ores et déjà être soulignés, et en premier lieu le rôle joué par le commerce du fer dans l'organisation des systèmes sociaux localisés. Les Khmou du bassin de la Nam Tha indiquent avoir toujours été dépendants d'autres populations pour l'obtention des barres de fer qui sont chauffées et travaillées au sein du village. Ces dernières étaient obtenues en commerçant soit avec des bateliers lao, soit auprès d'autres groupes montagnards, notamment les populations môn-khmer de langue palaung connues localement sous le nom de Samtao. Au sein des populations Khmou dépendantes de ces spécialistes régionaux ou de commerçants caravaniers pour leur approvisionnement en métal, une tendance à la hiérarchisation était observable sous une forme embryonnaire. Les villageois de Konkoud affirment en effet qu'autrefois, le prêtre *lkoun* était le seul forgeron du village. Par cette maîtrise rituelle d'une activité indispensable à l'agriculture, associée au droit de ban sur le cycle agricole, il était probablement en mesure d'exercer un contrôle effectif de l'économie villageoise. Le lignage fondateur cumulait ainsi à la fois des prérogatives rituelles et des prérogatives économiques.

Plus important encore apparaît le rôle des migrations de longue durée des jeunes hommes montagnards vers le Siam et la Birmanie. Par l'enrichissement qu'elles permettaient et par les idées nouvelles dont elles facilitaient la diffusion, ces migrations ont eu une influence profonde sur les dynamiques de changement social. Izikowitz observait dans les années trente que les hommes lamet ayant acquis suffisamment de biens de prestige au cours de leur vie devenaient *lem* lors d'une cérémonie nommée *toukti* organisée à leur honneur par les autres *lem* de la localité. Les prérogatives des *lem* concernaient surtout le domaine foncier (ils obtenaient facilement des terres proches du village lors de l'allocation annuelle des parcelles) et juridiques (ils statuaient sur les disputes et percevaient parfois, à titre d'intermédiaires, une partie des amendes infligées à l'une ou l'autre des parties en conflit). Ils constituaient en

quelque sorte un groupe de notables villageois, par opposition aux gens du commun *to*, mais leur statut n'était pas héréditaire et à chaque génération, une certaine mobilité ascendante et descendante était observable. Les *lem* signalaient leur statut par l'emprunt de certains symboles de pouvoir, notamment des symboles vestimentaires (turban, parures d'argent), aux chefs d'origine taï. Dans les villages fortement concernés par l'émigration vers le Siam, les *lem* étaient plus nombreux et l'autorité du prêtre *remia* (l'équivalent du *lkoun* chez les Khmou) était amoindrie (à moins qu'il n'ait lui-même acquis le titre de *lem*) (IZIKOWITZ, 1951 : 347-348).

Les photos prises par la mission Pavie dans les villages khouèn à l'ouest de la Nam Tha, et même quelques détails des notes de Raquez, laissent penser que des logiques similaires étaient en œuvre au sein des localités khmou, mais il n'existe pas cependant à notre connaissance de termes spécifiquement khmou désignant deux classes sociales distinctes au sein d'un village, comme cela semble le cas dans les villages lamet. Les anciens du village de Konkoud ont confirmé que les hiérarchies lignagères étaient plus prégnantes avant le conflit militaire et qu'elles s'accompagnaient de l'emprunt de certains traits



Tatouages
et bracelets
d'un vieil homme lamet,
district de Nalae.

distinctifs (turbans, polygamie) identiques à ceux de la noblesse taï. Ces hiérarchies lignagères se traduisaient par des inégalités foncières plus marquées qu'aujourd'hui, car les maisons manquant de terres étaient obligées de travailler sur les essarts des lignages dominants, de leur verser des barres d'argent pour acheter des droits fonciers, ou bien encore de leur redonner une partie de leur récolte de paddy en échange de la parcelle temporairement prêtée.

La création d'une classe d'hommes riches dont le pouvoir contrebalançait celui du prêtre villageois a pu entraîner deux types de configurations politiques. Première possibilité, le prêtre parvenait à maintenir son statut et son poids politique et l'on se trouvait alors dans une situation où une hiérarchie relativement stable était établie entre, d'une part, les notables villageois alliés au prêtre et, de l'autre, les gens du commun. Le développement de tendances hiérarchiques pouvait alors s'effectuer parallèlement à un essaimage régulier pour compenser la croissance démographique et donner lieu à la naissance de plusieurs localités satellites regroupées autour d'un centre rituel. Seconde possibilité, le pouvoir du prêtre entraînait en conflit avec celui d'hommes appartenant à une classe d'âge inférieure mais disposant d'un prestige suffisant pour contester sa légitimité politique.

L'histoire de Konkoud offre un exemple de cette seconde possibilité. Deux des hommes les plus « riches » du village appartiennent au lignage A : Ta Môm possède plusieurs gongs et un tambour de bronze, acquis lors d'un exil temporaire au Siam ; de même pour Ta Tchoï qui a lui travaillé pendant sept ans dans des exploitations forestières à la fois au Siam et en Birmanie. Le retour de ces deux hommes dans leur village a coïncidé avec la scission de l'ancien lignage fondateur en deux segments (les actuels lignages A et B) à la suite d'un conflit de succession pour le titre de prêtre villageois. La branche cadette (lignage A) est partie fonder une nouvelle localité un peu plus au nord avant de revenir sur l'ancien site. Dans ce cas, il semble donc que quelques hommes jeunes s'étant enrichis à l'extérieur du village aient contesté le pouvoir du prêtre et aient cherché, en fondant une nouvelle localité avec quelques autres maisons, à acquérir un titre qu'on leur refusait à l'intérieur de leur village d'origine.

Une visite effectuée dans un village lamet du district de Nalae, Ban Chômsoy, a montré que ces relations potentiellement conflictuelles entre anciens migrants et autorités religieuses étaient toujours d'actualité dans le contexte contemporain. L'un des villageois, un homme de 35 ans, avait travaillé clandestinement en Thaïlande pendant cinq ans et, à son retour, avait incité les autres villageois à changer de style de vie, notamment en arrê-

tant l'agriculture sur brûlis et en se spécialisant dans des productions commerciales. Cet homme, l'un des plus riches du village, était aussi le seul à posséder un verger et une piscine à poissons qu'il alimentait par un ingénieux système d'adduction d'eau. Il tentait de convaincre les villageois de quitter les hauteurs et de s'installer près de la rivière, conformément aux souhaits formulés par l'administration du *müang*, mais il s'opposait dans ce projet à l'ancien chef du village, qui possédait également le titre de prêtre. Finalement, le jeune « moderniste » emmena sa famille dans la vallée et s'installa seul près de la Nam Tha quelques mois après ma visite. Aujourd'hui, une partie des familles de Ban Chômshy l'ont rejoint et ont fondé un nouveau village dont il est devenu le responsable administratif.

Les variations géographiques des formes de l'organisation sociale...

À l'échelle du bassin de la Nam Tha dans son ensemble, l'influence tai a généré deux types de phénomènes. En premier lieu, des différences d'organisation sociale sont apparues entre les régions reculées, généralement les plus hautes en altitude, et les régions plus proches des circuits commerciaux. De telles dynamiques sont attestées chez les Chin (LEHMAN, 1963), les Lamet (IZIKOWITZ, 1951), les Wa (SCOTT et HARDIMAN, 1900), et LEACH (1961) a considéré qu'elles s'appliquaient à l'ensemble des régions de l'Asie du Sud-Est. Francis K. Lehman montre par exemple que les groupes chin du Sud, les plus proches des populations birmanes, ont depuis longtemps entretenu des relations commerciales pacifiques avec celles-ci et n'ont pas eu besoin, contrairement aux Chin du Nord, d'une organisation sociale plus complexe, ou d'un système politique plus hiérarchisé, pour sécuriser leur accès aux biens et aux technologies des basses terres (LEHMAN, 1963 : 44-46). Il insiste cependant sur le fait qu'un tel principe n'implique aucun jugement de valeur : la culture des villages éloignés n'est pas nécessairement plus « élaborée », comme le formule maladroitement Edmund Leach (1961, cité dans LEHMAN, 1963 : 45), car la proximité avec les vallées peut également permettre une influence culturelle très positive et surtout elle n'implique pas nécessairement un appauvrissement de la culture des villages montagnards.

Au nord-ouest du Laos, les villages lamet connaissaient, avant qu'ils ne soient presque tous déplacés en bord de route, des états d'autant plus hiérarchisés qu'ils étaient davantage éloignés du réseau de pistes caravanières qui traverse le plateau de Viengphoukha. Dans les villages les plus reculés (au nord-est du territoire lamet, à proximité de la Nam

Tha), les migrations temporaires des jeunes hommes étaient plus fréquentes et le nombre d'individus ayant acquis le titre de *lem* était en conséquence plus important (IZIKOWITZ, 1951 : 99, 114, 347-348). Un principe similaire était à l'œuvre dans les localités khmou du bassin de la Nam Tha : les différences statutaires y étaient plus sensibles dans les localités plus reculées (c'est-à-dire situées à plus de trois heures de marche des berges). Cela coïncidait également souvent avec une population plus nombreuse et des finages plus densément occupés et plus précisément délimités. Dans ces villages, de façon paradoxale, l'influence culturelle des populations des vallées est encore aujourd'hui parfois plus prégnante que dans les villages plus proches de la rivière (ou des anciennes pistes caravanières), qui ont conservé des caractéristiques plus traditionnelles.

Le second phénomène apparaît plus spécifique aux populations khmou, mais il n'est pas totalement indépendant du premier. Les contacts économiques avec les basses terres ont contribué à certaines variations culturelles au sein des populations khmou et donné naissance à des zones géographiques et identitaires plus ou moins nettement délimitées et nommées *tmoi* en langue khmou (voir fig. 9, partie 2, chapitre 3). Ce mot n'a pas toujours un sens géographique en dehors de la vallée de la Nam Tha, mais, dans cette région au moins, il est possible de démontrer que les *tmoi* constituent bien un système territorial ou, plus précisément, une sorte de continuum relationnel (ÉVRARD, 2003). Il semble que les *tmoi* de l'ouest de la Nam Tha (Khmou *youan* et Khmou *khouèn*), placés dans l'orbite des principautés de Nan et de Sing, ont acquis avant la colonisation une organisation sociale et territoriale plus hiérarchisée que ceux de l'est, rattachés à Luangphrabang. Le fait est attesté notamment par les écrits des premiers explorateurs et voyageurs qui soulignent l'existence de chefs anoblis parmi les Khmou de la rive droite (*khouèn* notamment) et leur absence totale sur la rive gauche, en pays *rok*. Les villageois de Konkoud m'ont confirmé ce contraste entre les deux rives et expliqué qu'il n'y avait jamais eu, à l'est de la Nam Tha, de chefs khmou ayant porté un titre donné par l'aristocratie tai.

Par ailleurs, toutes les listes de villages disponibles (enquête Irap 1997 ; DAMRONG, 1994 : 45-48) montrent que le maintien d'une continuité toponymique entre vieux et nouveaux villages semble plus fréquent sur la rive droite que sur la rive gauche, où l'essaimage entraîne une distinction toponymique radicale. D'un point de vue khmou, conserver le nom du village d'origine signifie soit que la nouvelle localité ne possède pas d'autel indépendant pour l'esprit du village (*rôï koung*), soit que cet

esprit reste lié, subordonné, à celui du « village mère ». Le prêtre de ce dernier conserve une prééminence rituelle et effectue la cérémonie pour l'esprit du village à la fois pour la localité la plus ancienne, dans laquelle il réside, et pour ses satellites. Il est donc probable que l'on se trouve en présence de hiérarchies rituelles plus affirmées au sein du *tmoi youan* que dans les villages khmou *rok*. Cette situation correspond historiquement à une plus grande imprégnation du modèle politique taï et à des relations économiques plus denses avec les régions périphériques. La même remarque vaut pour le *tmoi khouèn* (sur lequel aucune donnée n'est malheureusement disponible et dont l'aire d'implantation a été entièrement vidée de ses habitants), où l'influence taï a concerné à la fois la hiérarchisation de l'organisation territoriale et la diffusion du bouddhisme auprès des notables locaux (LEFÈVRE-PONTALIS, 1902 : 147 ; RAQUEZ, 1902 : 241).

Dans les régions les moins concernées par l'influence taï, comme dans l'exemple du *tmoi rok* notamment, des ensembles territoriaux rassemblant plusieurs villages pouvaient également se constituer, mais la notion de hiérarchies inter villageoises était absente. Dans le cas du *tasèng* de Sakène par exemple, les sept villages qu'il rassemble partagent le même mythe d'origine (recueilli à Konkoud), mais celui-ci met davantage en avant l'idée d'une révolte contre le pouvoir taï qu'une volonté de s'organiser territorialement sur le modèle des villages des basses terres.

« Avant de construire leurs villages, tous les habitants du *tasèng* se regroupèrent en haut de la « montagne tête de taureau sauvage » *mok kmpong kathin* pour sacrifier un buffle. Le sang du buffle se répandit sur les pentes des montagnes et sa viande fut partagée entre tous les participants. Les villageois utilisèrent une côte du buffle pour y inscrire un serment par lequel ils jurèrent de toujours s'opposer au régime du *lam*. Ce fut un ancêtre féminin, Ya Phan Pheng, qui grava le serment sur l'os. Après quoi, elle l'enterra. Les villageois partirent fonder leurs villages et chacun marqua son territoire en utilisant des *talè*. Un jour cependant, l'os fut déterré et volé. Ce jour marqua pour nous le retour du *lam* et la perte de l'écriture. »

Le terme *lam* désigne une fonction politico-administrative – souvent héréditaire – que l'on retrouve au sein des principautés taï, chez les Lü des Sip Song Panna, chez les Lao du Lan Xang comme chez les Taï de la frontière vietnamienne. Dans ces systèmes complexes et très hiérarchisés, les *lam*, aussi appelés *pho lam* (*pho* « père, protecteur, parrain, patron » ; *lam* « licou, intermédiaire, interprète ») étaient des agents de la Cour ou du *cao müang* chargés de maintenir le contrôle sur les territoires et les populations relevant de la juridiction du *müang*. Ils constituaient une sorte de système parallèle de contrôle venant

recouper celui des titres officiels accordés aux vassaux. Ils possédaient un réel pouvoir de gouvernement, rendant la justice, faisant la police et percevant les impôts parmi les populations dont ils avaient la charge. Ces dernières en retour, ne pouvaient adresser des requêtes au conseil du *müang* qu'en s'adressant au préalable à leur *pho lam* (LEMOINE, 1997 : 180). Les *pho lam* étaient considérés notamment comme les « interprètes » ou les « chargés des relations extérieures » (REINHORN, 1970 : 1780) auprès des populations montagnardes vivant à la périphérie des *müang*.

Le mythe d'origine du *tasèng* Sakène fait référence aux *lam* de Müang Beng et Müang Houn, à l'est de la Nam Tha, où vivent de nombreuses populations lü et phouan. C'est en effet depuis ces deux *müang*, d'avantage que depuis les rives de la Nam Tha, que semble s'être exercé historiquement un contrôle (ou des tentatives de contrôle) durement ressenti par les Khmou *rok*. Cette volonté de lutter contre le pouvoir des *lam* trouve un écho intéressant dans certains passages du *Nithan Khun Borom* où il est dit que Fa Ngum s'appuya sur des populations *kha kao* pour combattre les *lam* de Müang Houn (HOSHINO, 1986 : 110-111 et PAVIE, 1898). La fin du récit fait peut-être allusion à la période coloniale (durant laquelle le pouvoir des notables tai locaux fut conforté), mais on peut également y voir l'influence de la lecture marxiste de l'histoire interethnique diffusée par le Pathet Lao dès les années cinquante (sur ce thème, voir HALPERN, 1964 : 93-95 et 156-157). Il s'agit aussi à l'évidence d'une rencontre avec une trame mythique très ancienne (dans d'autres versions, un chien mange la peau de buffle sur laquelle était gravée la Loi et provoque la perte de l'écriture), reprenant le thème de la déchéance qu'ont connu les Khmou depuis leur éviction du pouvoir par les Lao. L'exemple montre que l'influence tai ne s'est pas nécessairement exercée de façon univoque. Elle n'a pas toujours entraîné la diffusion du modèle hiérarchique, mais également parfois son rejet et des constructions identitaires et territoriales localisées basées justement sur sa négation. De telles variations ont joué un rôle tout à fait crucial au cours de l'histoire récente.

... Leur rôle historique et leur actualité

L'opposition relative entre *tmoi* a été perpétuée et même amplifiée par l'histoire récente. L'appartenance aux *tmoi* a influencé, mais à des degrés divers selon les régions et les périodes, le déroulement du conflit

d'indépendance dans la vallée de la Nam Tha, et notamment le sens de l'engagement militaire des populations khmou. La position adoptée durant le conflit a déterminé par la suite les relations des villageois avec les nouvelles structures politiques et la marge de manœuvre qu'ils ont pu conserver face aux politiques volontaristes de développement rural initiées par l'État : les membres de certains *moi* ont davantage subi les contraintes du nouvel ordre social, les autres ont pu au contraire utiliser à leur profit les dynamiques de sa transformation.

Entre 1945 et 1975, le Laos a connu presque trente années d'une guerre à la fois civile et internationale. Bien que le nord-ouest du pays n'ait pas été touché par ce conflit aussi durement que les régions frontalières du Vietnam, des combats s'y sont également déroulés et des bombardements aériens furent menés par les Américains dans les dernières années de la guerre (fig. 18). Entre 1946 et 1954, les bataillons de chasseurs laotiens, sous commandement français, patrouillent un peu partout dans le Haut-Mékong pour tenter d'accrocher et de réduire les petits groupes « lao issara-vietminh » (ou LIV dans les rapports militaires de l'époque), souvent très mobiles qui effectuent de leur côté régulièrement des coups de main près des pistes muletières (en s'emparant des cargaisons d'opium) ou des postes militaires sous commandement français. Ces groupes de guérilla trouvent parfois un certain soutien, le plus souvent logistique, auprès des populations montagnardes, akha et khmou essentiellement, chez lesquelles ils commencent à diffuser les idées nationalistes. Un point intéressant relevé dans plusieurs rapports de mission concerne la méthode employée par les troupes coloniales sur le terrain : elles progressaient dans les zones montagneuses et encerclaient les groupes de guérilla en s'appuyant sur les hiérarchies locales et notamment sur l'attitude francophile de la plupart des chefs montagnards anoblis. Inversement, certaines régions restaient presque impossibles à contrôler ou même simplement à traverser en raison de l'absence de coopération des populations locales : c'est le cas notamment des Khmou *rok* de la région de Müang Houn, mentionnés dans plusieurs documents sous l'appellation *kha khat* et réputés refuser toute collaboration avec les autorités coloniales.

C'est au cours des années 1950 et 1960 qu'une ligne de front se constitue progressivement de part et d'autre de la Nam Tha avec pour limite septentrionale la vallée de la Nam Ha. Le 13 août 1950, la création d'un gouvernement de résistance (Pathet lao) – dont les membres occuperont tous les plus hautes fonctions après 1975 – se double de celle d'un front de résistance Nèo lao issara, qui deviendra

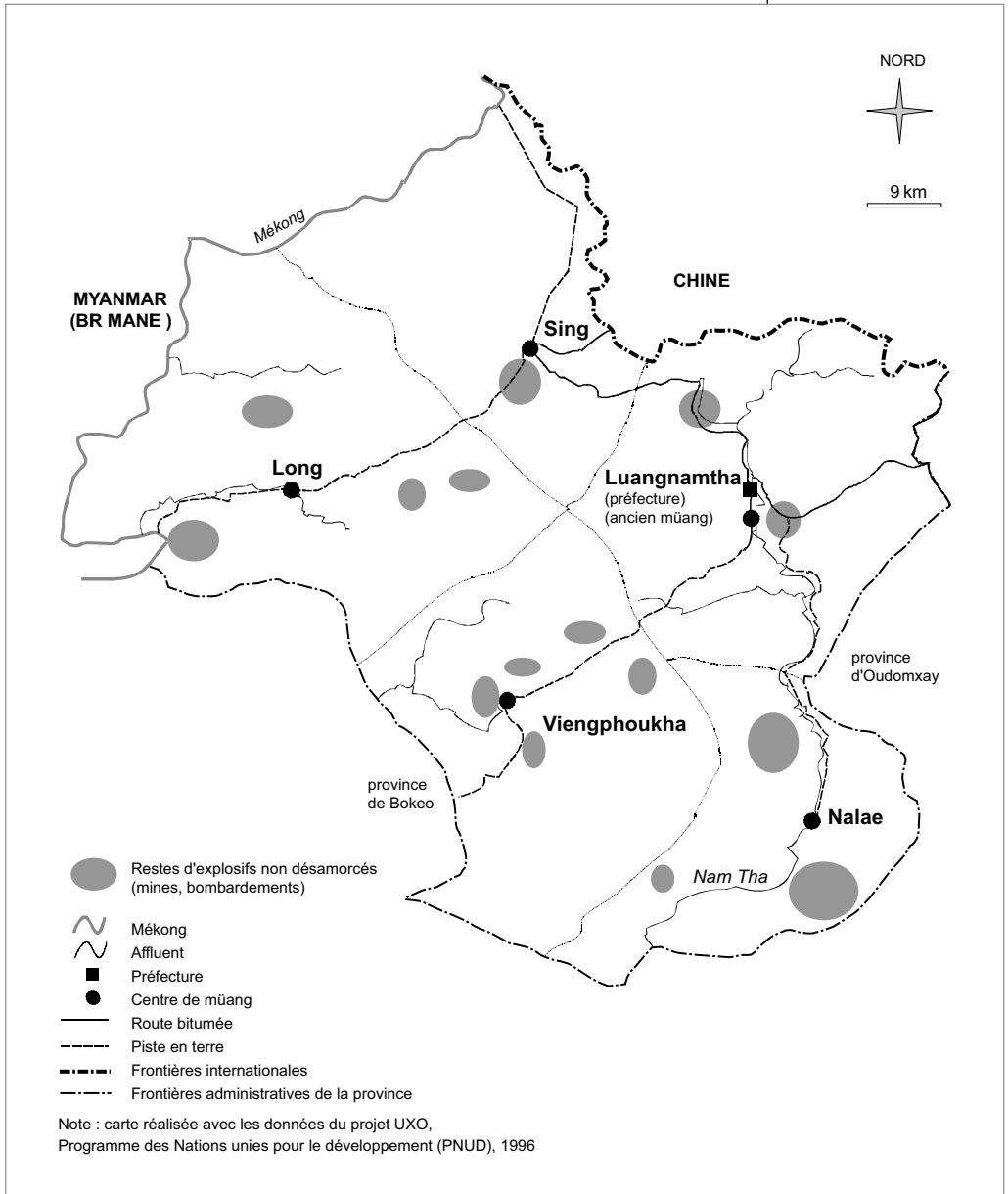


Fig. 18 –
Province de Luangnamtha :
zones affectées par les combats militaires
et les bombardements (1950-1975).

Nèo lao hak sat (NLHS) en 1955, et de l'élaboration d'un programme politique en douze points. À partir de cette date, on peut dire que l'action militaire des groupes armés lao issara puis des troupes NLHS s'accompagne d'une action directe sur la vie des villages (premières tentatives de réformes de l'organisation du travail agricole) et de la diffusion systématique de l'idéologie marxiste-léniniste au sein des populations montagnardes, notamment par la construction d'une école dans chaque village contrôlé. En 1953, sous l'action conjointe des mouvements vietminh et nèo lao issara, « vingt-sept zones d'opérations avaient été établies au Laos, principalement dans les régions frontalières habitées par les minorités ethniques, au sein desquelles le recrutement du Pathet lao était particulièrement efficace » (STUART FOX, 1986 : 20). Dans le nord-ouest du pays, trois zones d'opération couvraient une partie du plateau de Viengphoukha, le centre de la vallée de la Nam Beng et surtout la région de Namorr (DEUVE, 1984 : 35). Par la suite, les forces royalistes reprennent le contrôle du plateau de Viengphoukha (à l'exception de sa partie nord, notamment la vallée de la Nam Ha), mais les zones de la Nam Beng et de Namor s'étendent vers le sud jusqu'à former une région entièrement sous le contrôle des troupes du NLHS et couvrant toute l'aire d'implantation des *tmoï lü* et *rok* (DEUVE, 1984 : 96, 166 et 210).

Le succès des communistes lao à contrôler durablement cette zone montagneuse et à y recruter nombre de leurs soldats s'explique par l'existence de relations particulièrement conflictuelles entre les montagnards khmou *lü* et *rok* (auxquels il faut ajouter quelques villages hmong de la région de Namor) et les représentants tai de l'administration royale, pour la plupart des Lü et des Phouan. La mise en place durant le protectorat français d'un nouveau découpage territorial et d'un système de perception de l'impôt qui se voulait plus efficace avait donné un surcroît de pouvoir aux chefs tai, pourtant minoritaires dans ces régions. Le mécontentement profond généré par ces réformes provoqua d'abord un peu partout une résistance passive, sous la forme d'une sous-estimation systématique du nombre d'habitants lors des recensements. Après les événements de 1945, puis au fur et à mesure de l'implantation des groupes lao issara, les tensions devinrent plus importantes. En 1953, un des responsables tai de Müang Beng fut tué dans une embuscade alors qu'il tentait de se rendre dans les villages khmou malgré l'avertissement lancé par les principaux leaders locaux, qui lui avaient fait savoir qu'ils n'accepteraient désormais plus aucune collecte de taxes ni recherche de prisonniers enfuis sur leur territoire. En juillet 1954, un

télégramme envoyé par le gouverneur de Nam Tha aux autorités militaires de Luangphrabang indique que le massif montagneux qui sépare la Nam Beng de la Nam Tha, habité exclusivement par des Khmou *lū* et *rok*, « est viet à 100 % » et que « l'accès des villages montagnards est interdit aux gens des plaines » jusqu'aux rives du Mékong (Archives militaires de Vincennes, dossier 10H5650).

L'opposition politique et militaire entre les régions de l'ouest de la Nam Tha, sous contrôle majoritairement royaliste, et celles de l'est, sous contrôle communiste, devient de plus en plus nette au cours des années 1960. Les forces royalistes installent plusieurs camps militaires sur la rive droite et, suite à la prise de Luangnamtha en 1962 par les troupes du NLHS, bénéficient d'un soutien militaire renforcé de la part des Américains. Bien sûr, il serait exagéré de considérer que dans tous les villages khmou et lamet de la rive droite de la Nam Tha, les hommes soutiennent massivement l'action des militaires anticommunistes. Ceux-ci ne rallient que quelques jeunes hommes dans chaque village et il s'agit plus d'un engagement de circonstance, guidé par la réalité des forces en présence sur le terrain et éventuellement par un intérêt financier, que de l'adhésion à un vrai projet politique, comme cela fut le cas pour les populations khmou de la rive gauche où le ralliement fut plus massif (11 hommes à Konkoud, 13 à Kanha, plus de 20 à Mokkaud par exemple). Il n'en reste pas moins que les anciennes oppositions politiques entre les *tmoi* de l'Est et ceux de l'Ouest se trouvent réactualisées et transformées par le conflit : un grand partage est opéré entre « héros » (*vilassôn*) et « ennemis » (*satou*) de la révolution qui conditionne désormais l'attitude de l'État vis-à-vis des populations locales.

Le résultat en est une permutation des « valeurs » attachées aux différents *tmoi* : les identités les plus « honorables » – car les plus imprégnées de la culture taï –, les *tmoi khouèn* et *youan* notamment, subissent directement la politique de sécurisation menée dans l'immédiat après-guerre. Inversement, le *tmoi* le plus isolé et le moins imprégné de la culture taï, le *tmoi rok*, celui dont le nom même marquait le mépris dans lequel ses membres étaient tenus, et aussi la crainte relative qu'ils inspiraient, devient étroitement associé, dans le Nord-Laos, à la victoire des troupes communistes et au nouveau régime. Relativement peu évoquée dans les discours des villageois, cette inversion hiérarchique s'inscrit par contre de façon tangible dans l'organisation politique locale mise en place par le nouveau régime. Si, durant la période précoloniale, les populations khmou *khouèn* et *youan* bénéficiaient d'une certaine reconnaissance politique en tant que « gardiennes des frontières », les

nouveaux responsables locaux sont désormais majoritairement issus des *tmoï rok* et *lü*. À Nalae, tous les *cao müang* nommés entre 1976 et 2001 étaient originaires du *tmoï lü*. À l'échelon immédiatement supérieur, celui de l'administration provinciale, les Khmou *rok* sont majoritaires. Entre 1975 et 1998, les deux gouverneurs qui se sont succédé à la tête de la province de Luangnamtha étaient tous les deux originaires du même village, Ban Mokkaud, situé dans la zone *rok* au sein du district de Nalae. Un phénomène identique s'observe dans les provinces d'Oudomxay et de Bokeo : de nombreux membres de l'administration provinciale, et parfois ses plus hauts dirigeants, sont originaires de villages khmou *rok* situés dans les districts de Houn pour la province d'Oudomxay et de Pha Oudom pour la province de Bokeo. Inversement, il était extrêmement rare, jusqu'à une date récente, de trouver, au-delà d'un certain niveau hiérarchique, des hommes issus de localités khmou *youan*, *khouèn* ou même de villages lamet.

Cette réorganisation politique engagée à l'échelle des districts et des provinces trouve un prolongement logique dans la façon dont furent menés les déplacements de populations montagnardes (voir également Partie 4, chapitre 10). Dès la fin des années 1960, les dirigeants communistes offrent un soutien logistique aux populations qui leur sont fidèles pour venir s'installer en plaine et prendre possession des rizières abandonnées par leurs occupants taï, essentiellement des Youan et des Lü. Dans le même temps, le maintien d'une guérilla anti-communiste sur le plateau de Viengphoukha entraîne la relocalisation beaucoup plus autoritaire et massive de nombreux villages khmou *youan* et *khouèn*, mais également lamet, yao et hmong. Les villages khmou *youan* et *khouèn* que l'on trouve aujourd'hui le long des berges de la Nam Tha, au nord du district de Nalae, ont été déplacés dans ces conditions. Installés dans des zones souvent inhospitalières, ils ne bénéficièrent d'aucune aide extérieure lors des premières années et nombre d'entre eux connaissent encore aujourd'hui des conditions sanitaires et économiques fort difficiles (ÉVRARD, 1997). Le grand partage effectué par le nouvel État entre « héros » et « ennemis » de la révolution s'est donc traduit dans un cas par une déterritorialisation massive et brutale (*tmoï youan* et *khouèn*), dans l'autre par le maintien de territoires montagnards homogènes et par la création de réseaux familiaux et institutionnels les reliant aux zones de plaine (*tmoï rok* et *lü*). De tels contrastes ont contribué à renouveler, tout en les transformant, les oppositions entre les *tmoï* de l'est et ceux de l'ouest de la Nam Tha.

Conclusion

L'exemple des Khmou montre qu'il existe des mécanismes de différenciation entre villages en fonction de leur degré de proximité avec les réseaux commerciaux et du type d'influence politique des principautés tai. En d'autres termes, une série de mécanismes internes, propres à la plupart des groupes montagnards du Sud-Est asiatique, entrent en « résonance » avec des influences économiques et culturelles extérieures, notamment et principalement celles des groupes tai et entraînent des transformations politiques localisées. Des régions de taille et de « polarité » variables au cours de l'histoire ont ainsi pu prendre corps en formalisant de façon spécifique leurs relations avec les basses terres. Ces contrastes locaux se sont davantage cristallisés en temps de guerre mais ils n'ont pas disparu aujourd'hui et ils conditionnent même encore très directement l'évolution contemporaine des relations sociales dans cette région. Cependant, un autre aspect de l'influence tai n'a pas été évoqué pour l'instant. Il s'agit des migrations traditionnelles (antérieures aux déplacements de la période contemporaine) de fractions de villages montagnards khmou vers les basses terres. Très peu documenté, ce phénomène apparaît crucial pour comprendre concrètement comment s'articulent les relations entre les populations des *müang* et celles des marges montagneuses.

Essarteurs et piroguiers dans la vallée de la Nam Tha

Chapitre 7

L'un des aspects les plus intéressants, et les moins connus, des relations entre populations taï et khmou concerne les migrations traditionnelles de fractions de villages montagnards vers les basses terres, migrations qui ont conduit dans certains cas à la création de villages multi-ethniques. Aujourd'hui, les politiques publiques et la dégradation de vie dans les zones montagneuses incitent, et souvent obligent, de nombreux montagnards à s'implanter dans les vallées ou à intégrer des villages taï existants. Si le contexte, l'ampleur et les causes des migrations contemporaines apparaissent radicalement différents, il ne s'agit pas pourtant d'un phénomène entièrement nouveau, au moins dans la vallée de la Nam Tha. Pierre LEFÈVRE-PONTALIS, à la fin du XIX^e siècle, écrit que les Taï de la haute Nam Tha sont « fortement métissés de Kha » (1902 : 143). Quarante années plus tard, Karl Gustav IZIKOWITZ visite un village riverain en aval de Nalae. Il remarque que le village s'est constitué à partir d'un embryon multi-ethnique de populations lamet (majoritairement des femmes) et de bateliers lao (principalement, sinon exclusivement, des hommes) puis de nouveaux migrants sont arrivés depuis l'aval et ont construit, à cent mètres des premières habitations, un ensemble de maisons typiquement lao ainsi qu'une pagode (1951 :27-29). Il indique cependant que les villages plus en amont connaissent sans doute des dynamiques différentes car ils sont majoritairement lü, et non lao, et qu'ils vivent essentiellement de l'agriculture. Il reconnaît qu'il s'agit d'un exemple particulièrement intéressant « d'infiltration » (1951 : 29) de populations taï dans des régions presque exclusivement lamet et khmou mais n'est pas en mesure de l'étudier plus précisément.

Les enquêtes effectuées dans les villages lü de Nalae, notamment à Ban Vat, un village voisin de celui de Konkoud, ont mis à jour les principes autour desquels s'organisent la cohabitation et la coopération de ces populations. Elles ont également permis d'identifier les déterminants économiques et sociologiques qui peuvent contribuer, dans le cas des villages lü comme dans celui, plus ancien, des villages lao de l'aval, à la naissance de villages mixtes en bord de rivière.

Une différenciation rituelle, mise en scène de la dépendance foncière

Au milieu du XVIII^e siècle, chassé par les guerres qui ravageaient les *müang* du Nord, un groupe d'hommes en armes guidés par quelques nobles d'origine lü s'infiltra dans la haute vallée de la Nam Tha en suivant la piste qui reliait à cette époque Namor à Viengphoukha et qui traversait la rivière au nord de l'actuel district de Nalae. Ils arrivèrent dans une

Villageois de Ban Vat,
district de Nalae.



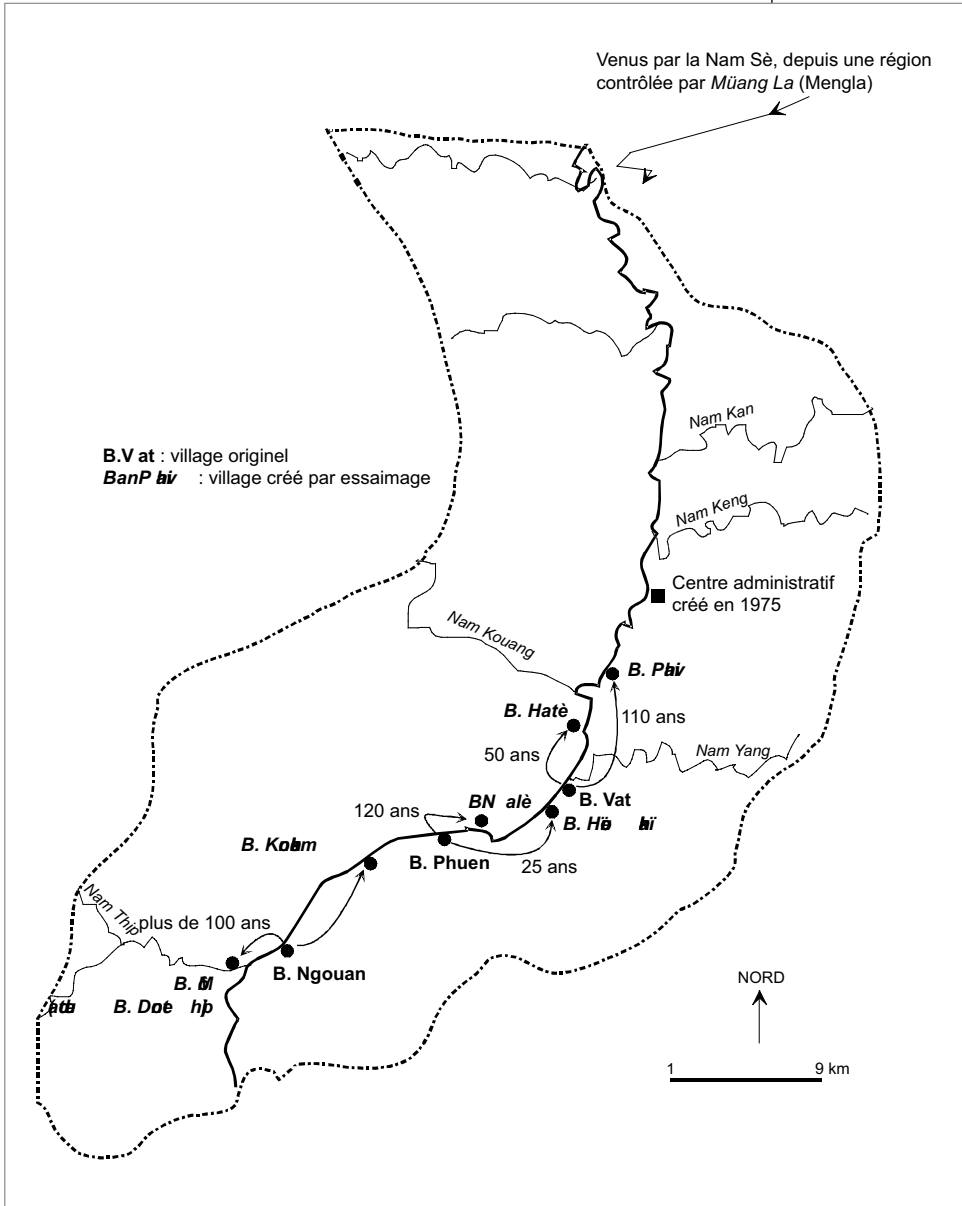


Fig.19 –
Migrations et essaimages
des villages lü
dans le district de Nalae,
Nord-Ouest Laos.

vallée que les bateliers lao avaient commencé à coloniser depuis l'aval mais qui restait largement déserte dans sa partie amont. D'autres groupes les suivirent et fondèrent les villages de Ban Ngouan, Ban Phuen et Ban Vat. Ceux-ci essayèrent à plusieurs reprises. Une partie de la population de Ban Ngouan s'installa à Ban Mo (aujourd'hui appelé Ban Donethip, embouchure de la rivière Thip), sur un site déjà occupé par des Lao et peut-être des Khmou et des Lamet. Ban Phuen donna naissance à Ban Houn, Ban Nalè (120 ans) et Ban Houeïkhaï (25 ans). Ban Vat enfin se scinda en deux nouvelles localités, Ban Phavi (plus de cent ans) et Ban Hatè (50 ans). La colonisation des nouveaux sites s'est presque toujours effectuée vers l'amont, historiquement moins peuplé (fig. 19).

Contraintes agricoles

À chaque fois, les villageois négocièrent le droit de s'installer sur le nouveau site auprès des villages khmou et lamet installés sur les hauteurs. Le cadre juridique global à partir duquel est formulé et adapté le droit foncier coutumier aujourd'hui découle directement de ce contrat originel établi entre populations autochtones des collines et populations immigrantes de la vallée. Dans le village de Ban Phuen, les anciens résument leur histoire ainsi :

« Il n'y eut aucune guerre entre nous et les Lao Theung ; la première ligne de crête marquait la limite de notre territoire ; le territoire des Lao Theung lui, s'étendait jusqu'où portait le son de leur tambour. »

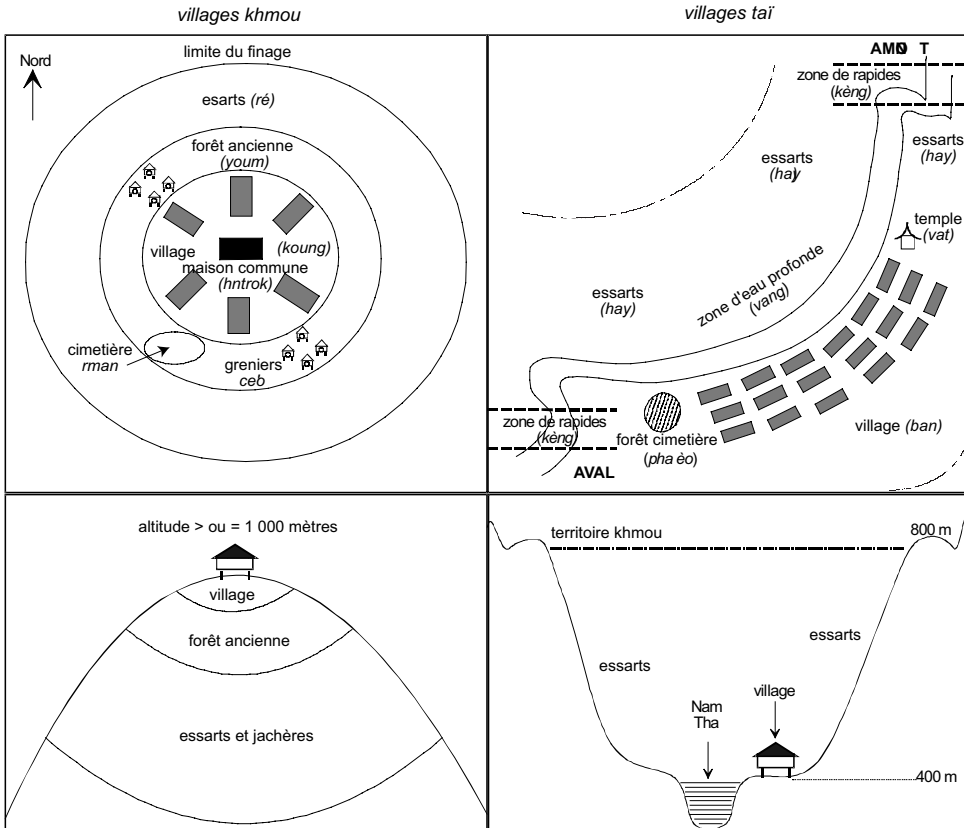
La première ligne de crête constitue la limite de l'espace taï. Au-delà, certains villageois peuvent parfois être autorisés à établir leurs cultures, mais il ne s'agit que d'un droit d'usage valable pour une seule année agricole. Seule la ligne de crête principale, parallèle au cours de la Nam Tha, est prise en considération, et les droits des Taï ne s'étendent pas automatiquement aux berges des petits affluents de la Nam Tha qui pénètrent profondément en territoire montagnard. Espaces physiquement distincts, ces territoires sont également, comme l'indique la seconde partie de l'énoncé, des espaces culturels d'identification et d'appartenance. Le tambour auquel les anciens de Ban Phuen font allusion est un tambour de bronze, utilisé dans les villages khmou lors des rituels agraires et funéraires, et qui est devenu aujourd'hui dans tout le Laos le symbole des identités *Lao Theung*. L'image est doublement intéressante : elle nous révèle d'une part une pensée définissant le

territoire comme « lieu du rite » (BONNEMAISON, 1996 : 112), et d'autre part elle met en avant l'idée d'un centre à partir duquel rayonne – on serait tenté d'employer ici le terme « résonne » – une identité.

Cette conception du territoire est partagée à la fois par les Taï et par les montagnards, mais dans une logique inversée : alors que les identités khmou ou lamet s'étendent depuis un point haut et « résonnent » vers les basses terres, l'identité taï, elle, se développe « en nappe » depuis les plaines ou, dans le cas de Nalae, depuis les berges sur lesquelles elle a réussi à s'implanter. Si, dans le cas des villages khmou, les réseaux de crêtes principales ou secondaires et les talwegs creusés par les affluents de la Nam Tha constituent les repères spatiaux principaux, les zones d'eau profonde *vang* séparées par des rapides *kèng* constituent elles par contre les délimitations spatiales principales pour les villages de la vallée. Chacun d'entre eux est installé à proximité d'un ou plusieurs *vang*, qui constituent des réserves communales de pêche où tout étranger doit, pour pêcher, s'acquitter d'une taxe qu'il verse directement au chef du village. Ces *vang* déterminent également les limites, en amont

Pêche au filet-épervier
avec rabatteurs,
village de Vat.



Fig. 20 –
Villages riverains et montagnards :
l'organisation des espaces.

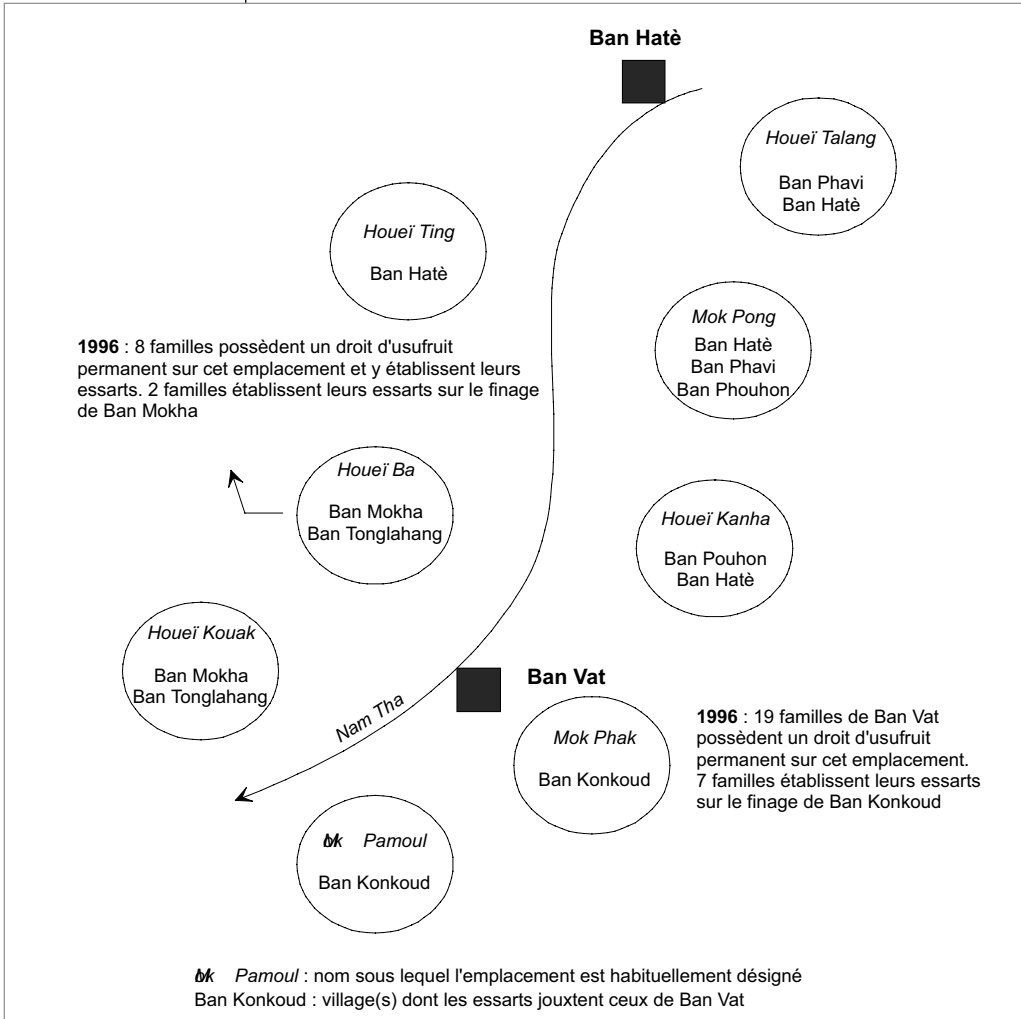
et en aval du village, des terres sur lesquelles les habitants peuvent établir leurs cultures. Ainsi, à l'organisation spatiale de type circulaire que l'on observe au sein des finages montagnards, s'oppose l'organisation plus linéaire, fluviale, des terres sous contrôle des villages tai (fig. 20).

En raison des conditions géographiques, les populations riveraines n'ont pas été en mesure de recréer un système d'organisation économique identique à celui qui prévalait dans leurs régions d'origine. La vallée est très encaissée et les premières crêtes culminent très vite à 800 mètres d'altitude, soit 400 à 500 mètres au-dessus des berges. Les crêtes s'élèvent ensuite progressivement pour atteindre 1 200 à 1 500 mètres lorsque l'on s'éloigne de la rivière. Quelques affluents de la Nam Tha creusent, le long des crêtes principales d'orientation

générale nord-est/sud-ouest, des petites vallées donnant naissance à leur tour à des crêtes secondaires perpendiculaires aux premières, mais sans jamais véritablement s'élargir suffisamment pour permettre l'installation de rizières sur de grandes superficies.

Dans ce contexte, le commerce fluvial et l'agriculture sur brûlis sont devenus les seules alternatives économiques. En matière commerciale, les Lü ont rencontré la concurrence des bateliers et des villages lao qui occupaient les régions de l'aval et maîtrisaient le fleuve depuis Paktha. En conséquence, tous les villages, même les plus anciens, sont restés dépendants au moins en partie de l'agriculture sur brûlis pour leur subsistance. Dans certains villages, comme Ban Vat et ses deux excroissances, Ban Hatè et Ban Phavi, toutes les maisons cultivent la terre ; on n'utilise les pirogues que pour la pêche ou le transport sur de courtes distances. La morphologie de leurs finages place cependant ces agriculteurs lü dans une situation désavantageuse. En raison de superficies moindres sur les emplacements collectifs, toujours limités par la première ligne de crête, les temps de jachère sont plus courts. La pente est souvent plus importante, ce qui rend le travail plus pénible, l'érosion par ravinement est plus sensible et accroît l'appauvrissement du sol. En 1996, les relevés effectués à Ban Vat ont montré que ce village ne disposait que d'environ 260 hectares pour l'agriculture, sans doute un peu moins sachant qu'il faut en fait souvent plus de 5 kallons (60 kilos) de semences pour un hectare. Les familles les plus favorisées possédaient jusqu'à 9 emplacements différents mais, en moyenne, chaque maison ne disposait que de 5 à 6 emplacements seulement (tabl. 15) et les villageois distinguaient officiellement huit emplacements collectifs (fig. 21).

Première conséquence, les rendements obtenus par les habitants de Ban Vat sur leurs essarts sont en général inférieurs à ceux des villageois khmou. En 1994, l'année a été catastrophique, les rendements variaient de seulement 100 à 700 kg de paddy pour un hectare (les villages khmou de la région obtiennent eux des rendements d'au moins une tonne à l'hectare en moyenne les mauvaises années). En 1995, une année considérée comme bonne dans toute la région, les quatre relevés effectués dans quatre champs différents au moment de la récolte ont donné des rendements variant entre 1,1 tonne et 2 tonnes par hectare mais dans trois de ces quatre champs, le rendement était inférieur à 1,3 tonne par hectare, ce qui représente un chiffre relativement faible comparé à ceux obtenus à la même époque à Konkoud ou à Mokkoud. Conséquence de ces mauvais rendements, seules huit maisonnées

Fig. 21 – Ban Vat :
organisation du finage
et choix des essarts en 1996.

en moyenne sur trente-sept sont régulièrement autosuffisantes en paddy à Ban Vat. Les autres effectuent la « soudure » d'une récolte à l'autre soit grâce à la vente d'animaux d'élevage (canards, poulets, cochons), soit en empruntant quelques kallons de paddy aux montagnards. Ce déficit chronique en paddy influe directement sur le choix des variétés plantées dans les essarts au moment des semailles. Dans leur grande majorité, les maisonnées privilégient les variétés hâtives (*khao do*) par rapport aux variétés tardives (*khao heung* ou *khao pi*), dans une

Tabl. 15 –
Répartition des terres à Ban Vat.

	1 ^{re} année	2 ^e année	3 ^e année	4 ^e année	5 ^e année	6 ^e année	7 ^e année	8 ^e année	9 ^e année
Ta Tao Khamla	7	12	5	6	7	5	4	3	0
Tao Khamhon	12	3	6	5	7	4	8	5	0
Nang Seng	5	4	9	4	5	7	0	0	0
Tao Khankèo	7	9	6	0	0	0	0	0	0
Tao Khamchèn	8	6	12	4	5	6	4	5	4
Nan Thongdi	6	5	8	3	7	4	5	6	4
Tao La	7	9	4	6	4	8	3	5	0
Tao Yaï	8	5	6	4	7	3	0	0	0
Tao Khamtong	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Nan Sengkeua	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Tao Tchay	6	8	5	7	9	0	0	0	0
Tao Ta	8	9	12	7	5	3	5	4	0
Tao Kanphat	9	7	4	6	8	5	5	0	0
Nan Somphon	7	5	9	7	6	8	9	0	0
Tao Khamlèck	4	8	6	9	4	7	5	0	0
Tao Van	9	10	10	7	9	5	5	8	0
Maitchen	7	6	6	4	0	0	0	0	0
Nan Thongphan	8	6	9	4	5	5	0	0	0
Nan Sikhham	9	7	5	4	0	0	0	0	0
Nan Bounsi	5	7	9	10	0	0	0	0	0
Tao Ihm	10	8	5	7	6	4	5	5	0
Nan Singkham	8	6	7	5	10	0	0	0	0
Nan Nokkèo	6	0	0	0	0	0	0	0	0
Tao Chok	7	6	8	7	0	0	0	0	0
Nan Tchèn	6	9	5	6	9	5	4	7	3
Tao Khamdi	8	8	6	9	4	5	5	7	0
Nan Singthong	7	9	5	7	0	0	0	0	0
Nang Tchoy	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Nan Sivon	6	9	8	9	7	5	8	4	5
Tao Loundi	6	9	5	5	4	0	0	0	0
Tao Di	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Tao Tchèn	8	9	6	8	0	0	0	0	0
Tao Boun Noï	9	7	10	9	7	8	0	0	0
Nan Siphon	7	9	5	5	0	0	0	0	0
Tao Bounma	8	9	6	10	7	5	0	0	0
Nan Inpaya	9	10	9	7	6	6	0	0	0
Nang Di	5	7	3	0	0	0	0	0	0
Total en kallons	242	241	219	191	148	108	75	59	16
Total en ha	49	48	44	38	28	22	15	12	3
Total = 259 hectares									

Notes

- 1) Pour chaque maison, la surface est indiquée en kallons de riz (5 kallons plantés représentent environ un hectare)
- 2) La séparation au milieu du tableau indique les familles appartenant à l'ancien village (haut du tableau) et celles habitant dans la partie récente (bas du tableau).

À ces difficultés économiques s'ajoute un assolement plus diffus (fig. 22). Sur leur finage, les villageois de Ban Vat possèdent seulement huit emplacements collectifs *cout* pour établir leurs essarts. Comme dans les villages khmou, chacun de ces emplacements possède un nom, généralement celui du ruisseau le plus proche. Tous ces emplacements jouxtent des défrichements de villageois khmou à l'exception de Houeï Tallang, l'emplacement situé le plus en amont et que les villageois de Ban Vat ne partagent qu'avec Ban Hatè et Ban Phavi. Ces emplacements sont divisés en un certain nombre de parcelles sur chacune desquelles une maisonnée possède un droit d'usufruit, obtenu soit par héritage, soit par achat. Lorsque des droits sont détenus par exemple sur quatre parcelles pour un total de huit emplacements, les habitants disent qu'ils possèdent « une moitié de terre ». Huit emplacements collectifs permettent théoriquement sept années de jachère, mais certains de ces emplacements étant de taille trop réduite pour que l'ensemble des maisonnées puissent y cultiver une parcelle, les villageois doivent défricher certaines années deux *cout* différents. Ainsi en 1996, les villageois de Ban Vat se répartissaient sur deux emplacements : neuf maisons cultivaient un emplacement nommé Houeï Ting, près des essarts de Ban Mokha et de Ban Tonglahang sur la rive droite de la Nam Tha, et dix-neuf autres occupaient un emplacement bordant les essarts de Ban Konkoud sur la rive gauche.

Dépendances foncières

Mais cette dispersion géographique, équivalant à une réduction du cycle de jachère, ne résout pas tous les problèmes et nombreuses sont les familles taï devant périodiquement emprunter de la terre à des villageois khmou. Ainsi à Ban Vat en 1996, le fractionnement des parcelles en deux emplacements n'avait pas résolu tous les problèmes : sept familles louaient leur terre à Ban Konkoud, deux la louaient à Ban Mokha. Certaines années, l'organisation est moins complexe : ainsi en 1995, trente-cinq des trente-huit maisonnées de Ban Vat cultivaient leurs essarts sur le même emplacement, en amont du village ; les trois maisonnées restantes avaient emprunté un peu de terre aux Khmou et s'étaient installées sur un des emplacements de Konkoud jouxtant celui de Ban Vat. Leurs parcelles étaient intégrées à un petit défrichement occupé par trois maisonnées de Konkoud qui cultivaient cette année-là sur un emplacement distinct de celui de la majorité des autres maisonnées de leur village.

Ces emprunts pour un an *yeum din hêt hai* aux Khmou s'apparentent à des contrats de métayage pour lesquels la contrepartie est versée en riz ou en argent papier. Le montant est toujours déterminé une fois la récolte effectuée et il est proportionnel à celle-ci. Il peut même être nul dans le cas où la récolte est très mauvaise. En 1995 et 1996, il ne dépassait pas 2000 kips – environ deux dollars en 1996 – pour un an. L'emprunt de terre fait l'objet d'une demande de la part des villageois *taï* auprès de l'assemblée villageoise du village khmou concerné. Le ou les villageois qui doivent cultiver des terres situées en dehors de leur finage se déplacent en général dans le village concerné et emportent avec eux une bouteille d'alcool de riz. Ils reviennent une fois que l'assemblée villageoise a pris une décision et se voient attribuer une parcelle dont la superficie correspond à leur capacité en main-d'œuvre (sur la base d'un hectare pour deux actifs). Les villageois khmou que nous avons interrogés à ce sujet nous ont indiqué qu'ils n'avaient jamais entendu parler d'un cas dans lequel une demande de ce type aurait été refusée. On trouve peu d'exemples aussi clairs dans les régions du Nord-Laos d'une telle situation de dépendance foncière car si, bien souvent, les *Taï* sont dépendants du paddy cultivé par les montagnards, ils ne sont pas eux-mêmes entièrement dépendants de l'essartage pour leur subsistance.

Le rituel pour l'esprit-village tel qu'il est célébré à Ban Vat apparaît comme une mise en scène de cette dépendance foncière des riverains envers les montagnards, en même temps qu'un moment où se réaffirme l'alliance conclue avec eux lors de l'installation. Il a lieu un jour *tao*, lors du 7^e mois (juin), c'est-à-dire à la même période de l'année que pour les villages khmou proches. Autrefois, un buffle était sacrifié mais cette pratique a aujourd'hui officiellement disparu et a été remplacée par un sacrifice de cochon, parfois par une simple offrande. Plusieurs exemples donnés par Paul Lévy suggèrent que les divinités des lieux auxquelles les Lao sacrifiaient encore des buffles dans les années quarante, au début de la saison des pluies, portaient des noms austroasiatiques (Lévy, 1944 : 326). Dans la haute vallée de la Nam Tha, l'acte sacrificiel lui-même était toujours effectué par deux hommes khmou. Tel était notamment le cas à Ban Vat, où les habitants reconnaissent qu'un sacrifice sanglant de ce type était en effet parfaitement contradictoire avec la morale bouddhiste : *Khon kha kouai tai bo keut*, « Ceux qui tuent un buffle ne peuvent renaître », disent les habitants de Ban Vat. Depuis plusieurs décennies déjà, un cochon est sacrifié à la place d'un buffle et les sacrificateurs sont désormais des villageois *taï*.

Il est possible que cette fonction de « boucher rituel », dévalorisée mais indispensable, ait été dans certaines régions une des voies par lesquelles les populations de langues môn-khmer s'intégraient dans la société taï. Chez les Taï-Blancs du Nord-Vietnam (non bouddhistes), les deux hommes qui effectuent le sacrifice reçoivent en contrepartie quelques arpents de rizière chacun (LÉVY, 1944 : 314). Cependant, dans le cas des villages taï de la vallée de la Nam Tha, il n'est question d'aucune contrepartie (il n'y a de toute façon aucune rizière) : la participation de deux hommes khmou à ce type de rituel s'inscrit non pas dans un processus d'intégration « par le bas » de la société taï, mais dans un cadre général de coexistence pacifique et de dépendance économique des riverains envers les montagnards, ces derniers étant tout à la fois les garants de la fertilité du sol et, dans ce contexte particulier (rare au Laos), les pourvoyeurs de terres cultivables. Finalement, si la distinction entre ces deux populations apparaît ici s'appuyer essentiellement sur une conception rituelle affirmant, un peu à la manière du système des castes en Inde, la « coexistence nécessaire et hiérarchisée des opposés » (DUMONT, 1975 : 28), la hiérarchie supposée des relations apparaît comme contrariée par le contexte économique.

Des relations locales équilibrées

Entre les villageois lü de la haute Nam Tha et les villageois khmou des alentours prévalent des relations équilibrées fondées sur l'entraide et la complémentarité économique. Les montagnards sont les pourvoyeurs de produits agricoles (le paddy bien sûr, mais également le coton brut) et de produits de la forêt (sticklack, benjoin, cire – utilisés autrefois pour payer l'impôt royal – ; résines, bois – utilisés pour la confection des pirogues). Les riverains taï, de leur côté, approvisionnent les montagnards en produits naturels non disponibles dans la région (par exemple le sel), ou bien en produits manufacturés : à l'aide du coton brut, les femmes taï confectionnent par exemple des tissus qu'elles échangent ensuite avec les montagnards contre du riz ou d'autres produits.

Nang Kham sur son métier à tisser,
village de Vat, district de Nalae.



Des échanges d'entraide

Les échanges de proximité entre Taï et Khmou ne s'effectuent pas nécessairement dans un lieu spécialisé (marché) ou dans un village particulier. Les Khmou peuvent se rendre dans un village taï lorsqu'ils ont besoin de fer ou de sel par exemple, mais inversement, des villageois taï se rendent dans les villages khmou lorsqu'ils ont besoin, par exemple, de paddy. Ces relations tendent aujourd'hui à disparaître depuis la création des marchés locaux en bord de rivière grâce auxquels l'administration entend centraliser les échanges, mais elles constituent encore cependant un élément important du quotidien villageois.

Lors de mes séjours à Ban Vat et Ban Konkoud, j'eus l'occasion à plusieurs reprises d'assister à ce type d'échanges informels. À Ban Konkoud par exemple, deux femmes originaires de Ban Nong vinrent un jour prendre du paddy dans la maison de Nang Si (maison XIII). Elles avaient emmené

avec elles en guise de cadeau deux morceaux de tissu utilisés pour la confection des turbans (*revec*) que les femmes Khmou du village aiment enrouler autour de leur front. Malgré leur gêne affichée quant au mode de vie des montagnards et leur refus d'aller se laver avec les femmes du village, elles passèrent la nuit dans la maison de Nang Si puis repartirent le lendemain matin. Nang Si m'indiqua qu'elle n'avait rien reçu en échange du paddy, mais qu'elle allait chercher de la nourriture, de l'alcool ou du tissu dans les maisons des deux femmes lù lorsqu'elle en avait besoin. À Ban Vat, ce fut Khamdeng, un villageois de Konkoud, qui rendit un jour visite à Tao Boun, mon hôte, d'une part pour lui demander de le conduire au centre du district, et d'autre part pour lui acheter des lames de machettes lors du prochain passage de commerçants de Huoixai. Comme dans le cas précédent, Khamdeng avait apporté avec lui quelques fruits sauvages en guise de cadeau mais, s'il obtint d'être transporté gratuitement au centre du district, il dut en revanche payer pour les lames de machettes.

Ces deux exemples, choisis parmi d'autres, soulignent quelques aspects essentiels du contexte dans lequel se déroulent les échanges de proximité entre riverains et montagnards. Tout d'abord, ils sont effectués en général par des personnes de sexe différent en fonction des produits échangés : les barres métalliques pour la confection des outils ou des fusils, l'essence pour faire fonctionner les lampes à pétrole ou les moteurs de bateaux donnent lieu à des rapports d'échange individuels entre hommes. Les produits comestibles et les tissus, en revanche, donnent lieu à des échanges entre femmes. La viande crue de gibier, si elle est donnée ou vendue, l'est entre deux hommes, mais dès qu'elle a été préparée (cuite ou fumée), ce sont les femmes qui prennent en charge la transaction. Deuxièmement, il s'agit de contacts répétés donnant lieu à des échanges « différés » présentés comme des formes d'entraide, non de transactions de nature commerciale (on observe cependant une généralisation de l'emploi de la monnaie papier lors des contacts interethniques, notamment pour tous les échanges concernant les produits importés de Thaïlande ou de Chine). Les discussions se déroulent en général en langue lao, mais les riverains tai sont aussi pour la plupart capables de comprendre et de s'exprimer en khmou.

Chaque rencontre est motivée par la nécessité pour un des deux acteurs d'obtenir tel ou tel type de produit. C'est la personne « dans le besoin » qui offre la première un objet en cadeau à la seconde en lui expliquant les raisons de son déplacement dans son village. Il s'agit d'un « petit » cadeau, d'un « cadeau de politesse », dont la valeur n'est jamais proportionnelle à celle du produit que l'on attend en retour. Il s'agit en quelque sorte d'un don « appelant » un contre don direct et plus

important. Ce dernier appelle aussi implicitement une contrepartie ultérieure, mais celle-ci n'est évoquée qu'avec réticence et de manière très vague : on met l'accent sur la gratuité de l'acte, sur la nécessaire entraide entre voisins, non sur le fait que cet acte oblige le receveur à apporter dans le futur une aide matérielle qui soit équivalente à celle qu'il a reçue. Nous ne sommes d'ailleurs pas en mesure d'affirmer que ce soit toujours le cas, et l'histoire des relations interethniques entre Khmou et Taï, dans cette région mais également de façon plus générale dans tout le Nord-Laos, est davantage marquée par une exploitation des premiers par les seconds. Ce qui compte ici, c'est d'une part que ces échanges sont révélateurs de stratégies de spécialisation entre agriculteurs de groupes ethniques différents, et d'autre part qu'ils se déroulent sur la base d'une entraide réciproque dont les implications dépassent le seul cadre économique.

De l'entraide aux liens d'amitié

La relation d'entraide ainsi établie peut en effet prendre la valeur d'une relation de parenté. Les habitants de Ban Vat nomment une telle relation au moyen d'une expression mélangeant, comme souvent dans ce village, du vocabulaire lao et khmou *pinong konklork*. Le premier terme, d'origine taï (réunion de deux termes ; *pi* : aîné ; *nong* : cadet), est, en son sens restreint, utilisé pour désigner les cognats, c'est-à-dire l'ensemble des membres des lignées paternelles et maternelles, mais son utilisation porte également sur les relations entre alliés et entre voisins. La proximité de résidence peut être par exemple un élément suffisant pour que deux individus sans lien quelconque de parenté se déclarent *pinong* s'ils ont noué une relation d'amitié : le cas est fréquent dans les villes ou bien au sein des groupes de Lao de la diaspora. Dans les cas ci-dessus, les villageois de Ban Vat expliquent que lorsque les membres d'une maison taï et d'une maison khmou échangent régulièrement leurs produits, ils deviennent *pinong* (*lèkpièn nam kan, pén pinong kan* : nous troquons, donc nous sommes *pinong*), des « cousins de troc » en quelque sorte.

La seconde partie de l'expression est d'origine khmou et regroupe en fait deux mots : *kon*, enfant, et *klork* lignage. Elle signifie que les habitants d'une maison taï engagée dans une relation d'échange avec

une maisonnée khmou deviennent des « parents » du lignage du chef de la maison concernée. Une telle relation implique la participation des deux membres masculins les plus âgés de la maison – et éventuellement de leurs épouses – aux rituels effectués dans l'une ou l'autre de ces maisons.

Par exemple, lors du sacrifice de buffle qu'il organisa peu avant la mort de son père (Ta Njat, maison IX), Tao Beun, du village de Konkoud, invita son *pinong* de Ban Vat. Ce dernier participa à l'ensemble du rituel et, en tant qu'ancien bonze et responsable du temple *atjan vat* dans son village, il officia lors de la cérémonie de rappel des âmes *sou khouan* organisée le soir et qui rassemblait seulement Beun, sa femme et ses enfants. Lors de la cérémonie, il récita plusieurs *mantra* censés aider les proches de Beun (son père et sa femme) à guérir. Il participa donc à un rituel effectué pour les esprits des ancêtres de cette maisonnée durant lequel il apporta ses propres techniques, mais il n'aurait pas participé à un rituel similaire effectué dans une autre maison, même si elle avait appartenu au même lignage que Beun.

En fait, les Khmou ne considèrent pas que des liens de ce type permettent à une maison taï « d'intégrer » réellement un lignage de leur village, mais simplement qu'elle établit une relation privilégiée avec l'une seulement des maisons de ce lignage. Il s'agit en fait pour eux d'une parenté rappelant celle du clan (les deux maisonnées habitent des villages différents). Les villageois khmou à qui je rapportais l'expression entendue à Ban Vat la considéraient comme étant d'une nature assez proche de celle qu'ils peuvent entretenir avec un *taï hèm* (équivalent khmou de l'expression *pi nong* en langue taï), c'est-à-dire un ami ou bien un membre du même clan habitant un autre village.

Il existe dans les sociétés khmou une propension à nouer des liens formalisés avec des maisonnées extérieures soit au lignage, soit au village. Durant la saison froide, les hommes khmou disent qu'ils se déplacent beaucoup entre les villages pour réaliser des transactions commerciales qui leur donnent parallèlement l'occasion de se créer de nouveaux « amis » *taï hèm*. L'instauration de la relation d'amitié s'effectue rituellement par la consommation en commun du sang d'un animal sacrifié. À partir de ce moment, les deux maisons se considèrent comme relevant du même clan et leurs enfants ne pourront pas se marier tant que cette relation restera active. Lorsque la relation concerne une maison taï, les Khmou parlent de *taï hèm cè* ou, de façon moins péjorative, de *taï hèm lao loum*. De même, les Taï de la haute Nam Tha n'emploient l'expression *pinong kon klork* que pour expliciter la nature de la relation établie entre leur maisonnée et celle d'un village khmou. En général, ils se

contentent de parler de *pinong lao theung*. Dans ce cas également, la relation est nouée au départ par l'échange de produits et de services et il est dit qu'elle doit être établie et périodiquement confirmée par la consommation en commun de la chair crue ou du sang d'un animal sacrifié *pén pinong kan, kin luat nam kan*.

C'est le cas dans l'exemple cité précédemment, puisque le *baci* (cérémonie de rappel des âmes, langue lao) réalisé dans la maison de Beun a été suivi d'un *lab* (salade de viande hachée, langue lao) arrosé du sang frais d'un buffle tué dans la matinée. Quelques semaines plus tôt, Ta Plo, du village de Mokkoud, avait terminé de construire sa nouvelle maison et avait invité tous ses *taï hèm*, dont Tao Boun, le responsable administratif *naïban* de Ban Vat, et avait sacrifié un cochon pour l'occasion.

La relation n'est pas à sens unique et les montagnards se déplacent également dans les villages *taï* lorsque l'un de leurs *taï hèm lao loun* célèbre un événement particulièrement important dans sa maison.

Ce fut le cas à Ban Hatè, lorsque la fille du chef (lui-même frère aîné du *naïban* de Ban Vat) se maria avec un jeune homme de Ban Vat : le repas eut lieu dans la maison du père de la jeune fille, qui avait invité pour l'occasion plusieurs *pinong lao theung*, dont le responsable administratif de Ban Mokha, village situé sur la rive droite, juste au-dessus de Ban Hatè.

Il s'agit en quelque sorte de relations de « pseudo-parenté », c'est-à-dire de relations sociales utilisant « le langage et les règles de la parenté pour construire des rapports sociaux spécifiques » (BONTE et IZARD, 1991 : 551). En utilisant ce terme ambigu, je ne cherche pas à distinguer une « vraie » parenté d'une « fausse » (toute parenté possède une dimension fictive), mais plutôt une parenté typiquement khmou (clans et lignages sont des unités d'appartenance absentes chez les populations *taï*) d'une parenté produite dans un cadre interethnique, « à des fins d'apparentement » pour ainsi dire.

Les villages à peuplement mixte

De tels liens entre maisonnées *taï* et khmou influent directement sur l'usage coutumier des terres et dans certains cas sur les dynamiques migratoires. Lorsqu'un village comme celui de Ban Vat manque de terres cultivables une année donnée, deux situations sont observables : soit un accord global est conclu avec un des villages khmou proches et, dans ce cas, la négociation est opérée par les principaux membres des deux assemblées villageoises ; soit les familles *taï* manquant de

terres se rassemblent par petits groupes et négocient directement avec leurs *pinong lao theung*. Dans ce deuxième cas, les « pères » de chaque maison taï se déplacent dans le village concerné en emportant avec eux un petit cadeau et font leur demande aux villageois khmou. L'accord de principe généralement obtenu lors de leur premier déplacement ne sera définitif qu'une fois que l'assemblée du village concerné se sera réunie. Les terres prêtées peuvent dans ce cas soit être des portions de forêts réserves, soit directement des parcelles dont les droits sont détenus par les chefs de maisonnée liés aux hommes taï. C'est de cette manière qu'au sein d'un village comme celui de Ban Vat, on peut observer certaines années la dispersion des groupes de travail sur des emplacements prêtés par des villages khmou différents. En multipliant des *pinong* montagnards, un homme taï peut espérer obtenir plus facilement des terres cultivables en cas de besoin, et même en obtenir pour quelques maisonnées voulant collaborer avec la sienne pour une année agricole.

Du point de vue des dynamiques de peuplement, de telles relations entre Taï et Khmou peuvent conduire à la création de villages mixtes en bord de rivière. Rappelons tout d'abord que, tout comme les villages khmou, les villages taï, du fait de la morphologie générale de leurs finages, sont soumis aux mêmes dynamiques d'accroissement de la pression foncière que les villages khmou mais souvent sur un rythme plus rapide. Les deux villages fondés par essaimage à partir de Ban Vat, Ban Hatè et Ban Phavi, se constituèrent, de la même manière que les villages khmou, sur des *pang*, c'est-à-dire des lieux d'habitat temporaire situés à proximité des essarts et occupés à l'origine seulement durant la saison des pluies. Certains emplacements collectifs (*cout*) sont suffisamment éloignés du village pour que les villageois préfèrent y rester durant une bonne partie de la saison des pluies, d'autant que la plupart d'entre eux ne possèdent pas de pirogue à moteur. Mais, contrairement aux Khmou, cette double morphologie de l'habitat reste exceptionnelle chez les populations riveraines, qui reviennent dormir au village à chaque fois qu'elles le peuvent. Lorsqu'une année agricole durant laquelle les différents *cout* sont situés loin du village correspond à un moment où divergent les intérêts de plusieurs factions villageoises, le village se scinde en deux unités et la nouvelle localité ainsi constituée s'installe à proximité du *cout* que ses membres exploitaient.

Il faut au préalable que les migrants se soient assurés de pouvoir exploiter un finage d'une taille suffisante et d'être en mesure d'effectuer des emprunts de terres aux villages khmou proches. Les négociations

qui précèdent l'essaimage peuvent conduire une partie des maisonnées d'un village khmou proche des rives à décider de s'installer avec les Taï sur le nouveau site. Ce fut le cas par exemple lors de la fondation du village de Sioudôm (en amont, au-delà des limites du district), créé par deux groupes de migrants, l'un issu du village taï de Konekham, l'autre d'une localité temporaire khmou Phoulom Pang, excroissance du village de Phoulom. Cependant, lorsque la création du village est antérieure à 1975, cette mixité résidentielle est généralement niée. Ainsi, dans le cas de Ban Hatè, le chef actuel du village (frère de celui de Ban Vat) réfute catégoriquement que des mixages aient eu lieu au moment de l'installation. En venant vivre près de la rivière, les Khmou « deviennent » Taï et ces derniers considèrent comme blessant que l'on puisse dire que des Taï vivent et se marient avec des Khmou.

Cette attitude apparaît comme le symétrique de celle des populations khmou vis-à-vis de l'influence exercée sur leurs modes de vie par la culture des vallées. Il s'agit d'une expression de « la dynamique interne des *müang* » : le désir de copier les populations taï a été renforcé par la volonté de ces dernières de rallier les populations des confins à leur mode de vie et leurs systèmes politiques (CONDOMINAS, 1980 : 296). Ces questions d'identité pourraient sembler peu importantes dans le contexte actuel où prévaut l'abandon de toute forme de préjugés à l'égard de l'origine ethnique supposée ou réelle des uns et des autres (une attitude qui permet justement de ne plus nier, et même d'encourager, le caractère multiethnique des « nouveaux » villages). Or elles sont au contraire centrales pour comprendre les enjeux actuels de ce que les responsables politiques appellent « l'édification nationale ». En effet, l'émergence de l'État s'est accompagnée d'un rejet des anciennes hiérarchies ethniques, mais, en même temps, le modèle politique local constitué par le *müang* a très peu évolué : l'identité a cessé d'être un critère pertinent mais, parallèlement, tout a été fait pour donner à la culture unitaire et nationale que l'on souhaitait mettre en place les attributs de la culture lao. Cela vaut pour la culture et l'éducation tout comme pour le territoire, les « villages modèles » aujourd'hui étant des répliques d'une vision idéale, archétypale, du village taï : maisons mono-familiales sur pilotis entourées par des rizières à diguettes, installées au creux d'un vallon, dans une grande plaine, en bord de piste ou de rivière. Si les événements qui ont abouti en 1975 à la création d'une République démocratique populaire marquent un bouleversement profond des relations interethniques, certains des objectifs aujourd'hui poursuivis par les dirigeants ne font

donc qu'intensifier et radicaliser une « laoisation » déjà présente autrefois sous la forme d'une « option » de style de vie pour la plupart des montagnards.

La reproduction d'un modèle hiérarchisé

Spécialisations économiques et exploitation

Dans la haute vallée de la Nam Tha, l'intégration des villageois montagnards a pu prendre deux aspects complémentaires, l'un économique, l'autre religieux. D'un point de vue économique tout d'abord, la décision de s'installer ensemble sur un même site pouvait donner lieu au prolongement des spécialisations de chacune des populations : un petit groupe de riverains assurait le transport fluvial et l'approvisionnement de biens manufacturés ; les montagnards établissaient des essarts sur les montagnes aux alentours (ou sur le finage de leur ancien village si celui-ci n'était plus habité et s'il n'était pas trop éloigné) et assuraient l'approvisionnement en paddy, en coton et en viande. Ce type de spécialisation devait être la règle dans les temps plus anciens, lorsque les bateliers lao se mariaient avec des femmes khmou ou lamet et passaient l'essentiel de leur temps à naviguer. C'est aussi ce à quoi on assiste dans les villages multiethniques (lao, lü et khmou) constitués après 1975 dans la partie nord du district de Nalae, notamment Sioudôm (ou Samsôp) et Hatjalla (cf. fig.25, chapitre10).

Cette complémentarité économique doit sans doute aussi être comprise comme un moyen, pour les riverains lü, de ne pas « perdre » leur identité taï : dans leur région d'origine, le fait de ne cultiver que des essarts faisait en effet perdre le statut de membre de la collectivité villageoise et tomber dans celui de *poua paï*, astreint à des corvées domestiques (LEMOINE, 1997 : 213). Bien que le contexte écologique particulier du district de Nalae ait sans doute contribué à rendre cette règle moins stricte, l'objectif de chaque riverain taï reste aujourd'hui d'accumuler suffisamment pour acheter une pirogue, se spécialiser dans le commerce

fluvial et arrêter complètement l'essartage. Aujourd'hui, les villages tai de l'aval, généralement plus riches que ceux de l'amont et vivant essentiellement du commerce, regardent avec un certain mépris ceux de l'amont où la plupart des habitants dépendent exclusivement du brûlis.

La complémentarité économique entre les piroguiers tai et les montagnards môn-khmer s'est doublée historiquement d'une certaine exploitation des seconds par les premiers. En l'absence de base foncière similaire à d'autres régions du Laos, cette exploitation semble s'être réalisée plus difficilement ici, et avant tout par l'intermédiaire du commerce. Les Tai bénéficiaient de termes d'échange favorables (produits manufacturés contre produits naturels) et mettaient à profit leur maîtrise des réseaux commerciaux et la concordance du calendrier fluvial et agricole (la moisson dans les villages montagnards coïncide avec la période la plus favorable pour le transport fluvial) pour spéculer sur le cours du paddy. Celui-ci était acheté à bas prix juste après la récolte et négocié ensuite plus cher au début de la saison des pluies suivante, lorsqu'il venait à manquer dans les villages montagnards (LEFÈVRE-PONTALIS, 1902 : 114-115). Dans ce cas, la différenciation ethnique se transformait en une distinction de classe sociale, et les villages montagnards endettés se mettaient progressivement soit à cultiver les champs des Tai, soit continuaient à cultiver les leurs mais en étant obligés de verser une certaine partie de leur récolte aux riverains.

Ce processus semble avoir été particulièrement prégnant avant 1975. Certains hommes khmou affirment que grâce à leur maîtrise du commerce fluvial, à la spéculation sur le riz et à leur rôle de représentants locaux de l'autorité royale – qui autorisait les prélèvements autoritaires – les Lū avaient réussi à renverser une situation économique *a priori* défavorable et à obtenir une maîtrise indirecte des territoires montagnards. Ils ne cultivaient pas directement la terre, n'en étaient pas les propriétaires, mais bénéficiaient de ses produits et la prospérité d'un village tai se mesurait notamment au nombre de maisons khmou venant échanger leurs produits auprès de ses habitants. Cette situation explique l'importance accordée par les nouvelles autorités aux marchés fluviaux qui se tiennent tous les dix jours à trois endroits différents du district (tous les dix jours à Houeïkhaï (jours *ka*), tous les mois à Donethip et à Houeïchilling, non loin du village de Hatchalla). En centralisant et en périodisant les échanges interethniques, les autorités entendent contrôler strictement le prix du paddy et limiter les échanges informels.

Meuka, jour de marché à Ban Houeïkhaï, un petit hameau composé de quelques maisonnées mixtes taï et khmou. Les villageois taï et les commerçants de Bokeo sont là dès 6 heures. Vers 8 heures, les premiers groupes de villageois khmou arrivent dans la vallée et le marché s'anime brusquement. Alors qu'elles ne sont pas encore parvenues près des rives, les femmes khmou sont déjà assaillies par des groupes de femmes lü fouillant sans retenue dans leur hotte ou leur sac pour découvrir avant les autres ce que les montagnards viennent vendre. La concurrence est rude entre femmes lü de villages ou de maisonnées différentes, chacune espérant pouvoir acheter avant les autres un petit animal de la forêt, quelques pousses de bambou et améliorer ainsi les repas. À les voir courir et glisser dans la pente, fouiller la hotte de chaque nouvelle femme khmou se présentant sur le chemin, on se dit que les rives de la Nam Tha doivent être bien pauvres aujourd'hui en gibier et en produits de la forêt. Inversement, on imagine aussi sans peine ce que devait être le quotidien des villageois khmou durant l'ancien régime, lorsque les notables lü prélevaient l'impôt pour l'administration royale.

Trois ou quatre femmes lü parlant vite et fort, vêtues de jupes aux couleurs vives, entourent une montagnarde courbée sous le poids d'une hotte retenue par une lanière frontale, ruisselante de sueur, et dont les vêtements en coton indigo déchirés par les épineux indiquent le mauvais entretien des chemins. Fatiguées par leur trajet, les femmes khmou cherchent en général à traverser le plus vite possible ce premier écran d'acheteuses excitées et agressives pour poser leur charge sur la rive, se reposer et pouvoir négocier tranquillement le prix de leurs produits. Les plus jeunes, souvent mieux éduquées, y parviennent assez facilement. Les autres, moins habituées aux contacts avec l'extérieur et effrayées par l'agressivité des acheteuses, essaient tant bien que mal de protéger leurs produits des mains insouciantes des Lü, qui n'hésitent pas à prendre directement ce qu'elles désirent puis à négocier un prix le plus bas possible en faisant mine de s'éloigner sans payer. Le ton monte, des cris de colère parviennent aux hommes déjà installés en bas et qui n'interviennent que très rarement lors de ces premières transactions.

Soudain, un coup de fusil interrompt quelques secondes toutes les discussions et se répercute longuement sur chaque rive de la vallée : une femme lü redescend rapidement la pente, affichant un sourire un peu forcé, tandis que l'unique policier du marché, un fusil tchèque à la main, canon vers le ciel, la suit et lui reproche bruyamment d'avoir voulu acheter du riz à un prix différent de celui fixé par les responsables du district. En bas du sentier par lequel descendent les montagnards, une pancarte indique en effet qu'il est interdit d'acheter plus de 50 kilos de paddy à chaque transaction et pour un prix supérieur à 100 kips par kilo. Cette mesure, mise en place dès 1975, vise à limiter la spéculation sur un aliment de base dont manquent périodiquement les villages riverains et aussi parfois certains villages montagnards pauvres. L'affaire en restera là. Celles des Lü qui ont réussi à obtenir un produit lors de cette première



Femme khmou *rok* arrivant au marché de Houeikhaï, district de Nalae.

phase d'échanges redescendent avec un sourire de vainqueur, les autres, visiblement déçues, vont négocier avec les femmes khmou qui ont étalé leurs produits sur un sac plastique près de la rive.

Durant cette deuxième série de transactions, l'attitude des acheteuses et des vendeuses change radicalement. Les femmes lû négocient d'une voix de laquelle a disparu toute trace d'agressivité. Comme pour une plainte, elles insistent sur les difficultés qu'elles ont à nourrir leur famille. Maintenant plus sereines, reposées et installées en groupes de trois ou quatre, les femmes khmou négocient mieux, faisant parfois quelques faveurs aux acheteuses avec lesquelles elles ont déjà traité plusieurs fois. Ces scènes de marché, moments privilégiés d'observation des relations interethniques, permettent d'entrevoir la relative ambiguïté qui caractérise aujourd'hui l'attitude des riverains envers les montagnards : à leur position globalement

(et historiquement) dominante se superpose une situation de relative dépendance pour les maisons n'ayant pas réussi à développer une spécialisation commerciale suffisamment forte.

À côté de ces relations tendues puis apaisées, mais toujours empreintes d'un certain caractère tragique, les rapports interethniques masculins, moins denses et plus discrets, offrent l'image d'une courtoisie méfiante, où chacun s'évalue et ne parle que lorsque cela est absolument nécessaire. Les relations commerciales masculines entre Lü et Khmou portent en général sur l'achat ou la vente d'alcool, de fusils, ou sur la négociation du prix d'un transport fluvial. Contrairement aux transactions féminines qui s'effectuent bruyamment au vu et au su de tous, les hommes se mettent un peu à l'écart pour discuter à voix basse, chacun laissant passer un long moment, les yeux fixés sur la rivière ou les montagnes, avant de répondre à son interlocuteur. La négociation du prix d'un transport fluvial avec un batelier de Bokeo, ou d'un village avec lequel un montagnard n'entretient aucune relation d'alliance particulière, constitue une exception : dans ce cas, deux ou trois montagnards parleront ensemble avec le batelier et la discussion ne donnera pas lieu au traditionnel échange de cigarettes et de politesses verbales que l'on observe dans le premier cas.

Sans être négligeable, le rôle sur ces petits marchés des commerçants professionnels et des fonctionnaires est relativement réduit. Les premiers vendent sur de petits stands des produits manufacturés de première nécessité (médicaments, lames de machettes, hélices de bateau, vêtements, sucre et sel) que les villageois viennent acheter une fois effectuées les transactions de produits agricoles et de tissus. Les seconds viennent renouveler l'approvisionnement en riz de leurs services respectifs et rencontrer les chefs de village pour les tenir informés de leur prochaine visite. Tandis que les commerçants, généralement des Tai, sont en contact régulier avec les riverains, les fonctionnaires, eux, souvent d'origine khmou, connaissent mieux les montagnards. Près des bateaux, quelques montagnardes versent le riz de leurs hottes dans les grands sacs vinyle de fonctionnaires de l'éducation ou de l'armée responsables de l'approvisionnement à la ville-district. L'échange s'effectue ici autour d'un prix fixe (1 000 kips/kallon en 1995), sans négociation. Dans ces régions, les villages khmou restent les premiers soutiens économiques des centres administratifs.

Bouddhisme et sophistication sociale

À Nalae, il semble que lors de chaque essaimage d'un village tai, la fraction de migrants originaires de ce village constituait le noyau politique

et économique de la future localité, noyau auquel venaient se rattacher des villageois d'autres villages riverains ou bien des maisonnées de localités montagnardes. Bénéficiant d'une position économiquement avantageuse, le groupe à l'origine de la localité constituait un « pôle » culturel et englobait progressivement dans son système de valeurs les migrants montagnards. Sur ce point, la diffusion d'une culture bouddhiste au sein des villages montagnards a joué un rôle crucial. Il s'agit tout d'abord, pour les montagnards khmou, du résultat d'une exposition de longue durée aux influences indiennes. Une fois le pouvoir taï installé, la version moderne du bouddhisme théravada se diffusa chez les populations montagnardes par l'intermédiaire des longs séjours effectués par les jeunes hommes khmou dans les vallées avant leur mariage. Une pratique très répandue parmi les populations khmou et lamet de la Nam Tha consistait (ce n'est plus le cas aujourd'hui) à se faire tatouer dans les pagodes, généralement sur les bras et les jambes, mais aussi



Tatouages
d'un vieil homme lamet,
district de Nalae.

parfois sur le torse, des bribes de mantra, des signes protecteurs (croix) ou des diagrammes. L'ancienneté de l'implantation du bouddhisme dans la région explique que, pour les montagnards, il s'agit d'un système cosmologique assez familier dont on peut choisir d'adopter certains aspects et d'en rejeter d'autres.

L'exemple précédemment cité du sacrifice de buffle organisé par Ta Beun illustre clairement ce principe. Le villageois taī venu avec sa femme dans la maison de Ta Beun était, outre sa fonction de responsable du temple dans son village, connu pour son aptitude à réciter des *mantra*. Il était considéré comme un *mo môn*, c'est-à-dire un « guérisseur magicien », capable d'expulser les esprits malfaisants (CONDOMINAS, 1998 : 110-115). La cérémonie se déroula, contrairement aux autres moments du rituel, seulement en présence des membres de la maisonnée concernée, et donna lieu à la récitation par le villageois taī de formules tirées d'un de ses manuscrits. Pour Ta Beun, le recours à ce spécialiste n'était pas le résultat d'un manque de confiance en l'efficacité du rituel du sacrifice de buffle, mais simplement une méthode complémentaire, non concurrente, pour ramener la prospérité dans sa maisonnée.

La part de sophistication attachée à la culture bouddhiste (écriture) lui permet d'influencer les rituels propres au système religieux des montagnards. Il ne s'agit pas d'un bouleversement radical mais seulement de coexistence et de mélanges avec cependant un positionnement hiérarchique. D'autres exemples montrent que cette influence minimale, embryonnaire, de la culture bouddhiste telle qu'elle est observable dans les villages khmou *rok*, peut prendre chez des populations proches une plus grande ampleur. Sa généralisation peut coïncider avec un changement d'identité, soit radical, avec intégration complète dans l'ensemble taī, soit avec l'émergence de hiérarchies lignagères et l'établissement de pouvoirs montagnards locaux.

Le premier cas correspond aux villages multiethniques des rives au sein desquels les habitants adoptent l'identité taī et entreprennent la construction d'une pagode, comme dans l'exemple de Ban Sioudôm, deux années après l'installation des premières familles sur le nouveau site. Si l'influence de l'idéologie bouddhiste s'exerce sur de nombreux aspects de la vie sociale, la conception de la « rétribution », intimement liée à celles de la richesse, du prestige et du statut, en constitue l'un des plus prégnants. La conception de la légitimité et de la supériorité statutaire des montagnards khmou reposant sur la notion de « prestige » *pkoun* diffère sensiblement de celle en œuvre au sein des villages lao et lü, dans lesquels c'est la notion de « mérite » *boun* qui apparaît centrale pour comprendre les dynamiques de différenciation sociale.

Chez les populations bouddhistes, la communauté des moines (*sangha*) constitue l'intermédiaire obligé de toute forme d'acquisition de mérite dans la mesure où tous les dons visant à accroître le *boun* transitent toujours par elle, qu'il s'agisse des offrandes faites au temple ou des cérémonies d'ordination par lesquelles un individu, en donnant quelques mois ou quelques années de sa vie au temple, reçoit en retour des mérites à la fois pour lui-même et ses parents, vivants ou décédés. Cette médiation des bonzes enlève théoriquement toute légitimité aux pratiques sacrificielles telles qu'elles sont observables chez les montagnards. Les fêtes de mérite (mérites et fêtes de mérite se traduisent en langue lao par le même mot *boun*) organisées à diverses occasions et généralement précédées d'un *baci* constituent un moyen pour le donateur d'acquérir du mérite, mais l'importance de la fête doit être proportionnée à son statut. Il s'agit finalement d'un processus cumulatif selon lequel plus on possède de *boun*, plus on est légitime pour organiser de grosses fêtes, donc pour acquérir encore plus de *boun*.

Une économie rituelle similaire est observable chez les montagnards, mais elle n'est pas structurée de la même façon. Une maisonnée organisant un sacrifice et distribuant la viande aux autres maisonnées du village acquiert du prestige mais « l'idée est moins celle d'une stratégie d'accroissement de bénéfice symbolique que de préservation de l'ordre cyclique des choses, de bonne observation de rites nécessaires au fonctionnement du monde » (GODINEAU, 2000 c). En d'autres termes, là où les populations taï reconnaissent une stratégie d'amélioration du statut social et de propitiation, les montagnards voient plutôt un mécanisme conservateur répondant au statut que l'on a hérité de ses ancêtres. Un changement « radical » d'identité comme celui des Khmou de Ban Sioudôm coïncide donc avec une modification profonde de l'économie rituelle et des concepts qui lui sont associés. Il participe d'une volonté de développement rapide que le contexte contemporain explique largement mais que l'adoption de la religion bouddhiste favorise, au moins idéologiquement.

Les Khmou *khouèn*, dont les principaux chefs entretenaient autrefois des monastères, de la même façon que les notables phou noi dans la province de Phongsaly qui construisaient des pagodes dans leurs villages, offrent des exemples de la seconde possibilité. Les chefs montagnards anoblis par l'administration taï adoptaient la religion bouddhiste et participaient à sa diffusion au sein de leur village. Une fois le chef converti, les villageois adoptaient progressivement la

nouvelle religion et construisaient un temple en briques dans la partie amont du village, près de l'arbre des esprits tutélaires. Parfois, comme le note DEYDIER (1954 : 57), cet arbre était entouré par le mur d'enceinte de la pagode. Il était progressivement assimilé à l'Arbre de l'Illumination au fur et à mesure que le bouddhisme s'implantait plus profondément. Les différentes catégories d'esprits étaient, elles, progressivement intégrées en un panthéon de divinités protectrices nommées *thévada* dont les autels sont généralement plantés aux extrémités de l'enceinte du temple. Le bouddhisme devenait le symbole d'un statut social plus élevé, amoindrait les formes traditionnelles de légitimation du pouvoir (prohibition du sacrifice au profit de l'offrande au temple) et favorisait de ce fait l'implication politique des notables dans l'organigramme mis en place par les Tai.

Outre le spécialiste du religieux, membre du lignage fondateur, et l'assemblée villageoise, rassemblant l'ensemble des pères de lignages, l'organisation villageoise devenait alors plus diversifiée : bonze le plus âgé de la pagode, responsable laïc du temple – souvent lui-même un ancien bonze –, spécialiste des esprits territoriaux (*lkoun* chez les Khmou, *remia* chez les Lamet, *ramang* chez les Lawa, *daman* chez les Plang) conservant un pouvoir rituel, notable local détenteur d'un titre donné par l'administration royale lao, responsables des affaires financières, juridiques ou matrimoniales, chefs de « quartiers » ou de « groupes », etc. Cette diversification des fonctions politiques s'opéra selon des modalités différentes en fonction des groupes et de leur environnement politique immédiat. Elle semble avoir été particulièrement achevée dans les régions septentrionales, sous influence des Sip Song Panna (confédération de petits royaumes qui occupait autrefois la région frontière entre la Chine, la Thaïlande et le Laos) ou occidentale (au Siam) tandis qu'au Nord-Laos, la configuration géopolitique, notamment l'affaiblissement de la principauté de Luangphrabang au cours des dix-huitième et dix-neuvième siècles, l'a rendue moins systématique. Seul un travail comparatif portant sur les organigrammes villageois, les réseaux d'alliance et l'organisation territoriale pour l'ensemble des populations môn-khmer du nord de la Péninsule permettrait de dégager des principes généraux de transformation mais également des variables spécifiques dessinant des lignes de fracture, par exemple le caractère soit héréditaire, soit électif de certaines fonctions, ou bien le type de rapports entretenus avec l'État moderne et les conditions locales d'émergence de celui-ci.

Conclusion

Les principes généraux selon lesquels s'opère localement la distinction rituelle entre riverains tai (lao ou lü) et montagnards khmou peuvent être rattachés à un complexe culturel conditionnant dans toute l'Asie du Sud-Est les rapports entre populations tai et populations autochtones. Par contre, le caractère équilibré de leurs relations apparaît comme une exception locale, liée essentiellement à la pratique généralisée de l'agriculture sur brûlis et à la situation de dépendance foncière dans laquelle se trouvent les riverains. On observe cependant une certaine tendance à la hiérarchisation et à l'intégration économique et culturelle de segments de populations khmou, en général dans le cas d'essaimages croisés entre villages riverains et montagnards. Ces relations contractuelles et équilibrées, dans lesquelles s'expriment à la fois des tendances à l'intégration et le maintien d'une différenciation rituelle, constituent à mon sens un modèle pertinent pour une ethno-histoire des principales vallées fluviales du Nord-Laos.

Ils ont quitté la forêt : les minorités et l'État depuis 1975

Partie 4



Au fur et à mesure que le modèle du mandala, des « galactic polities » (TAMBIAH, 1976) aux limites indistinctes et poreuses laisse place à celui de l'État-nation dans les différents pays de la Péninsule, la façon dont le pouvoir central aborde le problème des marges montagneuses connaît également une transformation radicale. À une logique de coexistence, « d'allégeance asymétrique ritualisée » telle qu'elle était observable au Laos, se substitue désormais une logique de délimitation du territoire et d'intégration politique, économique et culturelle des populations des confins. Leurs territoires deviennent des réserves forestières et animales sur lesquelles s'exerce directement, et non plus symboliquement comme autrefois, le droit de l'État.

Contrairement aux régimes communistes chinois et vietnamien, le gouvernement lao n'a jamais évoqué explicitement l'idée d'une autonomie régionale pour les minorités ethniques. Il a au contraire privilégié le thème d'une solidarité inter-ethnique dans le cadre d'une nation lao une et indivisible (GODINEAU, 2000 a : 21). Cette ligne politique « jacobine » visant à gommer les clivages ethniques au profit d'une identité nationale lao est concrétisée notamment par une réorganisation administrative et juridique des territoires et, méthode qui constitue en quelque sorte le corollaire de la première, par l'utilisation systématique des déplacements de populations montagnardes à des fins de sécurisation, d'intégration économique et d'assimilation culturelle. C'est à partir de ces deux caractéristiques que peut être tentée une réflexion sur la nature du régime actuel et de son impact sur les relations interethniques locales.

Recompositions territoriales et foncières au Nord-Laos

Chapitre 8

La construction de l'État-nation au Laos s'appuie premièrement sur la généralisation d'organigrammes villageois uniformes sur l'ensemble du territoire, directement reliés aux différentes instances du pouvoir central. Le contrôle de l'État s'exerce aussi à travers la rédaction de nouvelles lois sur la terre et la forêt visant à sédentariser les pratiques agricoles.

L'encadrement de la vie politique locale

La définition contemporaine du village en tant qu'unité administrative et niveau d'organisation politique s'est construite progressivement au cours du xx^e siècle (partie 2, chapitre 3). Le décret du Premier ministre signé en 1991 et amendé par la suite fixe précisément les attributions des différents responsables villageois et leurs relations hiérarchiques. Il s'agit d'un effort de clarification des organigrammes communs depuis 1975 à l'ensemble des villages du Laos et déjà mis en place avant cette date dans les régions sous contrôle du Pathet Lao.

La structure administrative villageoise

Le responsable de l'administration du village *hongkanchatangban* est le *naïban*. Il est élu par tous les habitants, le suffrage pouvant être secret ou public, pour une durée de deux ans. Lors de l'élection, un représentant du chef de district est présent et est chargé de transmettre à ce dernier les résultats. Le chef du district les communique ensuite au chef de province qui les approuve. N'importe quel villageois de plus de vingt et un ans et de moins de soixante ans peut faire acte de candidature à condition de vivre dans le village depuis au moins deux ans, de ne jamais avoir purgé de peine de prison et de ne pas être fonctionnaire. Les candidats doivent également savoir lire et écrire lao, s'engager à appliquer de manière responsable les directives du Parti et du gouvernement et à favoriser la cohésion des habitants au sein de la localité qu'ils dirigent.

L'âge du responsable administratif dépasse très rarement quarante ou quarante-cinq ans dans la mesure où l'administration considère, même si cela n'est pas marqué dans le décret sur l'organisation du village, que le responsable local doit faire partie des « actifs » du village, c'est-à-dire selon la définition en usage avoir entre 18 et 45 ans. Le rajeunissement de la représentation politique locale, très net à partir de 1975, fut directement lié à la diffusion d'un enseignement primaire dispensé à tous, parfois le soir pour les adultes. Cet enseignement, basé essentiellement sur l'apprentissage de la langue lao et de la doctrine révolutionnaire, était complété, pour les meilleurs ou pour les plus chanceux, par des formations techniques et/ou politiques à l'extérieur du village.

Tel est le cas à Ban Konkoud, dont le responsable administratif, Tao You, avait vingt-cinq ans lorsqu'il fut nommé à ce poste. Il a résidé pendant deux ans dans le centre provincial, à Luangnamtha, pour effectuer son service militaire et a suivi pendant cette période des cours de lao dans un centre d'enseignement pour adultes. À son retour, il épousa la fille de l'un des hommes les plus respectés et les plus « riches » du village, Ta Tchoi. Son élection fut favorisée par le fait qu'il était le seul villageois, en 1995, à parler et écrire couramment la langue lao car Konkoud est resté pendant longtemps l'un des rares villages khmou *rok* de cette région à ne pas posséder d'école assurant les deux premières années du cycle primaire. Durant ses deux mandats, Tao You eut comme mission de convaincre les villageois de construire cette école (qui l'a été en 1997) et d'organiser le soir des cours de langue lao pour les adultes, notamment les femmes, cours pour lesquels il percevait un peu d'argent du service de l'éducation du district.

Une fois élu, le *naïban* nomme un ou plus souvent deux adjoints (*hong*) et transmet leurs noms au chef du district pour approbation. Il décide également de la composition des trois Comités qui prennent en charge trois des aspects principaux de son travail : le Comité Économique (CE), le Comité de Défense et de Sécurité (CDS) et le Comité Socio-Culturel (CSC). Ces Comités possèdent respectivement deux responsables et un président, ce dernier devant être le chef du village ou l'un de ses adjoints. Le Comité Économique (*satikit*) est chargé de faciliter la collecte des impôts et des taxes perçues par l'État, de tenir à jour un cahier de statistiques concernant l'agriculture et l'élevage, et les activités commerciales. Il est également responsable de la gestion du foncier et des ressources naturelles. Le Comité de Défense (*konglon*) prend en charge le maintien de l'ordre au sein du village, la défense et la collaboration avec les autorités militaires en cas de situation d'urgence. Le Comité Socio-Culturel (*sangkhôm vatanatam*) prend en charge la diffusion des messages d'ordre sanitaire (les « trois propretés » : du corps, de la maison et du village), l'organisation des fêtes populaires, et la transmission aux jeunes générations des « meilleures traditions ».

Les fonctions de chef du village, d'adjoint et de membre de l'un des trois Comités mentionnés ci-dessus constituent la structure administrative du village *kanaban*. Au sein de cette structure, seul le chef de village perçoit une indemnité de la part de l'État, destinée à le défrayer des dépenses qu'il peut engager pour les besoins de sa fonction. Des réunions qui doivent être au minimum trimestrielles assurent la continuité des relations entre cette structure et l'ensemble des villageois. Par ailleurs, le village est divisé en groupes de dix à quinze familles *koum* – dont le responsable *wana koum* est nommé par le chef du village – possédant chacun un responsable de la sécurité, également nommé par le chef de village. Cette répartition en *koum* permet au *naïban*, ou au responsable de l'un des Comités, de déléguer une partie des responsabilités lors de l'organisation d'un travail collectif : par exemple, le chef du CE pourra demander à chaque responsable de groupe de récolter des statistiques puis de les lui faire parvenir ; de même pour le chef du CSC lors de l'organisation d'une fête ou d'une opération de nettoyage du village ou de l'une des voies d'accès à celui-ci.

Les organisations de masse

Parallèlement à l'administration du village *kanaban*, on trouve trois types d'organisations : les organisations de masse (*mahaasôn*), l'organisation

du Parti (*phaklat*) et les organisations professionnelles (*kamaban*), peu représentées dans les régions montagneuses. L'organisation du Parti fonctionne comme les autres organisations de masse, avec des représentations aux niveaux local, provincial et national. Si le nombre de membres est supérieur à dix dans un village, ils constituent une cellule. Dans le cas contraire, comme à Konkoud, ils sont rattachés à la cellule la plus proche (Mokkoud). En fait, le Parti est omniprésent à tous les niveaux de l'administration, que ce soit local, régional ou national, et constitue une structure parallèle contrôlant l'accès des individus au pouvoir. La plupart des responsables administratifs du village en font généralement partie ou bien doivent y adhérer juste après leur élection s'ils veulent que celle-ci soit validée par la cellule provinciale. Les structures administratives villageoises contemporaines représentent simplement des outils grâce auxquels le Parti encadre la vie locale : à la fois verticalement par les relations qu'entretiennent le chef et ses adjoints avec l'administration du district, et « horizontalement » si l'on peut dire à travers l'action des différentes organisations de masse possédant toutes une structure hiérarchique indépendante, mais au sein desquelles le recrutement est lié à l'appartenance au Parti.

De toutes les organisations de masse, le Front d'Édification Nationale *néohôm* est la plus importante politiquement (les deux autres sont l'Union des Femmes *sahaphan mênying* et l'Organisation de la Jeunesse *saonoum*). Le Front d'Édification Nationale fut créé en 1979 en remplacement du Front Patriotique Lao, né en 1956 pour « renforcer l'union nationale, développer la morale politique des citoyens et consolider la culture et le pouvoir populaires ». (Chou Norindr in STUART-FOX, 1982 : 58). Concrètement, les représentants du Front ont, dans le village, un rôle de conseil auprès du chef de village et d'arbitrage en cas de conflit majeur. Il s'agit souvent de personnes plus âgées que le chef du village, en général d'anciens militaires, dont les avis sont très écoutés. Avec son expérience, le représentant villageois du Front se positionne un peu comme le représentant légal des plus anciens du village, mais ses paroles doivent toujours marquer une volonté de concilier les traditions du village (la cohésion des villageois) et l'esprit progressiste.

Dans la plupart des villages déplacés vers les basses terres juste après la révolution, les représentants du Front ont joué un rôle déterminant pour convaincre la fraction âgée des villageois d'abandonner leur habitat traditionnel. À Konkoud, le représentant local du Front, Ta Deng (maison XI), doit sa position actuelle à son passé de soldat pour le Lao Issara (à partir du début des années 1960), à ses deux blessures subies au combat et à la verve avec laquelle il met en avant ses idées « progressistes ». Toutes ces qualités en font l'intermédiaire obligé pour tous les fonctionnaires lao,

enquêteurs, militaires ou administrateurs venant dans le village. Au début des années 1980, Ta Deng a encouragé les habitants à s'installer dans la vallée et à vivre comme les riverains taï. Le projet a de nouveau été discuté en 2000, mais dans un contexte différent. Ta Deng n'est plus *néohôm* et il a changé d'avis. Il est devenu hostile à l'idée d'un déménagement, alors même qu'une partie des habitants de Konkoud et de Mokkoud ont commencé à s'installer en vallée.

Du fait du rajeunissement de la représentation politique, on se retrouve souvent dans une situation où le « maire » du village (*naïban*) ne possède pas nécessairement un réel pouvoir de parole lors des réunions de tous les « pères de lignage », ce pouvoir continuant d'être le privilège des plus anciens. Lors des réunions, c'est la parole du *néohôm*, le représentant du Front d'Édification Nationale, qui est en général la plus écoutée. Le jeune responsable administratif est bien sûr celui auquel s'adresseront des fonctionnaires lao venant travailler dans le village. Ils dormiront et prendront leurs repas le plus souvent chez lui, mais durant cette période, le *néohôm* assiste à toutes les discussions et apparaît comme le vrai « chef », celui dont la parole compte le plus parce qu'elle n'est pas uniquement la parole « d'annonce » du jeune responsable administratif.

Souvent, la position et l'âge du *néohôm* peuvent contribuer à lui donner un rôle d'intermédiaire entre une faction dite « conservatrice », représentant les villageois les plus âgés, et une faction dite « progressiste », rassemblant en général, mais pas systématiquement, les plus jeunes. Il peut même arriver que le *naïban* et le *néohôm* s'opposent l'un à l'autre, et développent deux conceptions opposées de l'avenir du village. Dans de telles situations, les pressions indirectes de l'administration, qui promet par exemple à l'un ou à l'autre un projet de développement sur le nouveau site, favorisent l'émergence de querelles entre les habitants et, souvent, l'éclatement de la localité. De plus en plus souvent aujourd'hui, de tels « segments de villages » ne créent pas de nouvelles localités mais intègrent des localités préexistantes, elles-mêmes déjà composées de fragments dispersés d'anciens villages déplacés.

L'organisation supra-villageoise

L'encadrement de la vie politique locale fut associé dès 1975 à la multiplication des niveaux intermédiaires de contrôle : les plus gros villages furent subdivisés en groupes de voisinage (*nouei*) comptant une dizaine de maisons et même, pour les localités plus importantes des zones urbaines et périurbaines, en quartiers (*khét*) comprenant les sections

de base des organisations de masse encadrant la population. Dans les zones montagneuses, la nouvelle administration ne remet pas en question la territorialisation des *tasèng* commencée durant la période coloniale (Partie 1, chapitre 2) mais s'en assure le contrôle en constituant des Comités de *tasèng* dans lesquels se retrouve une structure identique à celle du village, avec un contrôle des candidatures par la cellule du Parti. Les anciens responsables des *tasèng*, souvent des notables possédant un titre de noblesse obtenu auprès de l'administration royale, sont écartés des fonctions officielles ou envoyés en camp lorsqu'ils ont lutté activement contre les communistes. Parallèlement, le nombre de *tasèng* s'accroît, et les anciens *tasèng* issus de la colonisation française, dans lesquels un village taï dominait un ensemble de villages montagnards, sont fréquemment réorganisés en plusieurs unités indépendantes. Le *tasèng* Nalae, par exemple, rassemblait 24 villages en 1968, dont Morkoud et Konkoud (DAMRONG 1994 : 45). Après 1975, il n'était plus constitué que de 18 villages dont cinq étaient des localités encore provisoires créées par essaimage et qui n'existaient pas en 1968. La plupart des localités khmou qui dépendaient auparavant du canton de Nalae forment désormais les deux *tasèng* entièrement khmou de Sakène et Bouchaleun (fig. 23).

En multipliant ainsi le nombre des *tasèng*, l'administration avait trois objectifs : mieux contrôler l'ensemble des villages reculés ; amoindrir le rôle des anciens notables dominant des constellations de villages (qu'il s'agisse de Taï ou de montagnards) ; enfin, par la création de nouveaux *tasèng* montagnards, donner un réel rôle politique aux personnalités locales qui avaient soutenu le Lao Issara puis le Pathet Lao pendant la guerre, notamment dans les régions où aucun montagnard n'avait jamais obtenu un titre de noblesse auprès de l'administration royale. À partir de 1979 cependant, l'orientation idéologique change : le régime décide de simplifier les niveaux d'organisation et seuls subsistent désormais le groupe de voisinage *nouei* (seulement dans les agglomérations importantes), le village *ban*, le district *müang*, et la province *khouèng* (TAILLARD, 1992 : 337). Les *tasèng*, eux, disparaissent progressivement et sont remplacés par des unités nommées *khét* (l'équivalent des quartiers dans les zones urbaines) : leur répartition géographique reprend exactement celle des *tasèng*, mais leur organisation interne est moins structurée et elles doivent simplement servir de relais pour la mise en place des politiques, notamment foncières, décidées au niveau provincial. La disparition des *tasèng* s'effectue cependant plus ou moins rapidement selon les districts. A Nalae, les *tasèng* ont été maintenus jusqu'à la fin des années 1990.

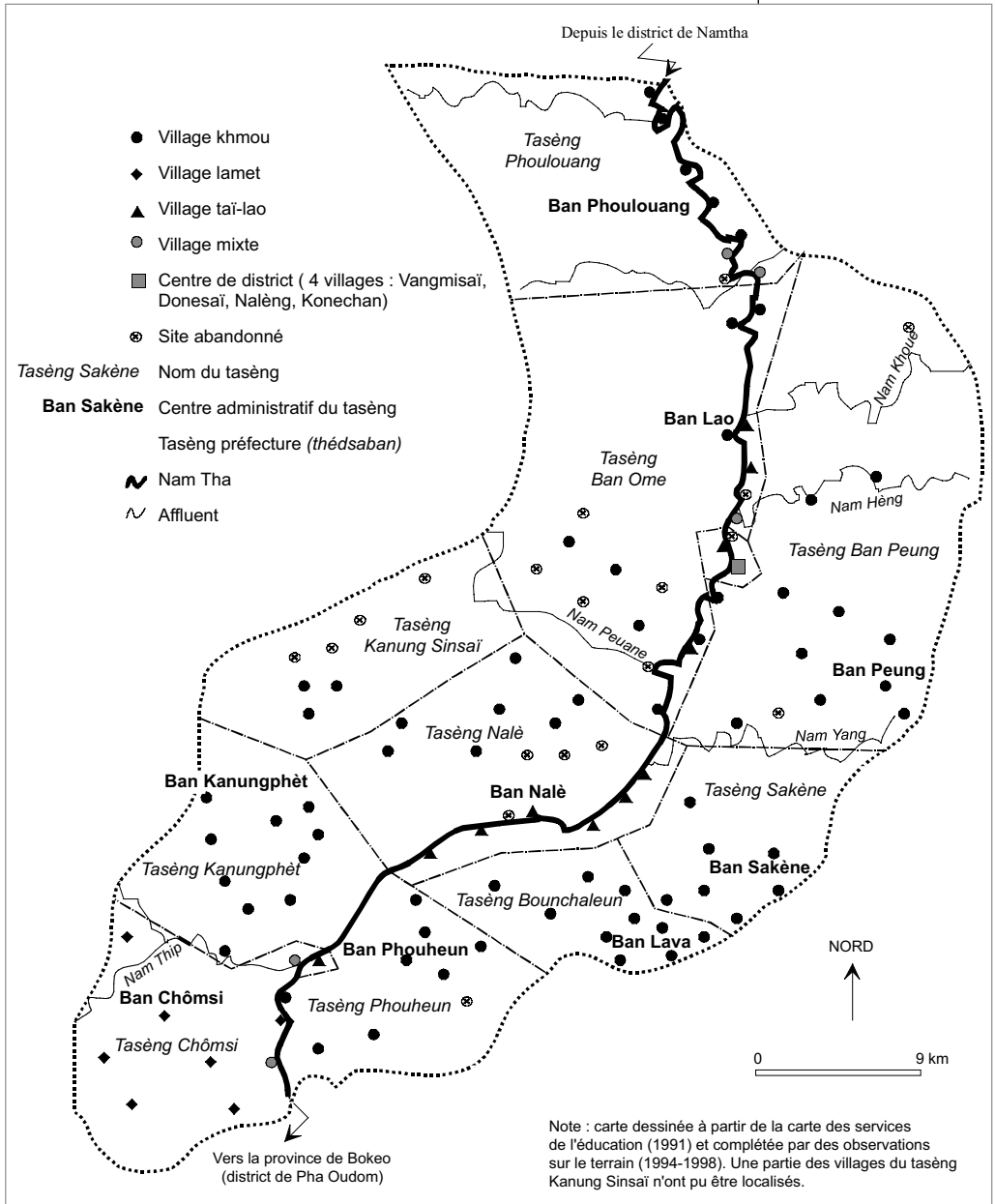


Fig. 23 –
 District de Nalae,
 subdivisions administratives *tasèng*
 en 1996.

La disparition progressive des *tasèng*, niveau traditionnel de la représentation ethnique, est compensée par une plus grande représentation des montagnards dans les structures politiques provinciales. Depuis 1975, les responsables provinciaux sont souvent issus d'un groupe montagnard majoritaire localement. Plus précisément, le gouverneur et ses deux adjoints représentent souvent la diversité ethnique de leur province. Par exemple, à Oudomxay en 1998, le *cao khouèng* était d'origine khmou, ses deux adjoints étaient hmong et lü. Chacun d'entre eux exerçait la fonction de gouverneur de la province pendant deux ans, puis redevenait l'adjoint d'un des deux autres. Le même phénomène s'observe dans la plupart des provinces du Nord, notamment celles de Bokeo et de Luangnamtha, où Hmong et Khmou sont représentés au plus haut niveau, mais également aux échelles intermédiaires, celle du district notamment. À titre d'exemple, le district de Nalae n'a plus connu de *cao müang* autre que d'origine khmou depuis cette date et il a donné à la province de Luangnamtha les deux gouverneurs khmou (originaires de Ban Mokkaud) qui l'ont dirigée après 1975. La place faite aux cadres d'origine ethnique à l'échelon des provinces et des districts contraste avec leur sous-représentation à l'échelon national : depuis 1975, seuls quelques cadres d'origine montagnarde ont été intégrés au Comité central et ont participé au gouvernement.

La naissance d'une politique foncière...

Outre la réorganisation des niveaux et des réseaux institutionnels de contrôle, l'extension progressive de l'emprise territoriale des *müang* et des provinces s'appuie également sur le travail juridique entrepris au niveau central dans le domaine foncier. Durant la période précoloniale, l'écriture permettait de comptabiliser et de tenir à jour les droits distribués aux monastères et aux membres de la noblesse. Elle fut également utilisée pour garantir les droits des populations autochtones, Lawa en Thaïlande, Plang dans les Sip Song Panna, Khmou au Laos notamment, ainsi qu'à des populations venues plus tardivement mais auxquelles les souverains avaient accordé un statut particulier de gardes frontières. Cependant, au-delà des zones de plaine, le droit foncier consistait en un

code oral validé socialement par les rituels agraires et les négociations locales entre villageois (mais non par la rédaction de « coutumiers »). Il combinait trois niveaux distincts d'appartenance sociale (maisonnée, lignage, village) plus un quatrième réglant les relations entre membres de groupes ethniques différents. Dans toutes les régions montagneuses du Nord, les populations austroasiatiques, en tant que premiers occupants du territoire, détenaient un droit éminent sur les zones montagneuses et contrôlaient dans une certaine mesure l'installation de nouveaux groupes montagnards dont les représentants devaient leur demander l'autorisation d'usage du sol (Hmong, Akha notamment). Il existait donc un contrôle indirect des marges montagneuses, par l'intermédiaire de droits fonciers hiérarchisés en fonction de l'appartenance ethnique. De ce point de vue, la rupture radicale provoquée par la construction d'un État-nation réside dans la volonté de remplacer ce code oral par un droit écrit s'appliquant à l'ensemble des terres, indépendamment de l'origine ethnique de leurs usagers, afin de faciliter la centralisation politique.

Dans le cas du Laos cependant, cette volonté d'harmonisation des régimes fonciers va émerger très progressivement et ne devenir véritablement effective qu'au cours des années 1990.

En effet, si les leaders du nouveau régime lao adoptent un cadre idéologique similaire à celui des communistes chinois et vietnamiens, ils reconnaissent parallèlement que l'organisation foncière n'est pas caractérisée au Laos par des situations inégalitaires aussi marquées que dans les pays voisins, la Thaïlande notamment. La faiblesse du pouvoir central au cours du XIX^e siècle n'a pas favorisé, comme cela était par contre le cas dans le royaume de Siam, le développement d'une accumulation foncière au profit des membres de l'aristocratie, excepté, mais à une échelle très limitée, autour de la ville de Luangphrabang. Durant les deux premiers tiers du XX^e siècle, cette situation a peu évolué : dans les principales plaines du pays, il n'existe pas de propriétaires terriens dont les « richesses » (en termes de superficies cultivables) seraient comparables à celles détenues par les membres de l'aristocratie siamoise. Une certaine tendance au développement d'un « prolétariat agricole » (paysans sans terres employés comme journaliers) apparaît dans les dernières années du gouvernement royal mais elle concerne essentiellement la plaine de Vientiane et résulte avant tout de l'accroissement de la pression foncière, liée à l'afflux important de réfugiés depuis les zones bombardées ou bien de paysans *isan* pauvres depuis la rive droite du Mékong.

Dans les régions montagneuses, les rapports fonciers ne sont marqués par une véritable inégalité que dans quelques cas bien précis. Il s'agit par exemple des zones dans lesquelles des groupes locaux, hmong et yao notamment, se sont spécialisés dans la culture du pavot et emploient des journaliers d'autres groupes ethniques dans leurs champs en les payant en opium. Dépendant de la drogue et souvent exclus de leur localité d'origine, ceux-ci ont alors tendance à se regrouper dans des hameaux misérables et cultivent les champs de leurs voisins contre rétribution en opium. Un autre type de situation inégalitaire concerne les groupes austroasiatiques du Nord-Est, dont l'organisation économique « primitive » aurait été, selon les termes de PHOUMI VONGVICHIT, pervertie par l'influence des « seigneurs féodaux » d'origine taï (1988 : 127). Cette critique est en tout point identique à celle effectuée par certains ethnologues vietnamiens marxistes à la même époque. Dang Nghiem Van, à propos des Khmou du Nord-Vietnam, insiste ainsi sur le servage auquel étaient soumis les villageois dans les régions contrôlées par les seigneurs taï. Les paysans khmou étaient considérés comme une main-d'œuvre servile attachée à une terre et pouvant être vendue en même temps qu'elle. L'auteur souligne également qu'il existait une forme primitive d'accumulation du capital par les « chefs traditionnels » et les « prêtres sorciers » (DANG NGHIEM VAN, 1973 : 84) qui pouvaient progresser dans l'échelle sociale en devenant dans leur village les représentants du seigneur taï. Ces deux catégories de notables, qui correspondent au petit groupe de maisons fondatrices de la localité, furent après la révolution considérées comme les héritières d'un ancien système féodal calqué sur celui des Taï et confirmé par la colonisation.

Il semble que le nouveau régime ait cherché dès lors à privilégier systématiquement, au sein des hiérarchies villageoises, les candidatures d'hommes issus de lignages immigrants ou « inférieurs » afin de promouvoir l'égalité de tous les habitants dans l'accès aux ressources foncières. Dans ce type de villages, le paradigme opposant la période prérévolutionnaire à celle d'après 1975 trouve donc aussi une résonance foncière. Il continue encore aujourd'hui d'imprégner les discours de certains responsables locaux mais, dans le cas des Khmou *rok*, il constitue davantage une idéologie qu'un récit historique réellement pertinent.

Ainsi, dans le cas de Konkoud, les personnes occupant les postes les plus élevés dans le nouvel organigramme villageois sont toutes issues de lignages immigrants. Outre le cas de Ta You précédemment cité, il faut citer également celui du responsable de la cellule locale du Front,

Ta Deng (« père » du lignage F). Ses propos datent de 1994, c'est-à-dire avant que la responsabilité ne soit donnée à un autre ancien soldat, Ta Môm. D'après lui, la situation actuelle représente l'antithèse de ce qu'elle était autrefois : les lignages fondateurs étaient beaucoup plus « riches » que les lignages immigrants ; ils contrôlaient l'accès au foncier et obligeaient les lignages immigrants soit à payer de fortes sommes en argent métal (*lim*) pour obtenir des terres, soit à leur donner une partie de leur temps de travail en échange du prêt temporaire d'une parcelle. Désormais, affirme Ta Deng, chacun peut disposer des terres dont il a besoin et la répartition du foncier se base avant tout sur la main-d'œuvre disponible au sein de chaque maisonnée. Ce type de discours représente en quelque sorte la version « officielle » de l'histoire locale, version selon laquelle il existait autrefois une connexion directe entre le pouvoir rituel des lignages fondateurs de chaque localité, l'organisation économique et les hiérarchies sociales, connexion aujourd'hui disparue ou contre laquelle il est légitime de lutter lorsque ce n'est pas encore complètement le cas. Il est certain qu'une tendance à la hiérarchisation, plus ou moins liée à l'influence taï, s'est développée durant la période précoloniale (Partie III, chapitre 6). Dans le cas des Khmou *rok* cependant, de telles affirmations sont contradictoires avec le fait que les villageois reconnaissent parallèlement que la différenciation sociale est restée historiquement faible dans leur région et qu'aucun de leurs leaders n'a jamais porté de titre de noblesse donné par l'administration taï.

D'une manière générale, et à l'exception de ces quelques configurations locales particulières, le nouveau régime reconnaît donc que le problème principal dans le domaine agricole n'est pas une répartition inégalitaire du foncier, mais une diffusion insuffisante des techniques modernes. En conséquence, le programme de collectivisation n'a pas pour but de redistribuer la terre mais d'en intensifier l'usage (EVANS, 1990 : 41). Il s'agit d'accélérer la transition depuis un état « pré-féodal », dans lequel domine une « économie naturelle », vers une agriculture moderne de type socialiste et de réduire le plus possible le recours à la défriche brûlis. Cependant, ce programme concerne essentiellement les régions de plaine. Dans les régions montagneuses, l'une des mesures appliquées fut par exemple la création de « groupes d'entraide », dont les membres étaient désignés par l'administration du village. Ces groupes avaient comme fonction principale d'assurer une meilleure répartition de la main-d'œuvre dans les différents essarts et ils devaient, dans le même temps, mettre leurs efforts au service du développement

d'une agriculture sédentaire. Très peu d'informations sont disponibles sur l'impact de cette mesure, mais Ta Tieng, un vieil homme du village de Mokkoud, qui occupa pendant longtemps la fonction de *néohôm*, m'indiqua un jour en parlant de cette période que les « groupes d'entraide » n'avaient pas fondamentalement modifié l'organisation du travail dans le village et que leur composition était restée globalement la même.

Dans les régions reculées où domine l'agriculture sur brûlis, les représentants locaux du Parti furent aussi invités à transformer leurs localités en villages « modèles », notamment par la réduction, et si possible la disparition, des essarts, l'aménagement de rizières en terrasses, le développement de jardins expérimentaux et l'amélioration des techniques d'élevage. Bien que ce type de dynamique ait été surtout sensible dans les villages déplacés dans les vallées, on en trouve également certains exemples au sein de régions montagneuses. Dans la province de Phongsaly notamment, les villageois phou noi furent incités dès la fin des années 1960 à faire acte de progressisme en aménageant des rizières en terrasses par leurs propres moyens. Ces rizières existent encore aujourd'hui, mais nombre d'entre elles ne sont plus cultivées car, faute d'un soutien suffisant de la part des services provinciaux du ministère de l'Agriculture, leurs rendements n'ont jamais véritablement concurrencé ceux des essarts (JOUANNEAU et LAFFORT, 1994 : 87-90).

... Et sa formalisation contemporaine

On ne peut donc parler véritablement d'une politique foncière lors des premières années du nouveau régime, mais plutôt de tentatives de modernisation de l'économie agricole, d'augmentation des récoltes et d'intensification de l'usage des sols, sur la base notamment d'une collectivisation des moyens de production. Ces tentatives se soldèrent dans une large mesure par un échec. À partir des années 1980, les dirigeants du Laos opèrent une réorientation stratégique de leur politique dans le domaine agricole et forestier, répondant en cela aux pressions des bailleurs de l'aide internationale dont ils deviennent plus dépendants après le tarissement de l'aide soviétique. La Banque mondiale et le Fonds monétaire international conditionnent le versement des fonds à

la réalisation d'une série de réformes structurelles de l'appareil d'État (BOURDET, 1995 : 78) et notamment à la formalisation du droit foncier, qui est effectivement amorcée au début des années 1990.

L'orientation stratégique qui prévaut depuis cette date est double. Dans le domaine forestier, il s'agit d'établir un recensement et un contrôle strict des surfaces boisées, afin d'une part de gérer de façon plus rationnelle les revenus qu'elles procurent à l'État, et d'autre part de stopper la tendance à la déforestation et à l'appauvrissement de la valeur commerciale des forêts lao et même de l'inverser par le développement d'économies de plantations. Dans le domaine agricole, l'ambition est de stopper l'agriculture sur brûlis, d'une part en limitant les surfaces disponibles, et d'autre part en formalisant les droits des agriculteurs pour les inciter à investir durablement sur leurs terres. Ces deux éléments doivent permettre de rationaliser l'organisation de l'espace du nouvel État et d'augmenter ses recettes fiscales par l'intermédiaire de la collecte plus systématique que par le passé de taxes foncières sur toutes les parcelles cultivées.

La législation forestière

Plusieurs documents sont publiés à partir de la fin des années 1970 (décret n°74 du Premier ministre daté du 17 juillet 1979, décret n°66 de septembre 1991, décret n°117 de 1993 notamment) et posent les bases de la législation forestière qui sera finalisée dans la Loi sur la Forêt (n°96/NA11) promulguée en 1996. À partir de cette date, les forêts du territoire national sont réparties en cinq grandes catégories :

- les forêts de protection *pa pongkan* : protection des bassins versants contre l'érosion ainsi que certaines zones importantes pour la sécurité nationale ;
- les forêts de conservation *pa sangouan* : protection et conservation d'espèces animales ou végétales et d'autres espaces à valeur culturelle, touristique ou scientifique ;
- les forêts de production *pa palid* ou *pa sôm sai* : zones forestières utilisées pour les besoins quotidiens des villageois dans les limites imposées par la loi ;
- les forêts de régénération *pa feunfou* : jachères de moins de cinq ans protégées pour permettre aux arbres d'atteindre leur maturité et à l'écosystème d'atteindre un équilibre naturel ;

– les forêts dégradées *pa soud sôm* : zones forestières déjà dégradées, destinées à la plantation ou à l'allocation à des individus ou à des organisations pour des besoins économiques en accord avec la planification effectuée par les autorités.

Aucune activité humaine ne doit avoir lieu dans les forêts de la première catégorie. Au sein de la seconde catégorie, les autorités distinguent trois types d'espaces : les espaces prohibés *khé hong ham déd khad*, par exemple les réserves régionales ou nationales ; les zones tampons *khét san sôm*, situées entre les zones prohibées et les zones non boisées ; et enfin les corridors de migrations animales *khét seuam tô* reliant deux forêts prohibées. Les droits coutumiers de chasse, de cueillette et de ramassage ou le coupage du bois ne s'appliquent que sur les zones tampons, les deux autres catégories relevant d'un régime similaire à celui des forêts sanctuaires. Les trois catégories de terres, zones de cueillette ou de plantations, jachères et forêts dégradées peuvent être aménagées pour les besoins des populations en respectant les plans de la province et les usages locaux. La distinction entre « forêts de régénération » et « forêts dégradées » constitue aujourd'hui un des enjeux majeurs de la politique de limitation de l'agriculture sur brûlis. Officiellement, toute forêt de plus de cinq ans d'âge est classée comme forêt en régénération et ne peut donc être mise en culture. Cela oblige officiellement les agriculteurs à ne pas laisser une parcelle en friche plus de quatre années et revient, dans les conditions actuelles, à mettre directement en péril tous les systèmes agraires montagnards qui, comme celui de Konkoud, sont basés sur de longs cycles de jachère.

Concrètement, les services du ministère de l'Agriculture et des Forêts distinguent trois types d'essarts : les essarts itinérants *hai kheuan ti*, où la terre n'est cultivée qu'une seule année puis abandonnée ; les essarts avec rotation *hai moun vien*, sur lesquels la terre est également cultivée une seule année mais défrichée de nouveau après une période plus ou moins longue de jachère ; les essarts « stables » enfin *hai khong ti* sur lesquels la terre est cultivée plusieurs années de suite avant d'être laissée en jachère. Le gouvernement décourage ce type de pratiques en altitude mais encourage les agriculteurs à développer des essarts permanents *hai khong ti* comme préalable à l'aménagement de jardins, de vergers, de cultures de rente ou même de rizières en terrasses, dans les fonds de vallée ou en bords de route, là où les pentes le permettent. La pression des autorités s'exerce cependant de façon variable selon les régions et les villages. À Nalae, les services de

Seuls les essarts de complément
à proximité des rizières sont désormais tolérés.



l'agriculture du district ont testé des jardins expérimentaux dans les zones proches de la rivière mais les systèmes agraires d'altitude n'ont pas encore été directement et fondamentalement concernés par les nouvelles régulations.

La réforme foncière : les textes et leur application

Parallèlement à la législation forestière, une nouvelle loi sur la terre est préparée au début des années 1990 et finalement adoptée en mai 1997 (33/PDR 31 mai 1997). Les articles 17, 18, 21 et 22 formulent le cadre juridique relatif au foncier dans les zones rurales. L'État alloue, sous la forme de certificats temporaires d'usage (CTU) jusqu'à 25 hectares de terres par unité de main-d'œuvre à chaque famille : un hectare pour la riziculture et la pisciculture, trois hectares pour les cultures commerciales,

trois hectares pour les vergers, quinze hectares pour les pâturages (sols dénudés) et trois hectares de forêts dégradées pour des actions de reforestation. Les CTU sont transmissibles aux descendants et considérés comme une première étape vers une titularisation complète. Ils ne sont cependant valables que trois ans (article 18) et surtout ils ne peuvent être transférés par voie onéreuse avant qu'un titre permanent ne soit délivré (article 57). Ils peuvent également être retirés au bénéficiaire si l'usage qu'il fait de la terre n'est pas conforme aux réglementations en vigueur, ou bien si les taxes foncières ne sont pas payées régulièrement (article 62).

L'allocation des terres est testée dans quelques villages du nord du pays au tout début des années 1990 avant d'être officiellement introduite en 1994. En 1996, un décret du Premier ministre sur l'allocation des terres (03/PM 25/06/1996) généralise cette politique à l'ensemble des provinces du pays. Le Programme National d'Éradication de la Pauvreté présenté par le gouvernement lao en 2003 (*National Poverty Eradication Programme 2020*, NPEP) identifie 72 districts prioritaires – la plupart dans les provinces du Nord – parmi les 142 que compte le pays et parmi eux 47 (dont le district de Nalae) devant concentrer les efforts des services concernés avant 2006. En pratique, cela signifie que des équipes du ministère de l'Agriculture et des Forêts doivent travailler chaque année dans dix districts afin de récolter les données, former les personnels locaux, effectuer les études de suivi nécessaires et initier une dynamique d'allocation foncière que les districts devront ensuite généraliser à l'ensemble des villages selon une procédure identique. Ces équipes sont composées de membres de différentes unités techniques relevant du ministère de l'Agriculture et des Forêts (ÉVRARD, 2003 : 20-24).

Le processus d'allocation des terres s'effectue dans chaque village selon une procédure identique mise au point par les services techniques du MAF avec la participation d'experts étrangers. La première étape consiste en une démarcation précise des limites du finage villageois et en un zoning des terres en fonction de leur degré de pente. Une enquête socio-économique est conduite ensuite auprès de toutes les maisons avant que soit établi le plan d'usage des terres *kan vang pên nam sai thi din*, c'est-à-dire l'affectation productive des espaces villageois en fonction de leurs caractéristiques et des potentiels locaux. Sont ainsi délimitées les différentes catégories de terres communales, c'est-à-dire les zones forestières, celles destinées à l'élevage et les terres agricoles mises en réserve (attribuables en fonction des besoins

futurs). Une pancarte est alors placée à l'entrée du village et résume l'ensemble des données, tandis que les limites du territoire villageois sont elles aussi précisément indiquées, ce qui n'était pas le cas auparavant. Les étapes suivantes ont pour but de mesurer et de répartir les terres agricoles effectivement utilisables entre les maisons (l'allocation foncière proprement dite *mob din mob pha*) et d'établir les titres fonciers correspondants. L'ensemble du processus demande théoriquement entre 45 et 60 jours, mais il arrive fréquemment qu'une longue période sépare la conception du plan d'usage des terres de l'allocation des parcelles aux maisons, notamment en cas de conflits entre les villages ou à l'intérieur de ceux-ci. Ainsi à Ban Vat, le plan d'usage des terres a bien été réalisé, contrairement à Ban Konkoud, mais l'allocation foncière proprement dite n'a, elle, pas été menée à son terme pour l'instant. De façon générale, on observe bien souvent que les nouvelles régulations sont appliquées surtout dans les villages en bord de piste ou de rivière, mais plus difficilement et plus rarement dans les villages montagnards.

La pancarte indique que le village de Vat a fait l'objet d'une procédure de zonage de ses terres.



Outre leurs dimensions économiques et techniques, ces nouvelles régulations impliquent également une nouvelle conception, à la fois « publicisée » (affichage) et géométrique (carte en deux dimensions) du rapport à la terre. Cette dimension « cognitive » n'est que très rarement prise en compte pour l'instant dans les formations dispensées aux fonctionnaires lao ou dans les rapports des institutions internationales. Elle transparaît notamment à travers la diffusion de l'écrit, donc de la langue lao, qui sert désormais de support à l'appropriation foncière. Au cours des opérations de zonage et d'allocation des terres, au moins quatre documents doivent en effet être rédigés et signés par les services provinciaux du MAF et par les villageois :

– *ko toklong tong ban* : accord villageois sur les frontières du village et l'affectation productive des espaces. Il s'agit normalement d'un document, mais il semble que dans certains cas, il n'existe qu'un simple accord oral entre l'administration villageoise et les équipes techniques chargées du processus d'allocation. Un accord intervillageois sur les frontières des finages est également parfois rédigé.

– *bay mob sid nam say din so khao* ou plus couramment *bay mob thi din* : Titre d'Usage Temporaire de la terre (TUT) ;

– *sanya kan nam say thi din* : Contrat d'Usage de la Terre (CUT). Il est joint au précédent et indique quel type d'usage de la terre l'agriculteur s'engage à respecter au cours des trois prochaines années ;

– *pèn vad thi din* : carte de parcelle. Jointe aux deux documents précédents.

Les villageois ne comprennent pas toujours la valeur de ces documents et certains les considèrent comme de véritables titres de propriété, c'est-à-dire transmissibles sous forme onéreuse. De plus, les services locaux du MAF n'ont pas mis en place pour l'instant de système performant d'archivage et de mise à jour des données. En conséquence, ils ne sont pas toujours en mesure de suivre l'impact du processus ni de procéder aux ajustements et mises à jour de leurs données en cas de migrations, ou de transactions informelles par exemple.

Les statistiques officielles du gouvernement lao indiquaient fin 2003 que des CTU avaient été délivrés à plus de 330 000 maisons (50 % du total national) dans 5 365 villages (40 % du total national). Un autre document, en cours de publication par le MAF (MAF, 2003 : 65), annonce lui 6 188 villages et plus de 370 000 foyers. Chaque fermier recevant en moyenne deux ou trois parcelles, on peut estimer qu'entre 600 000 et un 1 000 000 de CTU ont été délivrés au cours de la dernière décennie. Pourtant, de nombreux villages inclus dans ces chiffres n'ont

pas encore fait l'objet d'une procédure complète d'allocation des terres. Bien souvent, seul le plan d'usage des terres est finalisé, mais l'allocation foncière proprement dite est encore en cours. À titre d'exemple, seuls 132 des 501 villages (26 %) de la province de Luangnamtha avaient, fin 2001, fait l'objet d'une procédure d'allocation des terres. Cette proportion était de 62 % autour de la préfecture (présence d'une grande plaine) mais elle n'atteignait que 12,5 % dans un district montagneux comme celui de Nalae. De plus, le nombre de villages concernés chaque année par une procédure de zonage et d'allocation foncière tend à baisser à l'échelle nationale depuis 1996 (tabl. 16). À cette date, plus de 1200 nouveaux villages étaient concernés chaque année mais en 2002, la procédure n'avait été initiée que dans 315 nouveaux villages seulement. Ce ralentissement indique qu'après avoir procédé assez rapidement dans les zones de plaine au début, les services du MAF doivent désormais travailler dans des régions où l'agriculture sur brûlis est le principal moyen de subsistance et où, en conséquence, les négociations sont plus longues et plus compliquées. En fait, si les procédures de la réforme foncière sont désormais mieux définies qu'au début des années 1990, elles s'avèrent également plus difficiles à appliquer, en raison de leur impact social et de la menace directe qu'elles font peser sur les villages vivant exclusivement de l'agriculture sur brûlis.

	Nombre de nouveaux villages concernés par l'allocation des terres /an	Surfaces cultivées selon les techniques de l'agriculture sur brûlis (ha)	Nombre de maisons concernées par l'allocation foncière	Nombre total de maisons pratiquant l'agriculture sur brûlis
1996	1 242	176 605	82 206	267 274
1997	1 327	158 843	40 158	126 119
1998	1 232	139 900	95 659	196 782
1999	1 009	118 050	90 886	131 700
2000	555	118 900	21 789	174 036
2001	508	93 900	29 361	137 443
2002	315	73 900	19 231	108 169
2003	322	71 145	19 658	104 136

Tabl. 16 – Allocation foncière et surfaces concernées par l'agriculture sur brûlis (1996-2003). (Traduction des documents communiqués par le RSCEC en novembre 2003)

Un impact social inquiétant

Depuis 1996, les surfaces exploitées selon la méthode du brûlis ont officiellement diminué de 37 % et le nombre de maisonnées pratiquant cette forme d'agriculture a baissé de plus de 50 %. Ces statistiques doivent être considérées avec précaution car, par définition, elles ne prennent pas en compte les défrichements illégaux. Elles montrent surtout que la priorité affichée du gouvernement est de réduire les surfaces touchées par l'agriculture sur brûlis et que l'amélioration des conditions de vie des agriculteurs ne fait, elle, l'objet d'aucune tentative statistique. Dans l'enquête commissionnée en 2003 par la Banque asiatique du développement (ADB, 2001 : 38-39), l'allocation foncière est citée par les villageois comme la première cause d'appauvrissement dans trois régions sur quatre (Nord, Est et Centre). Ce résultat très négatif, confirmé par tous les observateurs (voir notamment DUCOURTIEUX *et al.*, 2004) provient de plusieurs facteurs étroitement liés les uns aux autres : l'esprit général de la réforme, la réduction de l'accès à la terre, la détérioration des conditions de vie locales et l'absence d'intensification de l'agriculture.

La réforme foncière en cours au Laos promeut la généralisation progressive de la propriété privée comme méthode pour intensifier l'agriculture, sécuriser la tenure foncière et accroître les recettes fiscales de l'État. La théorie sous-jacente à cette réforme est bien connue. L'individualisation des droits permet leur sécurisation ; elle encourage les agriculteurs à investir sur leurs terres et à la cultiver de façon sédentaire par un accès plus facile au crédit (la terre devient une garantie bancaire). Celui-ci facilite le développement du secteur agricole et contribue *in fine* à la réduction de la pauvreté. L'émergence de « marchés fonciers » facilite, elle, une répartition optimum des terres, c'est-à-dire une affectation à ceux qui ont le plus les moyens de les mettre en valeur de façon appropriée. Le modèle repose sur des postulats fort critiquables, notamment que les systèmes fonciers traditionnels seraient totalement étrangers au système de la propriété privée, qu'ils seraient nécessairement peu sécurisants et qu'ils empêcheraient une affectation optimum des ressources. Le marché lui, par contre, posséderait ces vertus. Des expériences antérieures menées dans d'autres pays asiatiques viennent pourtant contredire de telles affirmations. En Thaïlande, où un

programme d'immatriculation foncière est mené depuis 1984 avec le soutien financier de la Banque mondiale, la privatisation des terres a entraîné au contraire une insécurité foncière pour les petits agriculteurs, favorisé la spéculation foncière et accéléré l'exode rural (LEONARD et KINGKORN NARINTARAKUL, 2005).

Au Laos, les documents officiels rédigés aujourd'hui par le gouvernement lao ou par le MAF opèrent une distinction claire entre deux formes d'agriculture sur brûlis, cyclique ou pionnière. La première de ces deux formes est considérée comme potentiellement durable lorsque la pression foncière reste faible. Il est cependant excessif d'y voir une « avancée majeure dans la définition de la politique de développement rural » (MAF, 2003 : 42) ou d'en conclure, comme le font certains experts, que l'agriculture sur brûlis cyclique est aujourd'hui officiellement acceptée au Laos (CHAMBERLAIN et PHOMSOMBATH, 2003 : 35). Au contraire, les enquêtes de terrain récentes montrent que cette distinction est surtout théorique et qu'une politique restrictive et contraignante est partout appliquée. L'agriculture sur brûlis cyclique est tout juste tolérée, mais de façon transitoire, et avec des jachères maximum de quatre années, durée à partir de laquelle un recrû forestier est considéré comme une forêt en régénération, dans laquelle les coupes ne sont pas autorisées. Il s'agit donc de contraindre les agriculteurs à changer leur système de production en réduisant leur espace disponible, ou en d'autres termes en créant artificiellement de la pression foncière, sans considération pour le coût social d'une telle politique.

La détermination des services techniques du MAF à réduire les espaces utilisés pour l'agriculture sur brûlis s'affiche clairement dans les statistiques officielles : 82 % des surfaces allouées depuis 1995 (1995-2002) ont été classées comme zones forestières (MAF, 2003 : 43). Parmi celles-ci, les forêts d'usage courant (*pa sôm sai* : cueillette, récolte de bois, chasse) représentent un quart du total, les forêts en régénération (*pa feun fou* : jachères de plus de cinq ans retirées des surfaces agricoles utilisables) 15 % et les forêts dégradées (*pa soud sôm* : essartage toléré avec des jachères de trois années maximum) seulement 2 %. Partout à l'issue de l'allocation foncière, les surfaces protégées sont plus importantes que celles destinées à l'usage.

Cette réduction des espaces disponibles s'opère au détriment des conditions de vie et de la sécurité alimentaire des foyers. Avec la réduction drastique des temps de jachère (3 à 4 ans désormais contre 10 à 15 ans auparavant), et dans un contexte où les techniques n'évoquent pas, ou peu, la fertilité des champs d'altitude décroît fortement et

les récoltes de paddy chutent parfois de plus de moitié. Par ailleurs, en raison de la pression foncière et démographique sur certaines zones de la forêt, de nombreux produits forestiers deviennent plus rares. Il s'agit d'une tendance extrêmement préoccupante, car non seulement ces produits forestiers représentent 55 % en moyenne du revenu monétaire des foyers ruraux (PNUD, 2001 : 78), mais ils constituent également la ressource première des foyers les plus pauvres et leur première protection contre l'insécurité alimentaire. La raréfaction de ce type de ressources concerne principalement les produits destinés à l'alimentation et au commerce : cardamome, fougères, certaines variétés de pousses de bambou, miel. Il n'y avait jusqu'à présent que très peu de régulations collectives concernant ces produits forestiers, plutôt une connaissance « des bons coins » avec parfois, comme dans le cas des champs d'herbe à paillote, une appropriation par un groupe de familles. Avec la limitation des espaces forestiers accessibles, les cas de surexploitation et de cueillettes « sauvages » sur le finage des villages proches se multiplient.

Face à la réduction de leurs ressources naturelles, les agriculteurs ne disposent pas d'alternatives viables sur le long terme et le soutien technique de la part des services publics reste très faible. L'étude commissionnée par la Banque asiatique du développement révèle par exemple que sur les 91 villages étudiés dans 43 districts différents, aucun n'avait reçu d'aide technique directe pour l'intensification de l'agriculture, que ce soit sous forme de développement de rizières dans les bas fonds ou de cultures commerciales en altitude (PNUD, 2001 : 81). Dans certaines régions du Nord, Luangnamtha notamment, l'absence de soutien technique explique très directement le maintien, et parfois l'augmentation (en cas d'accroissement démographique), des surfaces concernées par le brûlis.

Certes, il existe des cas où les pratiques agricoles s'intensifient et où les revenus paysans augmentent, mais il s'agit moins d'un effet de la politique menée par l'État que de conditions préalables favorables à l'évolution des systèmes agraires. Le sens de cette évolution n'est pas toujours positif cependant. Dans le district de Kenethao (province de Xayabury), la proximité du marché thaïlandais a directement contribué à la mécanisation et à la spécialisation de l'agriculture locale d'abord dans la production de coton puis de maïs. Le seul effet de l'allocation foncière fut d'encourager le labour sur les réserves foncières, car les paysans avaient peur de perdre leurs terres s'ils ne les mettaient pas en valeur.

Conclusion : interrogations sur la politique foncière et forestière en RDP Lao

Si l'intensification de l'agriculture a constitué dès 1975 l'une des pré-occupations majeures du nouveau régime, les méthodes adoptées jusqu'à aujourd'hui n'ont pas donné de résultats satisfaisants. La période de collectivisation s'est avérée catastrophique pour l'économie des régions de plaine tandis qu'elle n'a eu quasiment aucun impact dans les zones montagneuses. Inversement, la réforme foncière engagée depuis une décennie met directement en péril les agricultures de montagne parce qu'elle restreint les cycles de jachère sans offrir d'alternative économiquement viable. La dégradation des conditions de vie des agriculteurs montagnards ne saurait lui être partout et toujours imputée car d'autres facteurs tels que l'accroissement de la pression démographique, l'appauvrissement des sols ou les difficultés à développer des cultures de rente viables à long terme jouent également un rôle majeur. On peut cependant constater qu'il s'agit d'un parti pris délibéré en faveur d'une politique « forestière », « légaliste » et « conservationniste » qui officiellement vise à améliorer le niveau de vie des paysans, mais qui cherche avant tout à protéger la forêt. Et ce, alors que les populations montagnardes, les plus dépendantes de la forêt pour leur subsistance, et donc les premières concernées par les nouvelles régulations, concentrent deux fois plus de pauvreté que les populations des plaines.

Une telle politique s'est construite sur toute une série de préjugés à l'encontre des agriculteurs montagnards, ainsi qu'à travers un processus historique et cognitif dans lequel anciennes firmes coloniales, forestiers, développeurs, hommes politiques et écologistes ont imposé leur vision de la Nature et du territoire. En Thaïlande, cette « redéfinition de la Nature » par l'État et les forestiers, remarquablement analysée par PINGKAEW LAUNGARAMSRI (2002), a conduit à l'expulsion des agriculteurs des zones déclarées « Parcs Nationaux », mais elle a aussi généré de nombreuses protestations et tensions. L'une des conséquences les plus récentes fut la marche de protestation organisée fin 2005 par des agriculteurs montagnards, en majorité karen, depuis Chiang Mai jusqu'à la capitale Bangkok pour protester contre la nouvelle loi sur la forêt et demander son retrait (*Bangkok Post*, 30/10/2005 et 13/12/2005).

Si de telles réactions sont inenvisageables au Laos en raison du contexte politique, l'impact socio-économique globalement négatif de la réforme foncière et de la politique forestière est pourtant reconnu par les autorités. Il est officiellement attribué à des méthodes trop peu participatives et à la volonté des services du MAF de réaliser l'allocation en une seule fois, le plus vite possible et de façon identique dans tous les villages. L'affectation productive des espaces, puis l'allocation proprement dite sont effectuées davantage en fonction des désirs des administrateurs locaux et régionaux – qui répondent en cela aux objectifs fixés par leur hiérarchie – qu'en fonction des savoir-faire et des besoins des villageois. L'allocation foncière serait-elle donc simplement une bonne idée mal appliquée ? L'argument ne peut être entièrement ignoré, mais il sert surtout à cacher une vérité plus gênante pour le pouvoir central. Au-delà des problèmes de méthode et d'organisation des services publics, il apparaît en effet que la réforme foncière se déroule, notamment dans les zones rurales du Nord, dans un contexte extrêmement défavorable, marqué par des recompositions territoriales de grande ampleur et des migrations mal contrôlées par l'État.

Mobilités sous contrainte : contexte et arguments au Nord-Laos

Chapitre 9

Les déplacements de populations étaient déjà pratiqués à une large échelle de façon courante dans la Péninsule avant la création des États-nations (Partie 1, chapitre 2) mais ils accompagnaient en général une campagne militaire et concernaient essentiellement des populations déjà installées en plaine que l'on réinstallait à proximité d'un centre sous-peuplé. Les princes taï déplaçaient plus rarement des populations montagnardes : ils passaient plutôt avec elles des contrats grâce auxquels ils sécurisaient les confins des *müang* les plus excentrés. Depuis 1975 en revanche, les déplacements concernent en majorité les populations montagnardes : celles-ci sont « intégrées » par la contrainte (ou la persuasion insistante) dans l'espace humain, économique et culturel des populations des plaines, au nom de l'édification nationale.

Des déplacements similaires ont été effectués également au Vietnam, mais le contexte général diffère cependant sensiblement car une colonisation des hautes terres est également menée par les populations *kinh* venues des deltas surpeuplés, engendrant de nombreuses tensions avec les montagnards (GUERIN *et al.*, 2003 ; HARDY, 2003). La situation lao apparaît plus proche de celle qui prévaut en Thaïlande, où les minorités sont sédentarisées en plaine ou sur les piémonts, avec cependant trois différences majeures : le poids démographique plus important des minorités (1 % seulement en Thaïlande, plus de 40 % au Laos), la rareté des terres de plaine et une capacité moindre d'encadrement de la part des services publics.

Établir une typologie des déplacements de populations au Nord-Laos depuis 1975 s'avère extrêmement difficile en raison de la grande diversité des situations observées (conditions du départ, de l'arrivée, déplacements successifs ou croisés), de l'ampleur des déplacements

et des difficultés d'accès à certaines régions. Une autre difficulté réside dans le choix des critères permettant d'établir une grille d'analyse.

Le seul critère de l'identité est difficile à utiliser puisque les différences d'engagement politique furent sensibles au sein d'un même groupe (les Taï-Dam par exemple, mais également les Lamet, les Hmong et les Khmou) et ont conditionné le devenir de chacune de ses composantes. Le critère historique ne permet pas non plus d'établir une classification satisfaisante : certains déplacements décidés autoritairement par l'administration provinciale et officiellement effectués entre 1975 et 1977 seulement sont encore d'actualité. Les moyens de pression diffèrent (l'armée n'intervient plus directement), les arguments justifiant la décision également (il ne s'agit plus de sécuriser un territoire mais de faciliter l'accès des villages dans un but de développement, ou de lutter contre la déforestation), mais le résultat est parfois identique : la majorité des habitants ne quittent l'ancien site que contraints par les pressions des administrateurs locaux. Inversement, les déplacements volontaires les plus visibles aujourd'hui, ceux des villages cherchant à se rapprocher des réseaux commerciaux, n'ont pas commencé brusquement à partir des années 1990. Dès le milieu des années 1960, certains leaders villageois progressistes impliqués politiquement aux côtés du Pathet Lao avaient décidé de changer de lieu et de style de vie.

La distinction implicitement effectuée ici entre des déplacements volontaires et des déplacements involontaires possède elle-même une valeur très limitée. À l'échelle locale, un déplacement est presque toujours associé à une scission du village : soit une partie de la population reste sur le site, soit les villageois se scindent en plusieurs groupes et s'installent dans des localités différentes, soit encore les deux phénomènes se superposent dans le temps. Le déplacement donne lieu à une interprétation stratégique à l'issue de laquelle des groupes d'intérêts différents peuvent se constituer. Plusieurs types d'arguments (sécuritaires, économiques et culturels) sont fréquemment avancés par les villageois et les autorités pour expliquer le déménagement (ou les déménagements successifs) vers les plaines et les vallées. Ils permettent de comprendre le cadre général dans lequel s'effectuent les déplacements au Nord-Laos. Une analyse plus localisée (chapitre 10) mesurera ensuite l'ampleur et la complexité des mouvements de populations survenus depuis 1975 et montrera leurs implications pour la gestion pluriethnique du foncier.

La sécurisation des territoires

Malgré les retours dès 1976 d'au moins la moitié des villageois chassés de leurs régions d'origine par les bombardements, un exil continu vers l'étranger marque la fin des années 1970. Il concerne en majorité des populations lao, urbaines et appartenant aux catégories socioprofessionnelles les plus privilégiées. Cet exil a pour conséquence majeure d'un point de vue territorial de vider à la fois les centres de production et les centres administratifs, donc les nœuds majeurs des voies de communication, de leurs populations. Des déplacements d'urgence sont donc effectués pour repeupler ces zones avec des populations ayant soutenu le Pathet Lao durant la guerre. Ce type de déplacement a donné lieu parfois à une mise à disposition des moyens logistiques de l'armée.

Le repeuplement des basses terres par des migrants montagnards

Dans la province de Luangnamtha, les habitants avaient moins souffert des bombardements que ceux des provinces frontalières avec le Vietnam. Néanmoins, trois zones avaient été bombardées à plusieurs reprises : le district de Nalae (sur la rive gauche de la Nam Tha mais aussi sur certaines positions de la rive droite lorsque celles-ci furent perdues par les troupes royalistes), le nord du plateau de Viengphoukha et le long de la piste reliant Müang Sing à Müang Long (fig. 24, hors-texte). Dans la majeure partie des cas, ces bombardements suivirent plutôt qu'ils ne provoquèrent le départ des habitants des basses terres. Dans les montagnes, les villageois se cachaient temporairement dans les forêts et revenaient dès le bombardement terminé. Le village de Konkoud fut épargné mais un peu plus en hauteur, à Ban Mokkaud, trois bombardements successifs à quelques mois d'intervalle au début des années 1970 obligèrent les villageois à abandonner temporairement leurs maisons. Lors du troisième bombardement, le village fut largement détruit. Dans les plaines et les vallées par contre eurent lieu des déplacements de plus grande ampleur concernant essentiellement les populations youan et lü. Une partie de ces migrants partirent en 1962, lors de la conquête de la plaine par les troupes du Pathet Lao, dans un

vent de panique provoqué par les rumeurs précédant l'avance des troupes communistes. D'autres partirent au plus fort de la guerre, à la fin des années 1960 (cf. fig. 18).

À partir du début des années soixante-dix, de nombreux Khmou *rok* habitant les districts de Nalae, Houn et Beng furent invités à s'installer en plaine, soit dans leur propre district, soit dans ceux de Luangnamtha et de Müang Sing. Dans ce dernier district, des villages akha vinrent également s'installer sur les basses terres. Dans tous les cas, des leaders locaux s'implantaient avec quelques-unes des maisonnées de leur village d'origine, les autres maisonnées se déplaçant progressivement ou bien restant sur leur site originel. Dans la vallée de la Nam Ma (actuel district de Long), des villageois *tai-khao*, venant de Luangphrabang, furent installés par l'armée du Pathet Lao dans les rizières désertées appartenant précédemment à des Lü. Les villageois furent incités à se déplacer non seulement vers les grandes plaines, mais aussi vers des points stratégiques, par exemple à des carrefours routiers ou fluviaux importants, ou en périphérie de zones encore instables. Le village de Hatjalla, dans le district de Nalae, fut par exemple créé en 1978 pour initier une dynamique de peuplement dans une zone imparfaitement sécurisée (activité de la guérilla) où la vallée est très étroite et les rapides nombreux, mais où deux affluents importants de la Nam Tha donnent accès l'un au plateau de Viengphoukha, l'autre au district de Namor. Dans ce cas, des populations khmou vinrent habiter avec un noyau de populations lao et lü. Des exemples similaires peuvent être trouvés dans l'ensemble des provinces du Nord, par exemple à Xiengkhuang, où, dès 1975, des militaires originaires des zones frontalières avec le Vietnam (Tai-Dam de Houaphan, Hmong des districts de Mok et de Nong Het) vinrent s'installer à proximité de la nouvelle capitale provinciale, Phonsavan.

Le dépeuplement des zones sensibles

À cette sécurisation par repeuplement rapide des basses terres s'est superposé le dépeuplement de zones montagneuses incontrôlées ou constituant un enjeu militaire pour la sécurité intérieure du pays. Au cours de ses premières années d'existence, le nouveau régime a développé une certaine paranoïa et a souvent utilisé l'argument des « ennemis de l'intérieur » pour justifier la ligne idéologique dure adoptée à cette époque. Il faut cependant reconnaître que dans quelques-unes

des provinces du Nord, l'incapacité des militaires lao à contrôler l'ensemble du territoire était bien réelle à la fin des années 1970. Tel était par exemple le cas dans les régions de Xayabury, Paktha et Viengphoukha, que la Thaïlande aurait bien voulu reprendre à son voisin, et qui étaient régulièrement traversées par deux groupes armés comptant au total un millier d'hommes (STONE, 1980 : 272-273). L'un, dans la province de Xayabury, était exclusivement composé de Lao mais l'autre, à proximité de la Nam Tha et sur le plateau de Viengphoukha, était formé de montagnards yao, lamet, khmou, lahou et hmong, ayant participé au conflit aux côtés des forces spéciales américaines.

Les groupes armés de ce type infiltraient les milices villageoises par des contacts amicaux et des promesses, et trouvaient un certain soutien parmi les populations locales. Ils tentaient d'autre part de provoquer des soulèvements et de faire basculer les petites garnisons de l'armée régulière de leur côté. Leur activité semble avoir été assez efficace entre 1975 et 1977 et la plupart des villages de l'axe routier Huoixai/Namtha étaient infiltrés par cette guérilla. À la suite du soulèvement d'une garnison à Viengphoukha et de l'assassinat du *cao müang* en 1977, l'armée lao, aidée par des unités vietnamiennes, vint pacifier la région. Les troupes régulières obligèrent alors un grand nombre de villages khmou, hmong et yao situés entre la Nam Tha et le plateau de Viengphoukha à quitter les régions montagneuses dans lesquelles se déplaçaient les groupes paramilitaires et à s'installer dans des zones plus facilement contrôlables.

Les actions militaires de grande envergure menées par les troupes régulières lao et vietnamiennes ne parvinrent pas tout de suite à faire complètement disparaître les groupes de guérilla, mais elles les empêchèrent de se développer et d'entrer facilement en contact avec les populations locales. Quelques actions isolées sont mentionnées au début des années 1980, à Paktha notamment, mais les maquisards se contentent alors de tirer des coups de feu contre les postes militaires puis se replient aussitôt. Depuis le début des années 1990, tout le plateau de Viengphoukha et les vallées proches ont été pacifiés mais il demeure toujours difficile pour un Occidental de traverser à pied cette région, les autorités continuant à affirmer que certains villages peuvent parfois recevoir à coups de fusil les militaires ou les officiels accompagnant les experts étrangers. Une situation similaire prévaut encore dans certaines provinces, Xiengkhuang et Xaysomboun notamment. Au cours des dix dernières années, des attaques furent perpétrées

contre des véhicules des Nations unies, des bus effectuant la liaison entre Luangphrabang et Vientiane furent mitraillés et des citoyens lao ou parfois des touristes étrangers tués ou blessés.

Outre ces problèmes récurrents dans certaines régions incomplètement pacifiées, des événements liés cette fois exclusivement au contexte international furent également à l'origine de déplacements sécuritaires. La dégradation des relations avec la Chine et avec le Cambodge en 1979, suite à l'invasion de ce pays par les troupes vietnamiennes, eut pour conséquence d'obliger les autorités à procéder à une dépopulation de certaines régions frontalières. Dans le Nord, les conséquences de cette période de tension internationale furent particulièrement ressenties dans la province d'Oudomxay. Les Chinois, très nombreux dans la préfecture, furent renvoyés dans leur pays et les bâtiments qu'ils avaient construits furent récupérés par l'État lao. Au moment où s'engagèrent les hostilités entre la Chine et le Vietnam, la plupart des villes importantes du Nord-Laos, Luangnamtha, Phongsaly, Oudomxay, Viengxay notamment restèrent presque vides d'habitants pendant presque une année : les femmes et les enfants s'installèrent en forêt tandis que les hommes en âge de combattre se préparèrent à une éventuelle attaque des troupes chinoises. Le commandement lao pensait que les Chinois essaieraient d'utiliser le réseau routier traversant tout le nord du pays (qu'ils avaient eux-mêmes construit à la fin des années 1960) pour attaquer le Vietnam par l'ouest, mais ce ne fut pas le cas. Suite à ce conflit, la frontière chinoise fut fermée pendant plus de dix ans. Le commerce frontalier et une immigration d'ouvriers ou d'hommes d'affaires chinois ont repris depuis le début des années 1990, doucement d'abord puis à un rythme plus rapide au cours des dix dernières années (cf. annexe 4).

Si de telles situations ont surtout concerné l'immédiat après-guerre, la sécurisation encore imparfaite de certains confins montagneux leur donne encore une relative actualité. Malgré l'extrême diversité des conditions dans lesquelles s'opèrent ces déplacements, il s'est toujours agi d'une mobilité forcée. Cela est particulièrement clair dans le cas des villages situés dans des zones éloignées des positions Pathet Lao et régulièrement visités par des éléments armés de groupes anti-gouvernementaux. Si les milices villageoises pouvaient parfois être infiltrées par des membres de la guérilla, il s'agissait bien souvent d'une situation ambiguë pour les villageois, qui devaient fournir du riz aux deux camps, tout en cherchant à éviter les représailles des uns et des autres. Plusieurs villageois khmou *khouèn* vivant encore aujourd'hui

dans le district de Nalae en bord de rivière disent que leur premier déplacement a été décidé non parce que les leaders du village avaient clairement pris parti pour l'un des deux camps, mais parce que leur situation entre pressions des troupes régulières et infiltration de la guérilla était devenue intenable.

Dans le cas des chefs « progressistes » descendant dans les plaines avec quelques familles de leur village d'origine, le changement d'habitat ne constituait pas véritablement une option mais un impératif, au regard à la fois de la situation désastreuse du pays à la fin du conflit et de la nécessité de démontrer leur implication dans le processus d'édification nationale. Un vieil homme d'un village khmou *rok* du district de Nalae me disait un jour en parlant de cette période qu'il était impossible de refuser l'offre faite par le nouveau régime, et que lorsque des militaires d'origine khmou venaient dans leurs villages et leur demandaient d'aller habiter en plaine, refuser d'agir ainsi revenait à être considéré comme un « traditionaliste » et donc à perdre son influence au sein des réseaux politiques qui commençaient à se mettre en place au niveau provincial. Enfin, pour les « repentis », c'est-à-dire les groupes locaux ayant activement participé au conflit contre le Pathet Lao, ce caractère obligatoire est encore plus évident : seul le déplacement vers les basses terres leur permet de prouver leur volonté d'intégration aux dirigeants. Ainsi, les Yao du plateau de Viengphoukha qui n'avaient pas fui vers la Thaïlande durent accepter d'être rassemblés au nord de la plaine de Müang Sing, non pas sur des rizières abandonnées, mais en périphérie de la plaine, où ils durent défricher et aménager des terres de piémonts pour la riziculture inondée.

L'intégration économique

Le programme en douze points adopté par les leaders du Néo Lao Hak Sat en 1968 comprenait la promesse faite aux minorités, largement représentées au sein des troupes révolutionnaires, de les aider à améliorer leurs conditions de vie, notamment par une obtention plus facile de produits de première nécessité (sel, outils, vêtements), par l'abolition des régimes de servage auxquels certains groupes montagnards, et notamment les Khmou, avaient été soumis par le passé, et par un

accroissement des rendements agricoles. À partir de 1975, le nouveau régime insiste sur la nécessité « d'employer tous les moyens, modernes ou traditionnels, pour apporter le développement dans les montagnes » (STUART-FOX, 1982 : 189), préoccupation qui n'avait alors jamais été exprimée par les régimes précédents. En fait, en raison des moyens techniques et financiers limités de l'État, ce sont les villages montagnards qui vont le plus souvent être priés de se rapprocher des grands axes commerciaux et de changer, en grande partie par eux-mêmes et sous la pression des administrateurs locaux, leurs pratiques agricoles.

Déplacer pour développer : généalogie d'une méthode

Dans les premières années du nouveau régime, cette intégration économique « à marche forcée » concerne essentiellement les populations montagnardes acceptant de venir s'installer dans les plaines pour participer au programme de collectivisation des terres. La plupart des provinces du Nord sont concernées par ce type de déplacements dont le caractère économique n'est pas toujours clairement dissociable d'impératifs sécuritaires. Pour les populations restées sur leur site d'origine, les conditions de vie évoluent peu et l'agriculture sur brûlis, officiellement condamnée pour son archaïsme, est en réalité souvent encouragée sur le terrain afin d'augmenter la production de paddy et de faciliter l'approvisionnement des centres urbains. Un villageois khmou *rok* de Nalae souligne ainsi que « le brûlis, le gouvernement ne nous a jamais vraiment obligé à l'arrêter parce qu'à l'époque, ils en avaient trop besoin dans les *müang* ».

Dans plusieurs régions isolées, des villages « marchés » furent créés sur les basses terres, souvent par rassemblement de fragments de villages montagnards déplacés. Cette politique avait plusieurs objectifs : d'une part, moderniser, c'est-à-dire monétiser et ouvrir sur l'extérieur, l'économie jugée « autarcique » des villages montagnards ; d'autre part, éviter la spéculation sur le riz, par fixation d'un prix maximum par *kalon*, et faciliter l'approvisionnement des fonctionnaires des différents services. Certains « villages-marchés » sont également devenus des postes de surveillance où les douaniers, chargés de lutter contre le commerce illégal, interceptent les embarcations ou les groupes suspects.

À partir du milieu des années 1980 cependant, la politique de lutte contre le brûlis va être de plus en plus étroitement associée aux déplacements des montagnards vers les basses terres. Il est difficile de dater précisément cette évolution de la politique du nouveau régime, d'autant que le seul critère chronologique est rarement pertinent à l'échelle locale pour dresser une typologie des déplacements. L'abandon du modèle socialiste de développement dans les années 1980, la sous-population relative des basses terres, les moyens humains et techniques limités de l'État, tous ces facteurs ont contribué à faire des déplacements un axe central de la nouvelle politique de développement rural. La prise de conscience du rythme accru auquel s'opère la déforestation dans les provinces, combinée avec l'accélération de la croissance démographique, ont également encouragé les responsables politiques à chercher des moyens plus radicaux pour stopper l'accroissement des surfaces agricoles affectées par l'essartage. Il n'est pas sûr que le déplacement systématique des villages montagnards soit, de ce point de vue, une bonne solution, car c'est surtout sur les piémonts, et à proximité des grandes plaines, que la déforestation est la plus pré-occupante. D'autre part, l'accusation portée contre les essarteurs dans leur ensemble dissimule mal les coupes de bois effectuées par les compagnies forestières... Mais ce type d'objections ne semble pas avoir été formulé à l'époque par les bailleurs de fonds de l'aide internationale.

En mai 1989, lors de la première conférence sur la gestion des forêts à Vientiane, la RDPL annonce un vaste programme de réinstallation vers les basses terres de villages montagnards. Ce programme, vis-à-vis duquel les principaux financeurs – FAO et Banque mondiale notamment – n'émettent alors aucune critique, doit aboutir avant l'année 2000 à la « sédentarisation » de 60 % du million et demi d'agriculteurs vivant en 1989 de l'agriculture sur brûlis, soit environ 900 000 personnes dans un pays qui comptait à cette date environ quatre millions d'habitants. Officiellement, cela ne signifiait pas que l'ensemble de ces populations devaient être déplacées, mais quinze ans plus tard, il apparaît que pour une grande majorité d'entre eux, le déplacement vers les basses terres a constitué le seul moyen d'accès aux services publics et de sécurisation de leurs droits fonciers.

Cette situation souligne un aspect essentiel des déplacements de populations au Laos. Officiellement, il ne s'agit pas d'une politique à proprement parler (aucun texte officiel ne les mentionne) mais d'une stratégie utilisée lorsque cela est nécessaire pour régler des problèmes

d'ordre plus général, comme la pauvreté rurale ou la sédentarisation de l'agriculture. Dans le document préparé pour la Conférence des Pays les moins avancés en 2001 à Bruxelles, le gouvernement lao insiste sur le fait que « l'expression « déplacements de populations » [en anglais *resettlement*] ne correspond pas au sens de l'expression *lao chatsan asib khong ti* [mettre en place des activités sédentaires et durables]. L'intention du gouvernement n'est pas de déplacer les villages au sens strict, mais de créer les conditions nécessaires à l'établissement d'activités sédentaires et durables pour tous les foyers non sédentarisés » (GoL, 2001 : 33). Dans les faits pourtant, les déplacements de populations ne constituent pas seulement un « outil » de la politique de développement rural mais bien un de ses aspects les plus cruciaux et ils influencent directement la conception des initiatives publiques en matière de développement rural (ÉVRARD et GOUDINEAU, 2004 : 945).

En 1990 et 1995, le programme de déplacements de populations démarre lentement et avec des moyens limités : seulement six milliards de kips (environ six millions de dollars) sont dépensés à titre d'investissements publics pour le développement rural entre 1990 et 1995. Mais entre 1996 et 2000, ce budget va être multiplié par dix (en monnaie constante) (*Vientiane Times*, 14-17/07/1997). Chaque district doit analyser et cartographier sa capacité à développer certaines activités économiques (rizières, élevage, plantations, artisanat) et évaluer le nombre de personnes qui pourront vivre de façon sédentaire de ces activités. Les districts considérés comme surpeuplés par rapport à leurs potentialités doivent organiser la migration de leur surplus de population vers d'autres districts pouvant les accueillir.

Les Zones Prioritaires de Développement : ambitions et illusions

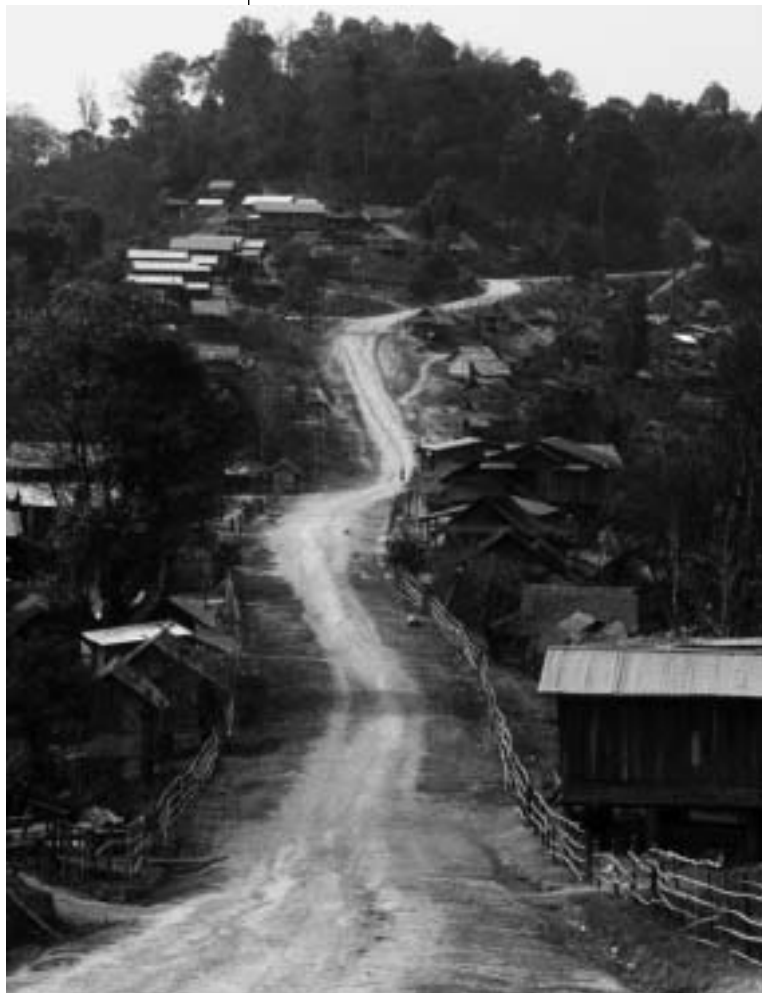
Parallèlement, les administrations locales ont en charge l'identification de Zones Prioritaires de Développement (ZPD), appelées aussi Zones Focales, sur lesquelles sera installée une partie des villages déplacés. Cette idée n'est pas nouvelle, puisqu'elle était déjà évoquée, sous une forme embryonnaire, par les hauts responsables lao dès le début des années 1960 (KAUFMAN, 1963 : 170-174). Néanmoins, elle n'est véritablement planifiée et mise en application pour la première fois qu'au milieu des années 1990. En 1998, le gouvernement lao annonce la

création de 87 ZPD pour 2002, rassemblant au total 1 200 villages et 450 000 personnes (12 % de la population rurale du pays), la moitié d'entre elles venant de villages montagnards déplacés (GoL, 1998 : 26). Les ZPD doivent permettre de rationaliser l'aide au développement (dont elles concentrent la majeure partie) et de mettre en place des programmes « intégrés », c'est-à-dire rassemblant sur un même site à la fois des projets de construction d'infrastructures routières, hydrauliques ou sanitaires. Elles doivent également servir à tester les innovations techniques ou juridiques, et en premier lieu la réforme foncière, avant de les étendre à de nouveaux sites.

La création des ZPD est étroitement dépendante du soutien de l'aide internationale : sur les 154 milliards de kips (environ 115 millions de dollars en janvier 1998) d'investissements publics prévus en 1998, 83 % doivent être financés par les institutions de l'aide internationale (principalement la Banque mondiale et la Banque asiatique de développement). Ainsi, pour prendre un exemple local, la province d'Oudomxay prévoyait en 1996 de créer huit ZPD (rassemblant au total 157 villages) sur son territoire, mais pour quatre d'entre elles, la décision finale ne devait intervenir qu'après que le Pnud ait donné au gouverneur la garantie qu'il soutiendrait financièrement ce projet (ZIJLSTRA, 1996 : 30).

Suite à l'enquête menée dans plusieurs provinces du Laos pour le Pnud et l'Unesco par une équipe de l'IRD (GODINEAU, 1997) sur l'impact social des déplacements des villages montagnards, les financeurs de l'aide internationale ont fait part au gouvernement de leurs inquiétudes concernant le caractère « forcé » de ces déplacements et leurs effets négatifs pour les populations. Le gouvernement oppose à ces critiques des arguments dont certains semblent difficilement contestables, notamment celui de la rentabilité des dépenses d'infrastructures routières, sanitaires ou scolaires – qui impose que les localités atteignent une certaine taille –, et des moyens humains réduits dont il dispose. Il insiste également sur le fait que, parmi les villages déplacés, il s'agit dans une majorité de cas de rassemblements de localités de petites tailles, implantées dans des zones très reculées et avec un accès difficile aux marchés locaux.

Face à ces arguments, il est cependant nécessaire de rappeler qu'au moins la moitié des populations déplacées dans l'ensemble des provinces du pays ne sont pas réinstallées sur des Zones Focales et en conséquence ne bénéficient pas des moyens financiers importants qui accompagnent leur création. D'autre part, la politique de déplacements des populations montagnardes menée depuis 1975 a des effets à long



Un village récent
à Sayaburi :
une galerie de maisons
regroupées en bord de piste.

terme que les autorités locales ne sont pas toujours en mesure de prévoir, ni d'assumer (paupérisation durable des populations déplacées, déplacements spontanés et imprévus de villages restés en altitude, instabilité des nouvelles localités, etc., cf. partie 4, chapitre 10). Enfin, si l'argument d'une nécessaire intégration économique de populations souvent isolées des voies de communication ne semble pas pouvoir être remis en question, il cache souvent une volonté d'assimiler les différents groupes ethniques et de faire disparaître des pans entiers de leur patrimoine culturel.

L'assimilation culturelle : des identités hiérarchisées et « formatées »

La pression exercée dans le domaine culturel par le nouveau régime concerne l'ensemble des villages, indépendamment de leur déplacement ou de leur maintien sur leur site originel mais, de façon évidente, la réinstallation en vallée, en facilitant la venue régulière d'administrateurs locaux, la rend plus effective, ce qui en fait un argument central permettant de justifier la politique de relocalisations. On peut également rappeler que, en termes culturels, les dynamiques d'intégration associées aux déplacements apparaissent parfois moins brutales et moins déstructurantes pour les populations du nord du pays que pour celles du sud, et cela pour deux raisons majeures : d'une part, leurs contacts avec les civilisations des plaines sont plus anciens et plus fréquents, de sorte que nombre de montagnards ont déjà adopté avant leur déplacement certains attributs de la culture taï, parfois en les réinterprétant pour les intégrer à leur propre identité ; d'autre part, leur éloignement géographique des centres administratifs est moindre, et la majorité des villages déplacés vers les basses terres sont réinstallés à moins de deux jours de marche de leur ancien site. Dans les régions méridionales par contre, les populations montagnardes n'arrivent sur l'emplacement donné par l'administration qu'après une marche épuisante, longue parfois d'une semaine, à laquelle les plus faibles (enfants et vieillards) ne survivent pas toujours. Si, dans les deux cas, la relocalisation (*resettlement*) consiste bien en une déterritorialisation, c'est-à-dire en une perte du cadre territorial de référence, celle-ci apparaît donc moins brutale et radicale dans le Nord que dans le Sud.

Culture nationale et minorités ethniques

La RDPL reconnaît l'égalité de tous les citoyens, quelle que soit leur appartenance ethnique, et leur droit de conserver leurs coutumes mais, dans le même temps, l'idéologie nationaliste « implique une globalisation des valeurs dans les limites du territoire national et exige que toutes les populations intériorisent ces valeurs » (GOUDINEAU, 2000 a : 24).

On peut remarquer que ce processus apparaît plus net au Laos que dans les autres pays de la Péninsule, dans la mesure où le gouvernement a toujours refusé de reconnaître le plurilinguisme et a, au contraire, constamment affirmé la nécessité d'une scolarisation en langue lao dès les premières années de primaire. À cette différence près, l'édification nationale s'effectue, comme dans les autres pays de la Péninsule, sur la base de la promotion d'une culture commune dite « nationale » dont les caractéristiques sont étroitement calquées sur celles de la majorité lao, censée représenter, selon les termes mêmes de Kaysone Pomvihane, « le plus haut degré de développement culturel ». Les dirigeants lao, tout comme les dirigeants vietnamiens et chinois, ont en effet repris à leur compte, sous une forme simplifiée, les schémas « d'évolution sociale » inspirés d'auteurs comme Morgan ou Engels (EVANS, 1999 : 175). Les différentes « nationalités et tribus » (PHOUMI, 1988 : 127) sont classées sur une échelle d'évolution, depuis les plus « arriérées » jusqu'aux plus « modernes », sur la base de différents critères comme le type d'habitat, les pratiques religieuses ou l'organisation économique. Ces critères permettent de distinguer différents types de « formations socio-économiques » que l'on positionne ensuite sur l'échelle de l'évolution vers le socialisme.

Ce cadre idéologique a pour corollaire une stigmatisation systématique des cultures dites « ethniques », que l'on oppose à la « culture nationale », créant par là même tout un système d'oppositions résonnant les unes sur les autres : la culture nationale s'oppose aux cultures ethniques comme la modernité à l'arriération, les civilisés aux sauvages, la coopération à l'autarcie et à l'individualisme, la riziculture inondée à l'essartage, la salubrité à la saleté, l'éducation aux croyances, le bouddhisme aux pratiques sacrificielles... Le Front d'Édification Nationale fonde toute sa politique à l'égard des « minoritaires » sur ce type de classifications et s'attache à distinguer, pour chaque groupe, les traditions faisant obstacle à l'intégration dans l'ensemble national et celles que les habitants peuvent conserver. En d'autres termes, il opère une ligne de partage entre de « bonnes » et de « mauvaises » traditions. Les marqueurs acceptés, en général des attributs assez superficiels (et réinventés) comme les costumes, les chants ou les danses, peuvent dès lors, une fois dissociés de leur contexte religieux, être « retravaillés et folklorisés » en vertu d'une esthétique dite nationale » (GOUDINEAU, 2000 a : 23) sur laquelle s'appuie la mise en scène de la pluralité ethnique lors des rituels ou des réunions officielles. On retrouve par exemple systématiquement le thème de la trilogie ethnique (*Lao Loum, Lao Theung* et

Lao Soung) présenté sous la forme d'une danse à laquelle participent trois jeunes filles habillées chacune d'un costume différent. Toutes les trois dansent d'une façon typiquement lao, et la jeune fille représentant le groupe des Lao Loum évolue toujours au centre, légèrement en avant des deux autres. Associée aux déplacements vers les basses terres, cette folklorisation des identités conduit les responsables à promouvoir la création de « galeries ethniques » le long des routes les plus fréquentées par les touristes, à la manière de ce que l'on peut observer en Thaïlande du Nord ou dans les massifs montagneux du Vietnam.

À une échelle plus locale, la pression exercée par le pouvoir central sur le plan culturel se traduit principalement par l'uniformisation de l'habitat, l'interdiction de sacrifices d'animaux et par la promotion du bouddhisme. Dans le domaine de l'habitat, les minorités sont invitées, lorsqu'elles ne possèdent pas déjà une architecture proche de celle des Lao, à construire des maisons sur pilotis, jugées plus « propres », et alignées les unes derrière les autres. Ce type de mesure est ressenti durement par les minorités môn-khmer du Sud-Laos, habituées à vivre dans de grandes maisons plurifamiliales agencées en cercle tout autour d'une maison commune où s'effectuent les principaux rituels villageois (GODINEAU, 2000 b). Dans le nord du pays, et notamment en région khmou *rok*, l'une des sources de tension entre les villageois et les représentants locaux du Parti réside dans l'obligation de construire une clôture tout autour des habitations, afin d'éviter que les animaux ne pénètrent dans le village, ce qui, selon les habitants, ne peut que provoquer la colère de l'esprit du village. À Konkoud, une barrière de ce type fut construite après de multiples visites des administrateurs, puis entièrement détruite quelques mois plus tard après qu'une épizootie ait décimé une bonne partie du cheptel porcin. L'épisode fut l'occasion pour les administrateurs locaux de dénoncer l'arriération des habitants et le maintien d'obscur superstitions.

L'interdiction des sacrifices animaux

La politique consistant à interdire, ou au moins à décourager, les sacrifices animaux, et en premier lieu ceux des buffles, utilise des arguments tenant à la fois de la prévention sanitaire (santé publique) et du développement agricole (intensification de l'agriculture). Un sacrifice de buffle, disent les fonctionnaires locaux, donne lieu à une consommation de viande crue, et parfois de sang, dans des conditions d'hygiène

dangereuses pour la santé des habitants. D'autre part, il s'agit d'un « gaspillage », car les buffles devraient plutôt être utilisés comme force de traction animale. La généralisation de celle-ci permettrait de cultiver plusieurs années de suite la même parcelle (terre retournée sous l'action de la charrue) et de développer progressivement une agriculture de montagne sédentaire, avec aménagement de rizières en terrasses. Par un retournement de l'argumentation, le maintien des pratiques d'essartage est donc attribué, entre autres facteurs, à la survivance de croyances archaïques comme celle selon laquelle le buffle doit être élevé en liberté et considéré non comme un animal de trait, mais comme un intermédiaire avec le surnaturel. Une telle argumentation, juste si l'on s'en tient à ce seul exemple – le buffle occupe une place centrale dans la cosmogonie des montagnards – mais complètement sortie du contexte social dans lequel elle s'inscrit, permet de stigmatiser un trait culturel isolé, c'est-à-dire de le considérer comme une entité abstraite, irrationnelle et contraire au progrès. Comprendre l'organisation sociale ou économique des montagnards ne suppose pas pourtant d'attribuer une « fonction » – et de la qualifier négativement – à une croyance religieuse, mais de s'interroger sur le fait que celle-ci puisse, dans une société où règne encore un ordre généralisé, posséder véritablement une fonction séparée.

En fait, une telle rhétorique constitue souvent un moyen de cacher un enjeu plus crucial, ce dont les administrateurs sont parfaitement conscients, celui du contrôle politique des villages. Le sacrifice de buffle peut être considéré comme un des « traits saillants » des dynamiques de différenciation sociale au sein des villages montagnards, et en premier lieu môn-khmer, dans la mesure où il contribue à générer ou à entériner des différences de statut entre leurs membres, différences statutaires se reflétant ensuite dans la prise de parole, donc dans la légitimité politique. Le sacrifice est aussi un acte politique empruntant aux domaines du religieux ou de l'économique des signes qu'il met en forme à l'occasion des discours que constituent les rituels matrimoniaux, agraires ou funéraires. Cela est encore plus évident lorsque le sacrifice a lieu lors d'un rituel de fondation, puisqu'il s'agit d'un moment où l'existence politique du village est directement reliée à la nomination d'un prêtre sacrificiant. Interdire le sacrifice de buffle, c'est donc en quelque sorte laïciser le politique, faire de l'appartenance au Parti la seule voie d'acquisition d'une légitimité politique, et de la loi la seule garante de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance d'une localité comme village à part entière.

Lorsqu'ils sont interrogés sur les spécialistes religieux, et notamment des prêtres villageois issus du lignage fondateur de la localité, les administrateurs locaux nient leur existence ou bien, lorsqu'ils la concèdent, leur dénie tout rôle effectif dans la vie locale. Évoquer cet aspect de l'organisation traditionnelle des villages dans un rapport officiel peut même provoquer la colère des autorités, comme j'en ai fait l'expérience en 1998 dans la province de Phongsaly. Voyant que je mentionnais le rôle du *cao cam* (l'officiant rituel chargé des cultes à l'esprit du village) dans certaines localités phou noi, le gouverneur de la province, lui-même d'origine phou noi, s'est assez violemment emporté et m'a demandé les noms des personnes qui m'avaient donné cette information. Devant mon refus de répondre, il a réitéré sa question à plusieurs reprises, avant finalement d'exiger « seulement » que cette information soit effacée du rapport car, officiellement, de tels personnages n'existent pas (plus) en République Démocratique Populaire du Laos.

L'instrumentalisation du bouddhisme par l'État

La propagation du bouddhisme comme instrument d'intégration culturelle des villages de minorités peut, quant à elle, apparaître paradoxale pour un régime communiste qui adopta, lors de ses premières années (de 1976 à 1979), une ligne idéologique dure à l'encontre de la communauté des moines bouddhistes (*sangha*). En fait, comme dans d'autres domaines, les dirigeants du Parti effectuèrent un grand partage entre les aspects du bouddhisme compatibles avec l'idéologie marxiste-léniniste, et ceux qu'ils considéraient comme des obstacles. Tout en reconnaissant officiellement la liberté de culte de l'ensemble des citoyens, ils menèrent une politique faite à la fois de sanctions à l'encontre des bonzes, de minimisation (voire parfois d'interdiction) de certaines manifestations religieuses, de récupération du message du Bouddha et de contrôle de la *sangha*, placée directement sous la tutelle du Parti. Cet encadrement strict donna naissance à un bouddhisme « officiel », dont le contenu – expurgé notamment de toute référence à la notion trop individualiste de *karma* ou à celle, trop anti-matérialiste, de *anica* (l'impermanence de toute chose), ainsi que des anciens rites sur lesquels le régime royal appuyait sa légitimité – et les représentants furent utilisés comme des vecteurs de propagation à la fois du socialisme et d'une culture nationale lao (STUART-FOX, 1996 : 78-100).

Le plus souvent, la promotion de ce bouddhisme « officiel » dans les villages de minorités prend la forme d'une lutte contre les esprits *phi*. De nombreux villages déplacés ou bien, dans les centres urbains, des quartiers reçurent la visite de fonctionnaires accompagnés de bonzes, ceux-ci procédant à des cérémonies d'exorcisme pour « rejeter les *phi* dans la forêt ». De telles conversions, encore d'actualité aujourd'hui, ne se traduisent ni systématiquement ni immédiatement par la construction d'une pagode, le but des autorités n'étant pas de contribuer à la création d'un groupe de religieux entretenus par les villageois. Il s'agit avant tout de faire disparaître les sacrifices animaux, à la fois contraires à la morale bouddhiste et inutiles une fois que celle-ci est devenue le cadre religieux de référence, et d'amoindrir le rôle des spécialistes religieux traditionnels, notamment les prêtres villageois et les shaman.

Les responsables locaux peuvent dès lors tenir un discours dualiste similaire à celui qu'ils emploient pour parler d'autres aspects de la vie villageoise (éducation, organisation foncière et politique notamment). Ils commencent par nier toute pratique religieuse en relation avec les esprits au sein de leur village et affirment que ces croyances ont été abandonnées au profit de la religion bouddhiste. Dans le même temps, ils expliquent qu'autrefois (avant la révolution), chaque lieu, chaque aspect de la vie villageoise était en relation avec le culte des esprits (lorsqu'il s'agit d'un idéologue particulièrement convaincu, il peut rajouter que ces cultes empêchaient les gens de parvenir au développement). Que ce soit dans le premier ou dans le deuxième temps de la réponse, le but recherché est le même : nier la cohérence de l'ancien système religieux, soit en ne lui accordant plus aucun rôle dans le temps présent, soit en l'assimilant à un foisonnement de superstitions absurdes car sans rapport les unes avec les autres et contraires au progrès.

Dans le nord du pays, ce type de conversions contemporaines contraste nettement avec le processus ancien de bouddhisation des minorités montagnardes. Il s'agit tout d'abord de conversions « radicales » et souvent associées à un déplacement vers les basses terres, là où prévalaient autrefois une inclusion et un recouvrement progressifs des croyances villageoises par le cadre idéologique bouddhiste, indépendamment de la localisation du village. Deuxièmement, ces conversions sont collectives et associées à la progression vers le socialisme, tandis qu'elles concernaient essentiellement durant la période pré-révolutionnaire des notables locaux anoblis par un prince *taï*. L'exemple déjà mentionné des Khmou *khouèn* est assez clair sur ce point, tout comme l'est celui des villages phou *noï*, au centre de la province de Phongsaly (ÉVRARD, 1998 ; BOUTÉ, 2005). L'adoption de la

religion bouddhiste était autrefois associée à une certaine forme de sophistication sociale et participait à la création ou la consolidation de hiérarchies au sein de sociétés montagnardes aux confins de l'espace politique lao.

Troisièmement, et il s'agit sans doute du point le plus important, ces conversions sont désormais associées non à la création d'un particularisme identitaire, mais bel et bien à un changement d'identité, à un « passage » vers une identité « nationale » lao. Au nord du pays, elles concernent en priorité les villages installés en bord de route, dans lesquels vivent des populations de langue môn-khmer issues de localités distinctes au milieu de quelques familles d'origine tai. Dans ces villages, désignés par l'expression *ban passom* (littéralement « villages mélangés » ou « villages fusions »), les villageois khmou ne font plus référence à leur identité originelle qu'avec réticence. Il arrive également parfois que la conversion s'appuie sur une mythologie qui met en scène la solidarité interethnique et mêle des fragments de légendes bouddhiques avec des éléments particuliers à la culture du groupe concerné (ÉVRARD, 2006 ; GUÉGAN, 1998).

Aux conversions anciennes, s'opérant sur site, de manière progressive, conçues comme symboles de différenciation sociale et générant parfois des particularismes identitaires au sein d'un même groupe s'opposent donc les conversions contemporaines, généralement liées au déplacement vers les vallées, concernant un bouddhisme « officiel » symbole de progressisme et d'adoption d'une culture nationale lao. On peut cependant remarquer que les conversions contemporaines au sein des groupes môn-khmer peuvent conserver les attributs des conversions anciennes. Des chefs ou notables montagnards intégrés dans les organigrammes mis en place après la révolution sont en effet tentés de légitimer leur nouvelle position sociale en adoptant certains signes extérieurs de la culture bouddhiste.

Le responsable du district de Nalae, Bounthavone, originaire d'un village khmou *lū* décida, après sa nomination en 1997, d'ajouter à son nom le préfixe *thit*, réservé normalement aux hommes ayant été ordonnés bonzes. À cette époque, plusieurs autres responsables d'origine khmou considéraient son attitude « surfaite », car il n'était en réalité jamais allé au temple, et en agissant ainsi, il semblait chercher à tout prix à dissimuler ses origines ethniques.

Au-delà de la création d'un bouddhisme « officiel » par le nouveau régime, il existe donc une certaine permanence dans la façon dont l'identité bouddhiste continue d'être associée à des stratégies individuelles de promotion sociale ou de légitimation du statut.

Conclusion : **permanences et transformations** **du *müang***

Encadrement de la vie politique locale, classification des espaces forestiers et rédaction de lois foncières, sédentarisation des populations montagnardes par déplacements dans les vallées... l'émergence de la territorialité étatique au Laos s'est appuyée sur une intégration volontariste des populations des confins et sur l'extension de l'emprise territoriale des *müang* qui, malgré la réforme des institutions et la nouvelle cartographie administrative, continuent de constituer les unités territoriales de base du nouvel État. Ce dernier aspect, associé à l'autonomie croissante dont bénéficient les provinces sur le plan économique depuis le milieu des années 1980, est interprété par certains auteurs comme le signe d'une résurgence du modèle politique à emboîtements hérité de la période précoloniale. Christian TAILLARD (1992 : 341) souligne notamment qu'après une (brève) période de gestion centralisée que la RDPL n'avait pas les moyens d'assumer, « la décentralisation s'est tout logiquement opérée en faveur des échelles, héritées des systèmes politiques thaï [tai], auxquelles le pays avait toujours été effectivement administré ». Sans remettre en question le fait que d'anciennes modalités d'organisation sociale et territoriale se perpétuent encore aujourd'hui dans l'ensemble des régions taï, indépendamment du cadre politique et territorial imposé par l'État-nation dont elles dépendent, doit-on pour autant considérer les changements intervenus dans l'organisation territoriale du Laos après 1975 comme une simple parenthèse rapidement refermée ? En d'autres termes, si la continuité des modes d'organisation de l'espace, dominés par le modèle du *müang*, est clairement attestée au Laos, quelle portée attribuer à la tentative de reformulation de son contenu par le nouveau régime ?

Tout processus d'édification nationale est indissociable de dynamiques simultanées de déterritorialisation et de reterritorialisations multiples (DELEUZE et GUATTARI, 1980). Dans le cas du Laos, ces dynamiques sont organisées autour de deux principes majeurs. D'une part, la négation de la dimension rituelle de la territorialité est associée à l'invention de nouvelles figures, de nouveaux lieux et de nouveaux rituels. D'autre part, la pluralité des identités est dissociée de toute correspondance territoriale ou, plus précisément, le modèle du *müang* est universalisé

jusqu'à intégrer ceux qui en constituaient autrefois l'horizon, en occupaient les confins, à la fois physiques et symboliques.

La négation de la dimension rituelle de la territorialité provient essentiellement de la volonté obsessionnelle des nouveaux dirigeants de faire disparaître physiquement tous les symboles de l'ancien régime : le régicide en constitue en quelque sorte la manifestation paroxysmique. De façon moins dramatique mais tout aussi révélatrice, on peut mentionner le réaménagement systématique des centres de *müang*, à Luangnamtha, Müang Long, Müang Xaï, ou encore à Müang Nalae. À chaque fois, une ville nouvelle est construite, parfois très éloignée de l'ancien centre administratif. À Nalae, le nouveau centre administratif *samnack müang* fut construit sur le site d'un ancien cimetière khmou à une heure de pirogue de Ban Nalae ; à Luangnamtha, la nouvelle préfecture est située à cinq kilomètres de l'ancien centre et sa construction a donné lieu au défrichage d'une forêt ancienne qui bordait autrefois le nord de la grande plaine.

Presque immédiatement cependant, et dans le but de compenser la mutilation de la symbolique du pouvoir, le nouveau régime opéra une reterritorialisation par l'invention de nouvelles figures, de nouveaux mythes (EVANS, 1998). La construction, dans chaque préfecture, d'un mémorial autour d'un buste à l'effigie de Kaysone Phomvihane fut par exemple l'occasion pour les entrepreneurs locaux de démontrer leur patriotisme en effectuant des dons à l'administration. À Luangnamtha, ce mémorial fut construit au centre de la grande place sur laquelle se déroulent les concerts et les représentations théâtrales. La répartition des bustes à travers le pays (les plus grands dans les préfectures, les plus petits dans les centres de *müang*) traduit de façon claire comment le nouveau régime entend se réapproprier l'ancienne structure territoriale « à emboîtement » (EVANS, 1998 : 35-36 et 2002 : 163) en lui associant de nouvelles figures mythiques.

La pluralité des identités devient quant à elle un faire-valoir sur le plan politique (solidarité interethnique) ou économique (tourisme), mais, dans le même temps, le régime marque clairement son refus de toute reconnaissance de droits territoriaux spécifiques accordés aux minorités, par exemple dans la gestion des ressources naturelles. On reconnaît les minorités, mais on évacue toute référence à l'autochtonie (GOUDINEAU, 2000 a). La loi ne reconnaît l'utilisation coutumière des forêts que sur certains aspects mineurs (collecte de bois mort, cueillette et chasse) et elle ne prévoit l'officialisation de droits d'usage transférables à un tiers que dans le cadre des villages déplacés sur les basses terres.

Elle justifie la déterritorialisation complète des minorités et, dans le même temps, facilite l'application uniforme d'une politique de reterritorialisation standardisée dont les Zones Prioritaires de Développement constituent tout à la fois le modèle et le principal instrument.

Dans ce contexte, comment penser les stratégies des acteurs locaux, notamment montagnards, et quelle autonomie leur reconnaître ? Il n'existe pas, à une échelle nationale, de véritable espace démocratique, mais inversement l'État ne peut contrôler entièrement la reterritorialisation qu'il tente d'opérer, ne serait-ce qu'en raison des conséquences imprévues et souvent mal assumées de sa politique autoritaire de déterritorialisation des populations montagnardes. L'organisation foncière constitue précisément l'un des lieux dans lequel peut être observée la marge de manœuvre des acteurs locaux : sédentarisation imparfaite de certains villages déplacés, migrations spontanées – non anticipées par les fonctionnaires – depuis les marges montagneuses ou encore conflits localisés dans quelques zones de plaine particulièrement touchées par les déplacements de populations montagnardes.

Sédentarisation et mobilités : les nouveaux enjeux fonciers

Chapitre 10

L'émergence d'une problématique foncière est un phénomène récent au Laos et l'augmentation de la pression démographique ne l'explique que très partiellement. C'est avant tout dans la politique d'allocation volontariste des terres de plaine et de dépeuplement des marges montagneuses qu'il faut chercher l'origine des tensions qui s'expriment aujourd'hui autour du foncier un peu partout dans le pays. L'ampleur des recompositions territoriales programmées par l'État est unique dans la Péninsule : le Laos entend déplacer vers les basses terres le quart de sa population et dépeupler ainsi un tiers de son territoire (GODINEAU, 2000 a). L'organisation de déplacements à grande échelle (relativement à la population totale du pays) met en avant un enjeu d'appropriation (des réserves naturelles par l'État, des terres libres de plaine ou en vallée par les essarteurs) mais laisse de côté celui de la sécurisation (sédentarisation effective de l'agriculture, reconnaissance légale de l'implantation, amélioration des conditions de vie) des populations déplacées. En conséquence, les déplacements ont plus favorisé l'instabilité du peuplement que l'arrêt de l'agriculture sur brûlis ; ils ont contribué à complexifier les rapports fonciers à l'échelle locale et à générer des conflits que les autorités n'avaient pas anticipés.

Les déplacements à Nalae : la fin des montagnards ?

Les premières enquêtes effectuées en 1996 ont permis d'évaluer à environ 40 000 le nombre de personnes déplacées au cours des vingt années précédentes dans la province de Luangnamtha, soit plus du tiers de la population à cette date. Dans certains districts comme ceux de Namtha ou de Long, les déplacements ont concerné jusqu'à 80 % des habitants, la plus grande partie entre 1975 et 1985 (ÉVRARD, 1997 : 21). Toutes les franges de la population ont été impliquées, indépendamment de leur origine ethnique, mais de façon variable selon les régions et les périodes. À l'échelle de la province dans son ensemble, on observe un dépeuplement massif et continu des zones montagneuses qui se traduit par l'afflux de migrants dans les principales plaines et le long des axes routiers (cf. fig. 24, cah. coul.). Les districts considérés comme les moins peuplés relativement à leurs capacités agricoles, notamment Long et Sing, ont ainsi vu de nombreux migrants déplacés par l'État s'installer sur leurs terres. La politique de regroupement des localités déplacées se traduit par une baisse spectaculaire du nombre de villages au cours des dix dernières années : alors que la population de la province a augmenté de 14 % entre 1995 et 2000, le nombre de localités officiellement reconnues comme des « villages » par l'administration a lui diminué de 19 % (Centre national des statistiques, 1997 et Pnud, 2001) durant la même période.

Cette tendance générale est toujours actuelle : en 2003, le vice-gouverneur de la province indiquait que les déplacements et regroupements de villages dans la province devaient concerner 1 400 nouvelles familles au cours des années suivantes. Il est important cependant de garder à l'esprit l'extrême diversité des trajectoires et des conditions dans lesquelles s'effectuent les déplacements (ÉVRARD, 1997 : 12-27).

	Villages	Population
Total 1995	501	114 519
Total 2001	404	130 900

Tabl. 17 –
Rassemblement des villages
dans la province
de Luangnamtha.

Sources : recensement national (1995) et Pnud (2001).

Historiquement, les relocalisations de villages ont été menées par l'État surtout pour des raisons sécuritaires entre 1975 et 1985 puis essentiellement à des fins de développement rural par la suite, mais il existe de nombreuses exceptions ou variations. Ainsi, dès les premières années d'existence de la RDPL, des villageois iko ou khmou ont répondu à l'appel du gouvernement et sont venus spontanément occuper des terres dans les plaines des districts de Sing ou de Namtha (le même phénomène s'observe à Phongsaly, Oudomxay et Huaphanh). Inversement, les déplacements effectués à des fins de sécurisation conservent une certaine actualité à l'échelle nationale et, dans le cas des provinces du Nord, peuvent parfois être associés à la lutte contre la culture de l'opium qui a connu un renforcement très net après 2002. D'un point de vue géographique ensuite, on observe fréquemment des trajectoires croisées, les villages pouvant migrer plusieurs fois pour des raisons différentes, se scinder en plusieurs unités ou bien au contraire fusionner avec d'autres. Même lorsqu'une localité n'a pas changé de site d'implantation, des fractions de sa population sont souvent parties tenter leur chance en vallée soit dans le même district, soit dans un district voisin et parfois même dans une autre province. Certaines populations ont même migré en traversant une frontière internationale : une partie des villages iko des districts de Long et de Sing notamment sont arrivés assez récemment depuis la rive birmane du Mékong, suivis également par des villageois shan (fig. 24, hors-texte).

Le district de Nalae offre un bon exemple de l'ampleur et de la complexité des recompositions territoriales en cours dans les régions rurales du Laos depuis une trentaine d'années. Nombre de villages ont été déplacés et regroupés soit en bord de rivière, soit dans des districts voisins au cours des dernières décennies. Les migrations organisées vers les districts voisins expliquent notamment pourquoi ce district a connu au cours des dix dernières années une croissance démographique relativement faible en comparaison des autres districts de la province (tabl. 18). Les rassemblements de villages, quant à eux, se traduisent comme à l'échelle de la province par une réduction très forte du nombre de localités officiellement reconnues par l'État comme des villages à part entière (tabl. 19).

Si l'on considère l'ensemble des déplacements intervenus depuis 1975 (fig. 25), quatre tendances se distinguent nettement : un dépeuplement massif de la rive droite, un peuplement progressif des régions amont, un exode vers les principales plaines des districts voisins et enfin, au cours des dernières années, l'extension des relocalisations à des zones encore peu touchées auparavant.

Districts	1995	2005	Variation (%)
Namtha	35 179	44 609	+ 26,8 %
Sing	22 559	30 691	+ 36 %
Long	21 291	28 635	+ 34 %
Viengphoukha	14 873	18 892	+ 27 %
Nalae	20 617	22 476	+ 9 %
Total	114 519	145 303	+ 26,8 %

Tabl. 18 – Population par district dans la province de Luangnamtha, comparaison 1995-2005.

Sources : recensements 1995 et 2005.

	Villages	Population
Total 1996	114	20 702
Total 2003	79	21 029

Tabl. 19 – Rassemblement des villages dans le district de Nalae.

Sources : enquête IRAP (1996) et administration du district (2003).

Entre 1975 et 1985, au moins vingt villages ont été déplacés par les autorités, la très grande majorité d'entre eux depuis la rive droite. Les chiffres recueillis sur place dans les villages et auprès de l'administration montrent que sur les 4 082 migrants durant cette période, 47 % étaient d'origine khmou *youan* et 24 % d'origine khmou *khouèn*. Entre 1985 et 1996, dix nouveaux villages ont été déplacés ou rassemblés pour former une entité villageoise plus importante, toujours en majorité des villages de la rive droite. Cette sur-représentation des Khmou *youan* et *khouèn* dans les migrants s'explique essentiellement par la présence dans leur région d'origine (bassin de la Nam Ha, affluent de la Nam Tha) de groupes de guérilla qui restèrent actifs jusqu'au milieu des années 1980. L'armée vida presque entièrement les montagnes de la rive ouest de la Nam Tha, les habitants étant obligés de s'installer près des rives ou bien près de la route dans le district de Viengphoukha.

Une partie des populations déplacées depuis la rive droite furent envoyées sur les berges de la Nam Tha dans le nord du district, zone historiquement peu peuplée notamment en raison des nombreux rapides qui jalonnent le cours de la rivière et rendent malaisée la navigation fluviale. Ce peuplement « volontariste » visant à désenclaver la haute vallée de la Nam Tha s'est accéléré après la réforme territoriale de 1983, qui a rattaché Nalae à la province de Luangnamtha. Il a été facilité par l'introduction des pirogues à moteur au moment du conflit, puis par leur

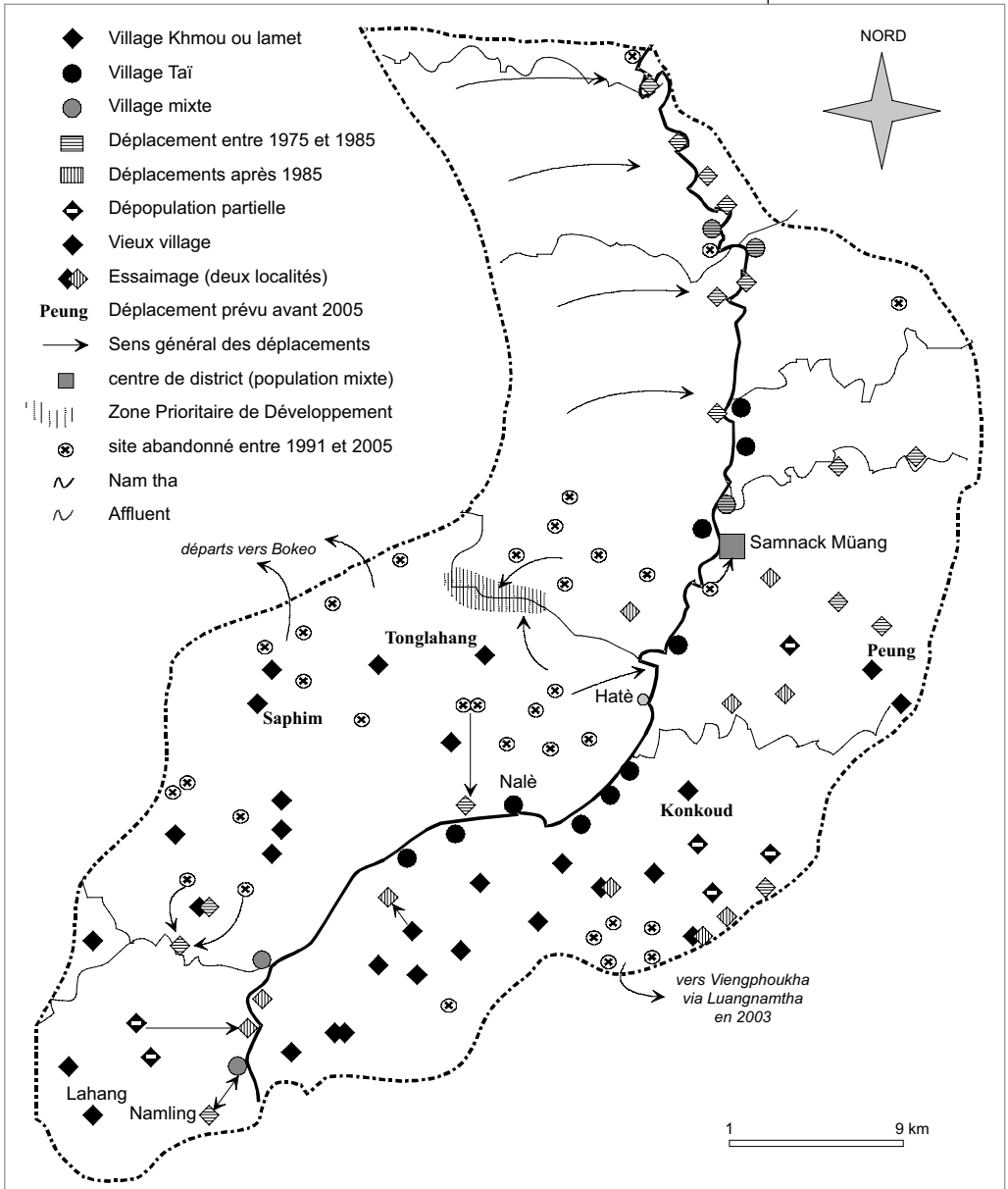


Fig. 25 – Déplacements et recompositions territoriales dans le district de Nalae, province de Luangnamtha, Nord-Ouest Laos.

généralisation et leur perfectionnement au cours de la dernière décennie. La navigation fluviale permet désormais des contacts relativement rapides avec la plaine de Namtha, du moins de juillet à mars. La piste en terre qui longe la rivière jusqu'au centre du district offre quant à elle depuis quelques années une alternative pour les transports en saison sèche.

Outre les nombreux villages khmou déplacés par la contrainte à la fin de la guerre, les autorités provinciales ont également encouragé les populations taï à venir s'installer dans ces régions de l'amont. Leur appel ne semble pas avoir été suivi massivement, principalement en raison de l'absence de terres propices à l'aménagement de rizières, mais quelques piroguiers lao, seuls ou avec leurs familles, se sont cependant installés ici, la plupart du temps en intégrant des localités déjà existantes à majorité khmou. L'appel aux populations taï lancé par les autorités se voulait un moyen de faciliter les échanges économiques avec les régions de l'amont, mais il constituait aussi un outil de « domestication » d'une région tampon et de contrôle des groupes montagnards venus ici sous la contrainte. Aujourd'hui, cette partie du district est devenue un laboratoire pour les services de l'agriculture qui y testent l'allocation foncière ainsi que de nouvelles cultures qu'ils proposent aux villages déplacés.

Les montagnes de l'est de la Nam Tha ont également été concernées par ces recompositions territoriales, mais à un degré moindre et selon des modalités assez différentes. Peu de villages ont déménagé vers les basses terres mais la plupart d'entre eux ont en revanche vu leur population stagner, voire baisser entre 1975 et 1995. En effet, à la fin du conflit, et suite à leur engagement aux côtés des forces communistes, il fut demandé aux villages khmou *rok* et *lū* de venir s'installer en plaine et de prendre possession de rizières abandonnées par leurs propriétaires taï pendant la guerre, principalement à Müang Houn, Müang Beng et Luangnamtha. Si, dans les deux premiers districts, nombre de villages ont accepté de participer ainsi à la reconstruction du pays, aucun village khmou *rok* ou *lū* de Nalae n'a entièrement déménagé dans ces conditions. Le plus souvent, une minorité seulement de maisons, généralement les plus aisées, ont répondu favorablement aux demandes de l'administration et ont bénéficié des moyens logistiques mis à leur service par l'armée pour gagner la plaine de Luangnamtha et, dans quelques cas, celle de Müang Sing. Elles furent rejointes par la suite par d'autres maisons au fur et à mesure des opportunités locales et de l'expansion démographique dans leur village d'origine.

Qu'ils soient autoritaires ou négociés, la plupart de ces déplacements se sont déroulés dans l'urgence de l'après-guerre. Ils correspondaient à une nécessité de réorganisation du territoire autour d'impératifs sécuritaires (dépeupler les zones rebelles) et économiques (repeupler les centres de production). À partir de 1995, les déplacements se poursuivent mais ils s'effectuent désormais dans le cadre d'une politique de développement rural plus formalisée. À Nalae, les services de l'agriculture du district ont identifié trois « zones prioritaires de développement » (ZPD) en 1995 et y organisent depuis le déplacement ou le rassemblement de villages montagnards dont la plupart ont déjà été déplacés au cours de la période précédente. Ainsi, la ZPD de Longmoun sur la rive droite regroupe douze villages – contre huit prévus initialement – répartis en deux localités, toutes les deux en majorité khmou *youan*. Des dynamiques similaires sont observables dans les autres ZPD du district, Poutchalè sur la rive gauche et Nam Thip au sud-ouest.

Parallèlement, le dépeuplement des montagnes se poursuit à un rythme élevé et concerne en priorité des zones jusqu'alors relativement épargnées, en premier lieu les villages khmou *rok*. En 2000, les autorités annoncent que 30 des 83 villages du district (soit plus de 30 %) devront soit s'installer près de la rivière, soit migrer vers Luangnamtha et Viengphoukha avant 2005 (ROMAGNY et DAVIAU, 2003 : 7). Dans les premiers mois de 2003, plus de deux cents familles originaires des différentes localités formant le village de Lava partent vers Viengphoukha où l'administration leur promet des rizières. À cette date, les administrateurs provinciaux indiquent que seize autres villages montagnards (plus de 4 200 personnes réparties en 710 maisons) sont censés migrer avant la fin de l'année 2005. Parmi eux, on trouve huit nouveaux villages khmou *rok*, dont ceux de Konkoud et de Kanha, pour lesquels le déplacement doit permettre l'accès à des terres de plaine et l'arrêt de l'agriculture sur brûlis. De façon significative, les villages de Morkoud et de Sakèn, les plus peuplés mais également les plus sensibles politiquement (certaines maisons possèdent des liens de parenté avec des membres haut placés de l'administration provinciale) ne sont pas inclus dans cette liste.

À la fin de l'année 2004, un seul de ces villages khmou *rok*, celui de Lapoum, avait effectivement déménagé. Dans les autres cas, les autorités se heurtaient au refus des villageois et tentaient de les convaincre en leur promettant une aide étrangère sur leur nouveau site. À Konkoud et à Kanha notamment, les habitants soulignent qu'ils ont pour l'instant des terres en abondance et que rien ne leur garantit une amélioration

de leurs conditions de vie s'ils déménagent. Dans ce contexte, deux structures d'aide (une ONG française et la coopération allemande) travaillant depuis plusieurs années à Nalae, ont négocié l'arrêt de ces déplacements avec l'administration du district et se sont engagées en contrepartie à mettre en place des activités de développement rural directement dans les zones montagneuses. Cet accord semble avoir pour l'instant contribué à « geler » une partie des déplacements prévus pour 2005 mais il ne résout pas entièrement la question du devenir de ces villages, dont l'existence dépend désormais presque entièrement des financements étrangers. Preuve de la détermination des autorités, 5 des 7 villages du *tasèng* Sakèn ont finalement déménagé en vallée à la fin de l'année 2005.

Une dégradation brutale des conditions de vie

Pour les montagnards de cette région, le déplacement vers les piémonts ou les régions de plaine constitue toujours une expérience traumatisante. D'une part, il s'agit d'une coupure radicale et définitive avec l'environnement écologique et culturel dans lequel ils ont été éduqués. Si les plus jeunes peuvent trouver dans la perspective d'une vie en plaine certains attraits, les plus âgés en revanche ne quittent leur village qu'à regret et nombre d'entre eux ne survivent pas longtemps sur leur nouveau lieu de résidence. D'autre part, le déménagement s'effectue bien souvent dans des conditions difficiles avec un faible soutien des services publics.

Les administrateurs locaux disent parfois que la situation s'est améliorée de ce point de vue et que l'État fait davantage d'efforts envers les populations déplacées, mais l'exemple des villageois de Lava, en 2003, vient contredire ces affirmations. En février 2003, deux cents familles se rendent depuis Lava à pied au centre du district pour prendre les bateaux mis à leur disposition par l'administration. Deux jours plus tard, elles arrivent épuisées et de nuit au port de Luangnamtha. Elles doivent dormir à même le sol près de l'embarcadère et sont obligées de mendier de la nourriture auprès des gérants de l'hôtel pour touristes construit à cet endroit. Quelques hommes racontent les larmes aux yeux qu'on leur avait promis une assistance matérielle pour leur voyage mais qu'ils n'ont rien reçu. Au

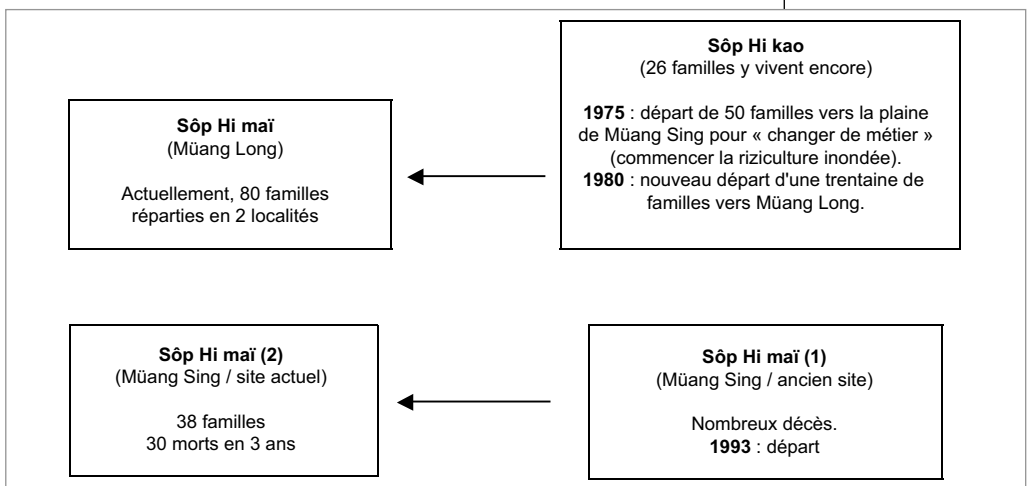
cours des jours suivants, toutes les familles sont finalement conduites en camion militaire vers le plateau de Viengphoukha, où les autorités leur ont cette fois promis l'accès à des rizières.

Deux exemples

Dans tous les villages déplacés étudiés en 1996 dans différents districts de la province de Luangnamtha, le déménagement avait eu des conséquences sanitaires, sociales et économiques désastreuses. En voici deux exemples éloquentes, le premier dans le district de Sing, le second dans celui de Nalae.

1. Sôp Hi, dans le district de Sing, est un village iko construit un peu en amont du centre du district, le long de la rivière qui lui a donné son nom (*Nam Sing*), juste avant que celle-ci ne débouche dans la plaine principale, sur les piémonts donc. Installé sur ce site depuis 1993, le village comptait en 1996 179 habitants répartis en 38 maisons. L'histoire migratoire (fig. 26) commence dans l'ancien village, appelé Sôp Hi kao, installé dans les montagnes à proximité de Xieng Keng, non loin du Mékong, site sur lequel vivaient encore 36 familles en 1996. En 1975, une cinquantaine de familles viennent s'installer près de Mûang Sing, à dix minutes de marche du site actuel, un peu plus haut dans les collines. Là, en moins de deux ans, les villageois disent que 200 personnes sont décédées en raison d'un différentiel d'altitude élevé avec l'ancien village. Les villageois ont alors quitté le site et se sont installés en 1993 à proximité des rizières données par le district.

Fig. 26 –
Constitution du village
de Sôp Hi mǎi.

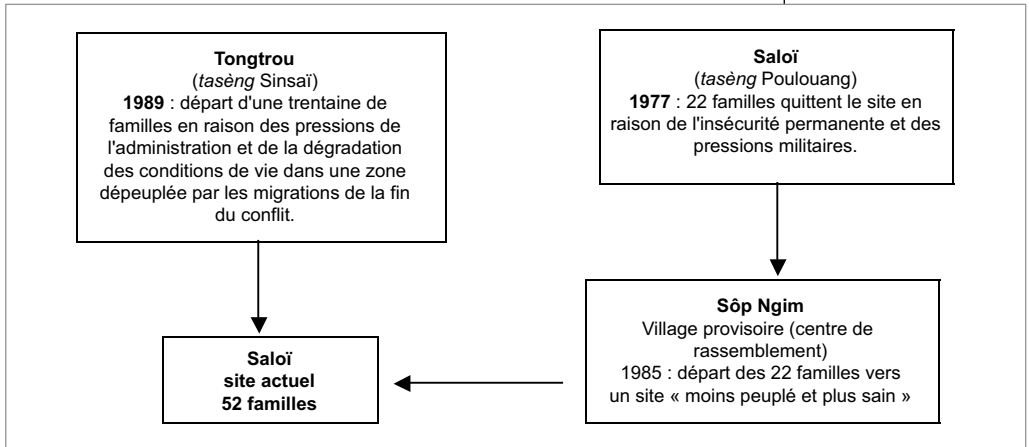


Malgré le faible différentiel d'altitude lors du deuxième déménagement, trente personnes décèdent de nouveau en trois ans. Comme dans la plupart des cas, cette mortalité importante a davantage concerné les enfants et les personnes les plus âgées. De fait, les réunions officielles s'exercent désormais sans l'intervention habituelle des anciens, dont presque aucun n'a survécu. Ce nombre dramatique de décès semble être directement lié à des problèmes de qualité d'eau, domaine dans lequel aucune action concrète n'avait encore été réalisée en 1996. « Les projets qui sont venus ici, disent les villageois, se sont intéressés à la diminution de la production d'opium ou à la mise en place d'une Banque de riz mais aucun ne s'est penché sur le problème de l'eau. C'est pourtant notre besoin le plus urgent. » À titre de comparaison, on peut mentionner le cas de la trentaine de familles ayant quitté Sôp Hi kao un peu après le premier groupe de migrants. Ces familles se sont déplacées vers Müang Long et ont installé leur nouveau village en altitude : elles sont aujourd'hui réparties en deux localités comptant 80 familles au total. De nombreux villageois veulent partir les rejoindre, malgré les pressions de l'administration qui souhaite les en empêcher. Bien qu'environ 25 hectares de terres irrigables aient été alloués aux villageois (seules dix familles possèdent plus d'un hectare de rizière, les autres disposent en moyenne de 0,7 hectare seulement), ces derniers continuent de pratiquer l'agriculture sur brûlis sur une soixantaine d'hectares car les rendements sont très mauvais sur les basses terres. La période de soudure s'étend sur quatre mois et le manque de riz est général les deux derniers mois avant la récolte. Deux tonnes et demie de paddy ont été prêtées aux villageois en 1994 mais ceux-ci n'étaient toujours pas en mesure de rembourser ce prêt à la fin de l'année 1996. De l'avis même des villageois, le nombre d'opiomanes était à cette date plus important que par le passé et concernait davantage les jeunes. Il faut dire que sur ce site à proximité de la route bitumée, les passages de touristes étaient de plus en plus fréquents et certains jeunes avaient trouvé dans ces visites régulières une source non négligeable de revenus.

2. À une heure de pirogue en amont du centre administratif de Müang Nalae, Saloï, village khmou, était constitué de 52 maisons en 1996 (55 en 2003). Il offrait à cette date un aspect pauvre où le provisoire semblait s'être transformé en définitif. Saloï et Hatloï (ce dernier situé sur la rive opposée de la Nam Tha, rassemblant 20 maisons et aujourd'hui 23) sont désormais considérés comme une seule et même entité administrative par les autorités du district. En 1996, le chef du village et le troisième adjoint vivaient à Saloï, le deuxième adjoint à Hatloï.

L'histoire de Saloï (fig. 27) est relativement représentative de la manière dont furent opérées la plupart des relocalisations dans les régions jugées peu sûres juste après 1975. Des groupes de guérilla étant encore en activité dans les montagnes de la rive droite de la Nam Tha, l'administration décida de forcer les villages les plus « sensibles » – prioritairement les centres de *taséng* – à descendre de façon à éviter que la guérilla ne puisse trouver un support dans la région. De l'avis même des villageois,

Fig. 27 –
Constitution du village
de Saloï.



descendre dans la vallée s'avérait la seule solution pour échapper aux réquisitions obligatoires effectuées par un parti ou par un autre (nourriture, jeunes hommes, force de travail). En 1977, à la suite de combats entre l'armée régulière et la guérilla, Saloï fut entièrement détruit par un incendie. Tous les objets traditionnels appartenant à la collectivité villageoise (tambours, tissus, maison commune) ainsi que de nombreux buffles furent perdus à ce moment-là. Les villageois furent installés sur un site provisoire, où se trouvaient également de nombreuses populations délocalisées dans les mêmes circonstances.

Surpeuplement, épidémies, impossibilité de cultiver des terres en quantité suffisante furent à l'origine en 1985 du départ des 22 familles vers un nouveau site plus en aval. Elles furent rejointes quatre ans plus tard par une trentaine de familles venues de Tongtrou (village proche de celui qu'elles occupaient auparavant). Effectué dans des circonstances moins dramatiques que pour les 22 familles de l'ancien Saloï, le départ des habitants de Tongtrou de leur village d'origine répondait cependant aux recommandations répétées des fonctionnaires du district qui les encourageaient à venir vivre près de la rivière et à bénéficier ainsi d'une aide publique plus importante. Parallèlement, les départs de nombreux villages en 1975 dans le *tasèng Singsaï* avaient isolé les villages encore installés en altitude, rendant plus difficiles les échanges et plus aléatoires les possibilités d'aide extérieure.

Au moment de l'enquête, aucun captage de source n'avait encore été réalisé et les conditions sanitaires étaient inquiétantes. L'école, construite par les villageois, était complètement délabrée et, faute d'un instituteur présent régulièrement, les cours n'étaient presque jamais assurés. Les villageois disaient manquer de riz environ trois mois par an en moyenne. Tous soulignaient que la période de soudure était moins longue et/ou moins

problématique (compléments alimentaires plus nombreux) dans l'ancien village. Les champs se trouvaient en 1996 à 1 heure et demie de marche du village vers l'ouest, derrière la première ligne de crête. Beaucoup de terres étaient disponibles sur les hauteurs car les montagnes avaient été presque entièrement dépeuplées. La plupart des familles restaient dans les champs pendant toute la saison des pluies et ne redescendaient dans la vallée qu'une fois la récolte effectuée. Durant la saison des pluies, la récolte de la cardamome constituait une activité importante que les fonctionnaires encourageaient comme substitution au brûlis. Une compagnie coréenne payait 4 200 kips le kilo de cardamome décortiquée, prix très faible lorsque l'on sait le temps passé pour se rendre sur place et pour décortiquer les noix. De fait, cette activité, tout en constituant un complément appréciable de revenu, n'était pas assez lucrative pour que les villageois réduisent les surfaces défrichées. De plus, il ne s'agissait que de cardamome sauvage car aucune plantation n'avait été réalisée, ce qui rendait très aléatoire la pérennité d'une activité de cueillette pratiquée par l'ensemble des villages khmou déplacés près de la rivière

Il serait possible de trouver de nombreux autres exemples de ce type dans presque toutes les provinces du Nord-Laos. Plusieurs études menées dans différents endroits du pays au cours de la dernière décennie ont toutes souligné l'ampleur et l'impact social globalement négatif des déplacements de populations dans des contextes variés (on trouvera une revue exhaustive et récente de la littérature disponible à ce sujet dans BAIRD et SHOEMAKER, 2005). Les deux exemples précédents résument assez bien cependant la dégradation brutale des conditions de vie qu'entraîne un déplacement vers les basses terres chez des populations habituées à vivre en altitude. Deux types de problèmes apparaissent particulièrement inquiétants : la dégradation des conditions sanitaires et la stagnation économique.

Les problèmes sanitaires

Le taux de mortalité est en général énorme lors des premières années, principalement en raison du décalage entre les nouvelles conditions de vie et le temps d'adaptation nécessaire pour modifier les pratiques quotidiennes. Seuls 32 % des villageois interrogés en 1996 à Luangnamtha affirmaient faire déjà bouillir systématiquement leur eau de consommation avant le déplacement et seuls 25 % d'entre eux utilisaient déjà une moustiquaire (GODINEAU, 1997 : 77-78) : sur le nouveau site, le paludisme et les diverses formes de dysenterie constituent les premières causes

de décès. Aujourd'hui, la situation reste particulièrement alarmante pour de nombreux villages déplacés, notamment dans les districts de Sing et de Long. Dans ce dernier, une étude de terrain effectuée en mars et avril 2003 a montré que « la transition de l'habitat montagnard vers les vallées apparaît particulièrement dangereuse car elle entraîne un accroissement de la mortalité de 70 % (de 2,32 à 3,99 % par an) sur plusieurs années » (ROMAGNY et DAVIAU, 2003 : 23-24). Dans les villages déplacés, une année sur deux est caractérisée par des taux alarmants (plus de 7,5 % par an) contre seulement une année sur cinq dans les villages occupant encore un site en altitude. Ces épisodes de mortalité violents et fréquents peuvent causer de 5 à 20 % de morts par an. Dans ce contexte, une ONG française, Action contre la Faim, a comparé les situations sanitaires observées dans les villages montagnards déplacés au Laos à celles rencontrées dans des pays où des populations se déplacent soudainement pour fuir des zones de combats. En d'autres termes, les déplacements « organisés » par l'État au Laos s'apparentent, au vu de leur impact humain, à des situations de déplacements d'urgence telles qu'on peut les observer lors de guerres civiles, en Afrique notamment (ROMAGNY, 2005 : 127).

Après quelques années, les conditions de vie peuvent s'améliorer progressivement, mais le traumatisme vécu lors de l'installation laisse de profondes séquelles. L'une des plus dommageables pour des sociétés villageoises habituées à se reposer en partie pour leurs décisions importantes sur l'expérience et la mémoire des anciens est justement la disparition de la plus grande partie d'entre eux. Dans ce contexte, ce n'est pas seulement la mémoire culturelle des populations qui est menacée, mais aussi bien souvent la cohésion du groupe local et sa capacité à éduquer de façon satisfaisante les plus jeunes. Associé aux changements d'environnement naturel, et donc de végétation, cela explique que le recours aux médecines par les plantes soit moins fréquent que par le passé.

Si l'accès aux médicaments modernes s'améliore et si leur usage se généralise, les statistiques montrent en effet que le recours aux sacrifices animaux intervient désormais souvent avant les pharmacopées traditionnelles. Il s'agit d'une tendance non seulement inquiétante mais aussi contraire aux objectifs des autorités, qui entendent justement faire disparaître complètement les pratiques sacrificielles. De plus, la fréquentation des hôpitaux dans les villages visités est quasiment nulle. Le coût élevé et la faible qualité des soins publics, associés à la peur de ne plus revenir dans le village, sont à l'origine de ces comportements.

De fait, si les médicaments achetés à la pharmacie ou aux colporteurs se révèlent inefficaces, un villageois effectuera un sacrifice plutôt que de se rendre à l'hôpital. Or, peu de personnes savent utiliser correctement les médicaments, vendus la plupart du temps à l'issue d'un bref entretien avec un pharmacien. La plus grande proximité par rapport aux pharmacies ou aux dispensaires, qui constitue l'un des arguments principaux du gouvernement en faveur des déplacements, ne s'avère donc pour l'instant qu'une amélioration illusoire.

Un constat identique s'applique à l'incidence des problèmes liés à la drogue dans les villages montagnards, autre thème fort du discours gouvernemental. La plupart du temps, le déplacement n'entraîne pas de réduction significative de la consommation d'opium (EPPRECHT, 1998 ; COHEN, 2000) et peut même contribuer localement à son augmentation dans de nouvelles franges (plus jeunes) de la population. À Luangnamtha, cela semble particulièrement vrai pour les villages iko du district de Sing, lequel est devenu au cours des années 1990 un point de passage obligé du tourisme « ethnique », tandis que la situation semble beaucoup moins dramatique à Nalae par exemple. Cependant, les dernières années ont vu un peu partout la diffusion rapide et massive de nouvelles drogues de synthèse, principalement des amphétamines de type stimulant (ectasy ou méthamphétamine), et de comportements criminels ou pathologiques associés (CHOUVY et MEISSONNIER, 2002). Le remplacement de l'opium par ces nouvelles drogues s'explique, outre leur faible prix, par le fait qu'elles répondent davantage aux contraintes sociales et techniques vécues par ces populations dans leur nouvel environnement et à leurs angoisses quant à leur devenir (LYTTLETON, 2004).

Systèmes agraires : transition ou régression ?

Du point de vue des structures de production et d'échange, l'agriculture sur brûlis se maintient partout, même si l'application plus stricte des nouvelles réglementations sur les sites d'arrivée tend à provoquer une réduction des surfaces défrichées chaque année. Plusieurs raisons expliquent cette persistance. Premièrement, seule une minorité de villageois (11 % en 1996) ont accès à des rizières à l'issue de leur déménagement. De plus, les surfaces de rizières sont généralement

insuffisantes pour l'ensemble des villageois et la qualité des terres est souvent médiocre. Troisièmement, les montagnards maîtrisent mal les techniques de la riziculture inondée (huit fois sur dix, ils n'ont reçu aucune aide technique des services publics) et manquent de main-d'œuvre animale, la plupart d'entre eux ayant soit décapitalisé pour payer leur voyage, soit abandonné leurs buffles en forêt parce qu'ils ne pouvaient pas les emmener avec eux. Enfin, les villageois ne parviennent pas à compenser la baisse de la production de paddy par une diversification de leurs activités et l'essart s'avère souvent une garantie pour leur sécurité alimentaire.

L'exemple de Ban Saloï montre que, dans des conditions géographiques très défavorables pour l'aménagement de rizières, les déplacements autoritaires ont abouti à des situations aberrantes. Les villageois de Saloï n'ont absolument pas modifié leur système agraire, ils appliquent simplement les méthodes traditionnelles dans un contexte beaucoup plus difficile. Encore ont-ils la chance qu'aucun village ne soit encore installé au-delà de la première ligne de crête, ce qui leur permet de ne marcher « que » deux heures pour arriver dans leurs essarts. Ce type de situation est symptomatique d'une politique qui entend réduire les brûlis en réduisant les espaces disponibles ou en concentrant les populations dans l'espace, mais sans identifier au préalable de nouvelles possibilités pour une transition progressive des systèmes agraires. La volonté d'aménagement de ZPD s'apparente de ce point de vue à une inflexion rationaliste de la politique anti-brûlis, mais elle vient tout juste d'être mise en place, presque trente ans après les premières délocalisations...

Conséquence de ces politiques autoritaires, la durée moyenne de la période de soudure pour le riz a augmenté dans tous les villages visités après le déplacement (tabl. 20). En 1996, cette tendance était particulièrement marquée à Viengphoukha : 46 % des familles interrogées déclaraient que la soudure était plus longue qu'avant le déplacement, contre 30 % à Müang Nalae et 32 % à Müang Sing. Parallèlement, les alternatives au manque de riz ne sont pas nécessairement plus nombreuses car l'intégration commerciale des populations déplacées n'est pas encore suffisante. Localement, des avantages comparatifs peuvent être tirés de l'accès à des ressources naturelles particulières, comme la cardamome à Saloï, ou certaines variétés très prisées de bambou dans quelques villages akha de la plaine de Müang Sing. Encore faut-il remarquer que les villageois n'ont qu'une très faible maîtrise du réseau commercial et réalisent des bénéfices bien trop faibles comparés à ceux

des intermédiaires, bateliers lao ou commerçants chinois notamment. Les alternatives se résument en fait à l'emprunt villageois, à une décapitalisation animale, à la vente de la force de travail (dans le district de Sing, les Iko déplacés constituent un prolétariat agricole exploité par les riziculteurs lü ; voir COHEN, 2000) ou encore, cas fréquent au Nord-Laos, à un défrichage illégal et plus anarchique que par le passé. Dans ce contexte, le déplacement ne garantit ni la sédentarisation de l'agriculture, ni la préservation de l'environnement.

Tabl. 20 –
Transition agraire
et déplacements :
données comparatives.

Moyennes / famille / an	Espace défriché ancien village (ha)	Espace défriché nouveau village (ha)	Production moyenne de riz / famille ancien village (t)	Production moyenne de riz / famille nouveau village (t)	Période soudure ancien village (mois)	Période soudure nouveau village (mois)
Districts						
Müang Sing	1,15	-	1,3	0,7	2,3	2,7
Müang Nalae	1,5	1,2	1,2	1	2,4	2,7
Müang Viengphoukha	0,8	0,8	0,9	0,75	1,9	3,3

Statistiques établies en 1996 à partir de la visite de trois villages déplacés dans chaque district.

Déplacements planifiés, mobilités induites : une typologie

Dans toutes les provinces du pays, les effets négatifs des déplacements fragilisent les communautés villageoises et entraînent fréquemment de nouvelles migrations vers des lieux plus propices à leur installation. En d'autres termes, les conséquences sociales de la politique de sédentarisation menée par l'État génèrent paradoxalement un accroissement et une diversification de la mobilité rurale. Ces migrations « induites » par un déplacement préalable sont rarement évoquées dans les discours officiels mais elles posent pourtant de nombreux problèmes aux administrateurs locaux en charge de l'application des réformes. Trois cas de figure peuvent être fréquemment observés : un retour sur le site d'origine,

une série de déplacements en chaîne dans les régions d'accueil et de départ, ou encore la constitution de réseaux migratoires.

Un effet « domino »

Après quelques mois ou quelques années passées sur le site d'accueil dans des conditions très difficiles, il arrive que les villageois retournent en montagne sur leur site d'origine. Il s'agit d'un cas extrême, et de plus en plus rare (au moins au Nord-Laos), qui s'accompagne de tensions avec les administrateurs locaux, lesquels essaient généralement de faire pression pour que les villageois ne se réinstallent pas en zone montagneuse. Dans la majorité des cas cependant, ce type de déplacements « pendulaires » s'observe sous une forme intermédiaire, comme dans le cas du village de Saloi : tout en restant officiellement sur le nouveau site, les villageois effectuent régulièrement des allers-retours à l'ancien village, où ils continuent de cultiver leurs essarts sans que l'administration n'ait véritablement les moyens de les en empêcher. La double morphologie de l'habitat caractéristique de certains groupes d'essarteurs comme les Khmou ou les Lamet perdure ainsi malgré le processus de sédentarisation.

Comme les déplacements pendulaires, les déplacements en chaîne résultent d'un échec, partiel ou total, de la relocalisation, mais, contrairement à eux, ils n'entraînent pas une réoccupation du site originel. Les villageois fondent de nouvelles localités, plus ou moins proches de la première mais toujours sur les basses terres. Cas le plus fréquent, un groupe de villages rassemblés à proximité d'une route ou d'un fleuve sur un site surpeuplé essaime en une série de petites localités le long de cet axe : les villages récents dans la haute vallée de la Nam Tha ainsi que sur le plateau de Viengphoukha constituent un exemple typique de ce type de dynamiques. L'essaimage des localités est associé à des recompositions villageoises (scission et fusions des groupes locaux) et, souvent, au maintien de l'agriculture sur brûlis pour compenser les faibles rendements des rizières en cours d'aménagement.

À ces essaimages et ces recompositions multiples dans les régions d'accueil s'ajoute l'accélération de l'exode depuis les terroirs d'origine. Lorsqu'une partie des villages d'une région donnée descendent vers les basses terres, les villages encore implantés en altitude « s'appauvrissent » selon les termes de leurs habitants : le gain d'espace que permet la dépopulation (pression foncière moindre, réserves forestières

plus vastes) ne compense pas la rupture des liens économiques (entraide entre villages) ou matrimoniaux (réseaux d'alliance) qui liaient les villages voisins. Cette sensation d'isolement contribue alors à accélérer les départs vers les basses terres. Cet effet « domino » est particulièrement sensible dans les régions homogènes d'un point de vue ethnique et où l'ancienneté des villages a favorisé la constitution de réseaux relationnels denses et hiérarchisés. Ainsi, sur le plateau de Viengphoukha, de nombreux villages khmou ont tenté spontanément de se rapprocher de l'axe routier suite aux déplacements massifs opérés par l'armée entre 1975 et 1977 et notamment à la disparition de la plupart des centres de *tasêng*. Rarement évoquée dans les programmes d'action du gouvernement central, cette accélération de l'exode depuis les régions montagneuses pose de sérieux problèmes aux administrateurs locaux, qui ne peuvent garantir à tous un site d'accueil satisfaisant. Le responsable du district de Viengphoukha avouait ainsi lors d'un entretien en 1997, que l'un de ses principaux problèmes à cette date était moins de faire descendre les villages dans les vallées que d'empêcher la migration des villages isolés par le départ de leurs voisins.

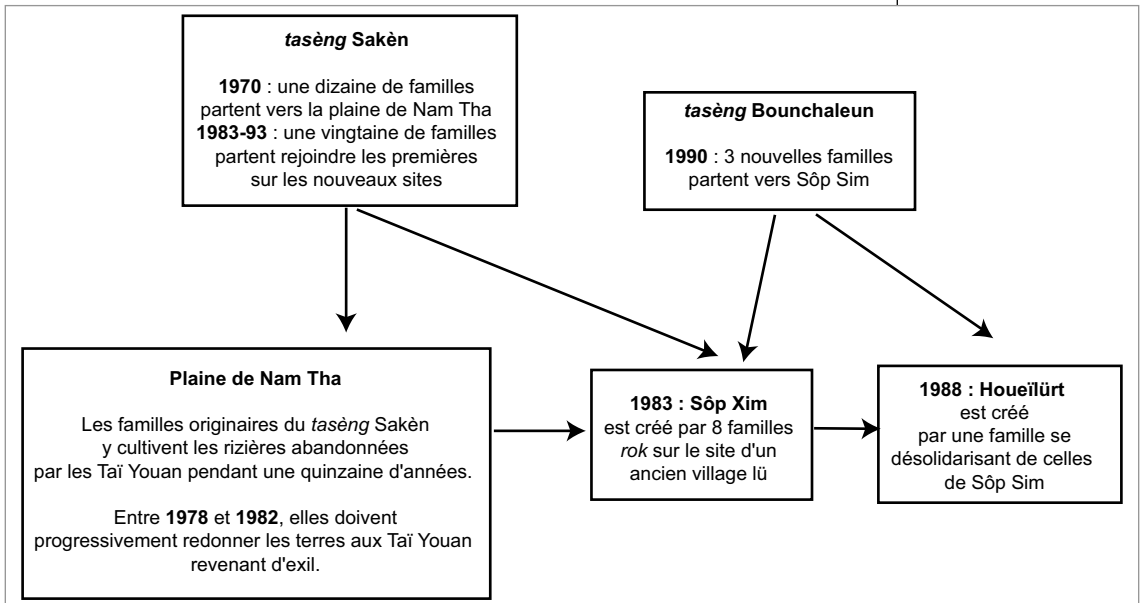
Il reconnaissait également que par le passé les autorités, pour convaincre les villageois de migrer, avaient fait des promesses qu'elles savaient ne pas pouvoir honorer. Ainsi, dans le nord du district de Nalae, certains villages ou fragments de villages se sont déplacés en réponse à des promesses d'obtention de rizières sur les basses terres, promesses qui se sont ensuite avérées non fondées. Souvent, ce type de pressions s'exerçait indirectement, par le biais d'une personnalité locale ou d'un membre du Parti qui, une fois le déplacement effectué, obtenait une promotion et quittait le village. Résultat aujourd'hui, les habitants sont désormais obligés de pratiquer une agriculture itinérante sans véritable cycle de jachère. Ils défrichent un peu partout sur les piémonts en attendant que leur soit attribué un finage sur lequel ils pourront s'installer durablement. Dans d'autres cas (populations khmou *rok* et populations akha notamment), les rizières existaient bien au moment du déplacement, mais il s'agissait de terres aménagées par les populations *tai* (youan et *lü* essentiellement) qui occupaient les plaines de Namtha, de Sing, et qui s'étaient enfuies durant la guerre. Les populations montagnardes n'ont pu occuper ces rizières que de façon transitoire entre la fin des années 1960 et la fin des années 1970. Au retour des habitants *tai*, elles durent en effet redonner les terres et s'installer en périphérie des plaines en contrepartie pour certaines d'un soutien économique de l'État.

Migrations en réseaux

L'intégration politique de membres des minorités ethniques, très sensible au Laos au niveau local et régional, a aussi favorisé la constitution de « réseaux migratoires » mêlant une dimension à la fois institutionnelle et interpersonnelle. Dans la plupart des cas, le patronage d'un haut responsable provincial assure à un groupe de migrants la possibilité de s'installer en plaine ou dans une zone concernée par un projet de développement international. Le village de Sôp Sim, à la limite du district de Nalae et de celui de Namtha, en est un exemple caractéristique (fig. 28).

Constitué de 39 maisons khmou *rok* originaires des *tasèng* de Sakèn et Bouchaleun, Sôp Sim se compose d'un centre principal et d'un petit hameau un peu à l'écart, Ban Houeilurt, rassemblant huit familles. L'histoire migratoire des habitants a débuté au début des années 1970, lorsqu'ils ont répondu à l'appel lancé par le nouveau gouverneur de la province, lui aussi khmou *rok* et originaire du *tasèng* Sakèn. Il proposait des terres en plaine aux villageois de sa région en récompense de leur participation au conflit aux côtés du Pathet Lao. Les familles acceptant de quitter leur village furent transportées en camion depuis Müang Beng (province d'Oudomxay) jusqu'à Luangnamtha. Les terres proposées étaient en fait des rizières

Fig. 28 – Constitution du village de Sôp Sim.



abandonnées par les Youan du district de Namtha en 1962, au moment où les troupes communistes avaient chassé les militaires royalistes (et quelques bérêts verts américains) qui y étaient cantonnés. Au retour des propriétaires taï, de 1977 à 1982, les Khmou qui avaient répondu à l'appel du gouverneur furent obligés de redonner les rizières à leurs anciens propriétaires. Pour les dédommager, l'administration provinciale leur confia un cheptel assez important de vaches et leur proposa de s'installer sur le site actuel. Au total, huit familles vinrent s'installer près des rives de la Nam Tha en 1983. Parallèlement, de 1983 à 1993, une trentaine de familles venues pour la plupart des *tasèng rok* du sud du district ont rejoint les premiers habitants, s'installant en fonction de leurs liens de parenté, soit à Ban Houeïlürt, soit à Ban Sôp Sim. Ces familles n'ont bénéficié d'aucune assistance technique, contrairement aux familles plus anciennes, et ont payé les bateliers lü pour les emmener jusqu'ici. Au total, une dizaine de familles seraient originaires de Mokkoud, village natal du gouverneur, une dizaine également de Kanha et une vingtaine de Sakèn, trois villages situés dans le même *tasèng* et proches de Konkoud.

Il est *a priori* difficile de comprendre pourquoi cette petite localité a attiré tant de nouvelles familles au cours des dernières années : le relief se prête mal à l'extension de l'habitat et les essarts établis sur les hauteurs sont, de l'avis des villageois, d'un rendement médiocre. En fait, l'arrivée de nouvelles maisonnées est consécutive aux promesses faites par la province en matière de développement rural. Certes, de telles promesses sont souvent effectuées pour faciliter le déménagement des villageois montagnards mais, dans ce cas, les relations de parenté entre le gouverneur et certains villageois semblent avoir constitué des cautions suffisantes, à juste raison d'ailleurs puisque dès 1995, la nouvelle piste atteignait le village et, en 1996, le projet de développement de la Communauté européenne en faisait l'une de ses cibles prioritaires. Une école, un dispensaire et un réseau d'adduction d'eau furent construits au cours des années suivantes. Les administrateurs locaux présentent aujourd'hui Sôp Sim comme un village « modèle » et utilisent cet exemple pour inciter les populations vivant encore en montagne à se déplacer.

De plus en plus dans les régions du Nord-Laos, les réseaux institutionnels et interpersonnels conditionnent et orientent les déplacements vers les basses terres en garantissant aux migrants l'accès au foncier de plaine, dans des conditions il est vrai très variables selon les circonstances. Ces réseaux reposent directement sur la constitution progressive d'échanges entre les premiers migrants et ceux restés sur le site d'origine. Il s'agit soit d'une redistribution de bénéfices tirés d'une activité commerciale, soit de l'accueil temporaire de certains parents, par exemple de jeunes gens venant travailler dans les plaines durant la saison froide, ou effectuant leur service militaire, ou bien encore venant poursuivre leurs études. Une fois une « tête » de réseau constituée, par intégration politique et/ou économique, de nouvelles familles arrivent

de la région d'origine. Au sein de cette deuxième vague de migrants, on trouve en général des familles relativement aisées ayant réussi à se constituer un capital suffisamment important pour acheter des terres en plaine. De cette manière a pu se développer un phénomène de « course à la rizière » durant les quinze dernières années dans les principales plaines du nord-ouest du pays, à Müang Sing, Luangnamtha, Oudomxay, ou encore Boon Nūa.

Ainsi, dans la région phou noi (centre de la province de Phongsaly), les familles parties depuis 1995 comptent souvent parmi les plus riches de leur localité d'origine (ÉVRARD, 1998). Les résultats du recensement de 1995 montrent par ailleurs très clairement la « descente » des populations montagnardes originaires de Phongsaly vers Oudomxay et Luangnamtha et les recompositions territoriales en cours dans tout le Nord-Ouest Laos (TAILLARD et SISOUPHANTHONG, 2000 : 56-57). De telles dynamiques prennent parfois totalement de court les administrations locales. À Luangnamtha par exemple, de nombreuses familles hmong se sont spontanément déplacées en taxi en 1992 depuis la frontière vietnamienne pour prendre possession de rizières dans la plaine de Müang Sing. Ces villageois, placés dans une situation économique difficile par un déplacement antérieur, avaient entendu à la radio nationale un message du vice-gouverneur de la province de Luangnamtha, lui-même d'origine hmong, qui indiquait que des terres aménageables en rizières étaient disponibles à cet endroit. L'affaire avait fait un certain bruit à l'époque, car l'installation des Hmong près de la route menant à Müang Long s'était accompagnée de conflits fonciers avec les villages voisins.

Cette typologie sommaire des déplacements induits trouve – dans une certaine mesure – une correspondance chronologique : les déplacements pendulaires correspondent dans la plupart des cas aux premières années du nouveau régime et, inversement, les déplacements en réseau constituent la forme la plus récente, et la plus actuelle, des mobilités autonomes dans l'après 1975. Il est difficile de savoir si ces « réseaux ethniques » participent à la vitalité économique des régions de départ (redistribution, débouchés commerciaux) ou bien au contraire en accélèrent la paupérisation (les plus riches étant également les premiers à partir). Il est certain en tout cas qu'ils participent aujourd'hui directement à la redéfinition des rapports entre les basses terres et les régions dans lesquelles subsiste encore un habitat montagnard : à des logiques de différenciation rituelle et de complémentarité économique se substituent désormais progressivement des logiques d'intégration et de concurrence, dans lesquelles la question de la sécurisation foncière est souvent centrale.

Réforme foncière, transition agraire et compétitions locales pour l'accès à la terre

Dans le contexte lao, l'apparition d'une insécurité foncière est indissociable de l'accroissement et de la diversification de la mobilité rurale au cours des vingt dernières années. Elle rend l'application de la réforme foncière à la fois plus urgente et plus compliquée à réaliser. Dans de nombreux cas en effet, engager la procédure d'allocation des terres suppose, pour les administrateurs locaux, de régler les conflits fonciers apparus avec les déplacements de population des dernières années. Dans la province de Luangnamtha, deux cas peuvent être observés : d'une part, des conflits entre populations tai, occupants traditionnels des plaines, et des populations montagnardes déplacées ou en voie de l'être ; d'autre part, des conflits entre communautés de migrants en expansion et communautés en stagnation, voire en récession.

Les conflits fonciers entre populations tai et migrants montagnards

Le premier cas est également le plus ancien. Dès la fin des années 1960, de nombreux montagnards, principalement iko et khmou, sont venus, à l'appel du nouveau régime, s'installer dans les principales plaines de la province (districts de Namtha et de Sing) désertées par leurs occupants tai qui avaient fui l'avancée des troupes communistes et s'étaient réfugiés pour la plupart en Thaïlande. Il est difficile de donner des chiffres précis mais à partir des entretiens avec les fonctionnaires locaux et des relevés cartographiques effectués en 1996, on peut estimer qu'au moins 5 000 personnes se déplacèrent dans ce contexte. Assez rapidement après la fin du conflit, de nombreux villageois tai commencèrent à revenir dans leurs régions d'origine, encouragés en cela par le gouvernement. L'une des premières préoccupations du nouveau régime fut en effet de faire revenir dans leur région d'origine les réfugiés qui s'étaient enfuis lors des bombardements. Dès 1974, le Pathet Lao proposait aux réfugiés trois mois de subsistance en riz s'ils acceptaient de revenir s'installer définitivement dans leur province

(ZASLOFF et Mc ALISTER ; 1975 : 274). Des conflits ont alors vu le jour entre les nouveaux occupants des rizières, qui mettaient en avant leur « patriotisme » et le fait que leur occupation était garantie par l'État, et les villageois taiï revendiquant, au titre de premiers aménageurs, un droit éminent sur leurs rizières.

Si le droit foncier coutumier des montagnards est, comme chez les groupes taiï, caractérisé par l'absence de propriété privée de la terre, les Taiï valorisent cependant l'aménagement permanent de l'essart (*hai*), soit sous forme de verger (*souan*), soit sous celle de rizière (*na*). Après trois années de jachère, un essart ou une rizière peuvent être réclamés par un autre membre de la communauté villageoise, mais la durée de non-usage à partir de laquelle le droit de l'aménageur peut théoriquement être remis en question par celui de l'occupant est, elle, beaucoup plus longue : elle varie selon les informateurs entre 7 et 15 ans. Dans des circonstances « normales », cette incertitude sur les rapports entre durée de non-exploitation et appropriation ne devient jamais source de réels problèmes dans la mesure où, en cas de départ, une personne confie toujours ses terres à un parent du même village qui les exploitera en son absence, de sorte que la pérennité du droit de premier aménageur est assurée soit par le changement régulier de métayer, soit par le réseau de parenté liant l'aménageur et l'occupant temporaire (CONDOMINAS, 1962 : 24-27).

Dans les circonstances particulières du conflit militaire et de l'immédiat après-guerre, un débat a cependant vu le jour à propos de la nature du droit des populations montagnardes déplacées sur les rizières qu'elles occupaient désormais dans les plaines. Ce débat semble s'être focalisé à la fois sur la durée d'absence des propriétaires taiï et sur la nature « prescriptive » que revêtait leur départ devant l'avancée des troupes communistes. Les immigrants considéraient que ces terres leur avaient été « données », tandis que les premiers aménageurs considéraient eux qu'ils n'avaient jamais abandonné leurs droits, soit parce qu'ils n'étaient pas restés absents suffisamment longtemps, soit parce qu'ils les avaient confiés aux membres de leur parentèle.

Face à ces conflits localisés, les jugements des autorités locales ont pu varier selon les régions et les périodes. D'un point de vue général, les populations khmou venues dans la plaine de Namtha furent obligées de repartir peu après, tandis que dans la plaine de Müang Sing, certaines localités iko semblent avoir reçu l'autorisation de conserver les terres sur lesquelles elles s'étaient installées. L'État n'a édicté une règle générale qu'en 1992, dans le décret sur la terre n° 99 du 12 décembre. L'article 8

détermine une durée (10 ans) à partir de laquelle le propriétaire absent perd son droit sur la terre ; il indique également qu'au-delà de cette durée, des exceptions pourront être faites en fonction de la nature du départ, par exemple dans le cas des personnes s'étant exilées « pour participer au combat de libération nationale ». L'article 9 clarifie les conditions dans lesquelles le réseau de parenté du premier aménageur doit être pris en compte pour attribuer la terre : pour que les terres puissent être restituées, il faut que le titre de propriété mentionne plusieurs personnes, l'une d'elles étant restée dans le village concerné ; d'autre part, dans le cas d'un couple dont l'un des conjoints est parti à l'étranger, le conjoint resté sur place ne conserve que la moitié des terres. Sur la base de ce décret, les tribunaux locaux semblent avoir statué sur la plupart des cas de ce type au cours des années suivantes. Bien que de nombreux jugements aient été rendus en leur faveur, il est arrivé parfois que des villageois taï ne puissent récupérer l'ensemble des rizières dont ils disposaient avant 1975.

Dans d'autres parties de la province, les conflits fonciers entre populations taï et populations montagnardes ont pris une forme plus paradoxale. À Nalae, les autorités locales ont décidé au début des années 1980 de confisquer une partie des terres des villages montagnards (du moins ceux ayant combattu durant le conflit contre les troupes communistes) pour les donner aux villages taï. Il s'agissait non pas de favoriser ces derniers, mais de limiter la spéculation sur le riz pratiquée traditionnellement par les bateliers et d'obliger ceux-ci à payer la taxe agricole. Le village de Mokphalat par exemple a dû donner certaines de ses terres aux villages taï de Phuen et de Nalae (STUREL, 1998 : 85). Dans un premier temps, cette mesure ne semble pas avoir eu un impact important, les Taï laissant l'usage des terres aux montagnards en se contentant de répercuter dans leurs échanges la taxe agricole qu'ils devaient désormais payer. La situation est devenue conflictuelle à la fin des années 1980, lorsque l'ouverture économique vers la Thaïlande (libéralisation du commerce, progrès techniques dans le domaine de la navigation fluviale) s'est traduite par la fin du monopole des riverains sur le commerce des tissus. Désormais, les montagnards peuvent acheter sur les marchés des textiles produits de façon industrielle dont le prix est nettement moindre que les vestes et jupes en coton tissées par les femmes des villages taï.

Première conséquence, les villageois taï obligés de pratiquer l'agriculture sur brûlis sont plus nombreux que par le passé ; ils entendent donc reprendre les terres données quelques années plus tôt et dont ils n'avaient jusque-là fait aucun usage. Les montagnards s'y opposent,

arguant du fait que ces terres n'ont jamais cessé d'être les leurs puisqu'ils ont toujours continué à les cultiver. Deuxième conséquence, l'accroissement de la pression foncière remet en question le déplacement de plusieurs villages montagnards dans la vallée, car les villages tai ont désormais trop besoin des terres de berges, dont ils détiennent des superficies déjà insuffisantes, pour accepter de les partager. Finalement, les administrateurs locaux ne peuvent ni suivre les plans initiaux de déplacements des villages montagnards, ni mettre en place la réforme foncière, car des litiges territoriaux bloquent le processus de négociation.

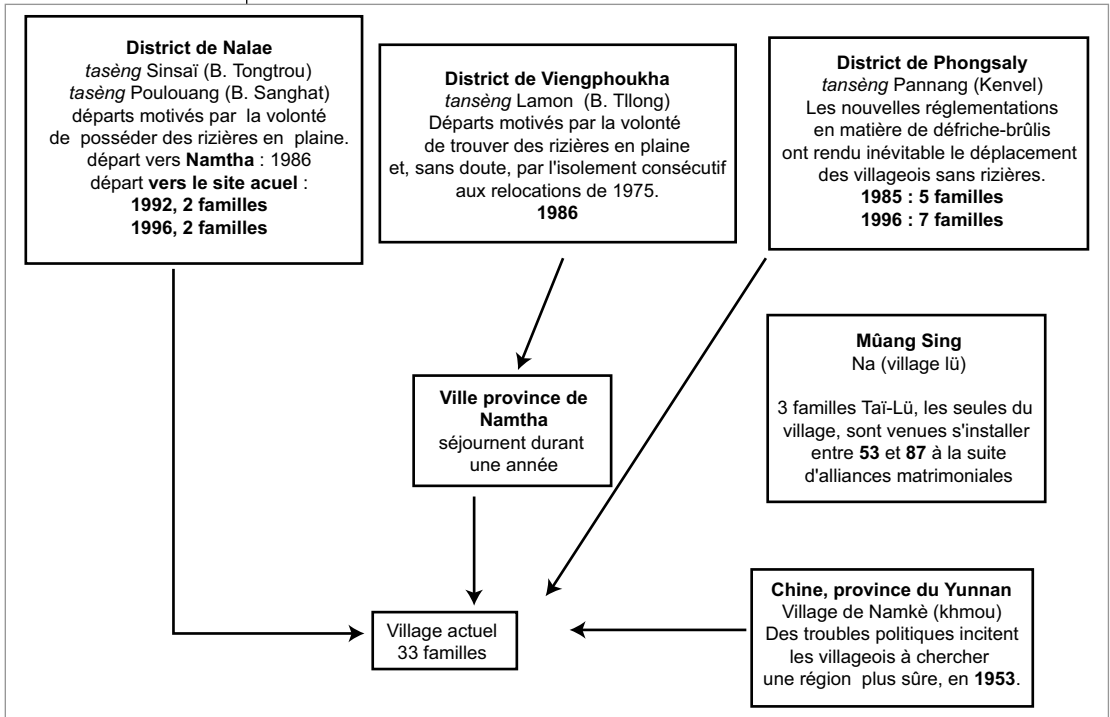
Compétitions entre migrants montagnards

La deuxième catégorie de conflits fonciers oppose des communautés villageoises déplacées en plaine et composées exclusivement de montagnards. Lorsque les finages de deux villages de ce type se jouxtent et que l'une des communautés connaît une expansion rapide, il est fréquent que des litiges fonciers surviennent. Ce cas est observable notamment dans la plaine de Müang Sing, au nord de la province (ÉVRARD, 1997).

Unique village khmou de la plaine de Müang Sing, Chom (fig. 29) est relié au centre du district par une piste relativement bonne d'une dizaine de kilomètres. Ban Chom est un *ban pasôm*, c'est-à-dire la réunion de plusieurs fragments de villages différents.

Les familles originaires de Chine constituent le noyau fondateur de la localité et détiennent aujourd'hui le pouvoir administratif et économique. Le territoire aménagé actuellement en rizière – 8,5 ha – est la propriété des 8 familles les plus anciennes, dont fait partie le chef du village. Les autres familles, arrivées progressivement depuis des régions différentes et grâce au patronage de certains responsables provinciaux, n'ont pas accès aux rizières et cultivent des essarts plus ou moins permanents à proximité.

À l'ouest du village, une vingtaine d'hectares pourraient être aménagés en rizière. Ces terres ont été données par les villageois de Chom aux Iko du village voisin, Houeilong mai pour une durée de 5 ans, à une époque où Chom comptait encore relativement peu d'habitants. Aujourd'hui, ils se plaignent que les Iko n'ont pas mis en valeur ces terres et veulent les récupérer l'année prochaine. Ils insistent notamment sur le fait qu'ils possèdent de nombreux buffles tandis que les Iko, eux, ont abandonné ou perdu tout leur cheptel et ne seraient pas en mesure de toute façon de mettre en valeur les rizières. Les villageois Iko, de leur côté considèrent que ces terres sont les leurs pour encore plusieurs années et que leur abandon supposé est en fait simplement une mise en jachère temporaire. Ils expliquent également qu'en l'état actuel, ces terres ne peuvent être cultivées de façon permanente car

Fig. 29 – Constitution
du village de Chom.

cela suppose d'abord un travail préalable d'aménagement de rizières à diguettes : les Iko considèrent que, s'ils réalisent ce travail, les terres doivent ensuite leur appartenir de façon définitive, chose que contestent évidemment leurs voisins.

Contactés par les villageois iko et khmou, les services de l'agriculture ont estimé qu'un million et demi de kips (environ 1 500 dollars en 1996) étaient nécessaires pour l'aménagement des rizières. Les villageois résumaient la situation en disant que la première des deux communautés capable de rassembler cette somme posséderait les terres. De ce point de vue, les Khmou de Chom étaient en meilleure position que les Iko et Houeïlong mai car, outre leurs liens avec certains responsables provinciaux, leur situation économique était plus favorable. La période de soudure s'étendait sur les trois derniers mois avant la récolte mais concernait moins de dix familles. Celles-ci vendaient parfois leur main-d'œuvre dans les villages lû des alentours. Pour les Iko par contre, la période de soudure était plus longue et concernait davantage de maisons. Les habitants venaient souvent vendre leur force de travail à Chom avant que ce village ne rentre lui aussi en période de soudure. L'une des principales richesses de Ban Chom était son nombre relativement important de buffles (38 au total en 1996), autre argument lui permettant de prétendre aux terres occupées par les Iko car ceux-ci ne possédaient par contre à cette date qu'un cheptel réduit.

Ce type de compétition entre villages de migrants montagnards pour l'accès aux terres irrigables est de plus en plus fréquent aujourd'hui. Comme il n'existe pas d'instance indépendante de régulation des conflits fonciers, ce sont les fonctionnaires locaux des services de l'agriculture et des forêts qui doivent trouver seuls des solutions. À défaut de loi ou de décret explicitant la méthode de prise en compte des droits, une instruction ministérielle sur les droits coutumiers et l'usage des ressources forestières stipule « qu'il faut tenir compte des droits coutumiers dans la mesure où ils n'ont pas d'impact durable sur l'environnement forestier, qu'ils sont anciens et mis en œuvre par toute la communauté » (0054/MAF 7-3-1996), formulation qui laisse la place à toutes les interprétations en fonction des intérêts et des rapports de force locaux. Le cas de conflit évoqué ici est particulièrement révélateur : le village parvenant à réunir la somme demandée par les services de l'agriculture et des forêts pour aménager les terres laissées en jachère en rizières irrigables sera finalement considéré comme le propriétaire de ces terres. La formulation souligne le cynisme des pouvoirs publics, qui demandent aux montagnards de venir s'installer en plaine en leur promettant un soutien technique qu'ils font finalement payer aux villageois une fois ceux-ci déplacés. Elle montre également que faute d'un véritable pouvoir d'encadrement et de soutien technique, l'État se contente d'entériner des inégalités économiques entre différents groupes de migrants montagnards et crée les conditions d'émergence d'un véritable prolétariat rural.

Conclusion : déplacements de populations et réforme foncière

La politique d'allocation volontariste du foncier, dont les déplacements de populations montagnardes vers les vallées constituent l'instrument essentiel, a pour but d'accélérer la transition agraire en facilitant le contrôle des villages par l'administration. Ses effets se sont pourtant avérés souvent contradictoires avec l'objectif officiellement poursuivi d'une sédentarisation agricole : les conséquences sociales et économiques de nombreux déplacements ont hypothéqué gravement la possibilité pour les sociétés déterritorialisées de s'insérer dans leur nouvel envi-

ronnement ; d'autre part, l'arrivée de populations montagnardes sur les basses terres a généré des conflits fonciers avec les populations tai dont certaines ont vu dans le même temps leurs conditions de vie se dégrader. En uniformisant le droit foncier et en adoptant vis-à-vis de l'agriculture sur brûlis une ligne idéologique « dure » consistant à nier purement et simplement toute légitimité à cette pratique agricole, le nouveau régime a permis l'émergence d'une insécurité foncière et placé les populations dans des situations parfois intenable, situations que les responsables locaux sont chargés de gérer le mieux possible.

Les situations évoquées ici donnent l'impression d'une administration « schizophrène », obsédée au niveau central par l'arrêt de la défriche-brûlis mais peinant à assumer à l'échelle locale les problèmes concrets posés par les déplacements massifs des dernières années : paupérisation des migrants, accélération continue, et partiellement incontrôlée, de l'exode depuis les régions montagneuses ; recompositions villageoises multiples et augmentation de la pression foncière au bord des axes de transport ; apparition de conflits fonciers localisés entre les migrants et les occupants traditionnels des basses terres. Elles soulignent le besoin urgent d'une rationalisation de la politique de déplacements et la mise en œuvre de politiques alternatives permettant une sécurisation alimentaire et foncière à la fois sur les sites d'arrivée et dans les terroirs d'origine des migrants.

Finalement, la manière dont sont menés les déplacements de population depuis un quart de siècle dans le contexte laotien – très différent sur ce point des contextes vietnamien, chinois ou thaïlandais – montre de façon paradoxale que le cadre foncier moderne n'est pas préexistant à la réorganisation du territoire, mais qu'il trouve sa légitimation progressive dans ces migrations, les effets indirects de celles-ci obligeant les autorités à édicter des règles strictes et à rationaliser l'usage de sols « après-coup » en quelque sorte. La formalisation progressive du cadre juridique n'exclut pas une certaine hybridité (officieuse) du droit foncier à l'échelle locale : les finages montagnards ne sont pas purement et simplement rayés de la carte administrative, ils en constituent une dimension cachée. Les administrateurs la présentent comme une « tolérance » ou comme une « illégalité résiduelle » mais une analyse approfondie du contexte social et économique lao montre que dans de nombreux districts du Nord, une transition agricole réussie repose aussi sur le maintien d'une agriculture montagnarde. Cela nécessite à la fois l'invention de systèmes alternatifs de développement et, au plan juridique, la définition d'un cadre légal pour l'agriculture de montagne.

Conclusion

En avril 2003, après cinq années d'absence, je suis retourné dans le district de Nalae pour rendre visite aux villageois de Vat, Konkoud et Mokkoud. Il n'est plus besoin désormais de descendre la rivière en bateau pendant toute une journée. Trois heures suffisent en taxi pour relier la ville de Luangnamtha et le centre administratif du district de Nalae. Tout le long de la piste en terre dont le tracé suit les courbes de la rivière, de multiples villages se sont installés. Certains, souvent les plus récents, ne sont que des hameaux provisoires, en attente d'un nouveau déplacement ou d'un regroupement.

D'autres comptent plus d'une centaine de maisons et rassemblent des populations khmou venues d'un peu partout dans le district. Outre leur taille, je remarque la grande pancarte placée à leur entrée par les fonctionnaires des services de l'Agriculture et des Forêts. Elle indique que le village a fait l'objet d'une procédure de zonage et d'allocation foncière. Un schéma représente le finage villageois et des couleurs indiquent le statut légal des différentes zones et les types de cultures effectuées ou prévues. Des chiffres viennent compléter le dessin et indiquent la superficie de chaque type d'espace, le nombre d'habitants et de maisons. Les villageois m'expliquent que l'agriculture sur brûlis est plus sévèrement contrôlée que par le passé et que des cultures de rente (canne à sucre, cardamome, haricots, etc.) sont testées, avec plus ou moins de bonheur suivant les villages et l'évolution des cours du marché. Des centres d'expérimentation et de vulgarisation agricole jalonnent également la piste, entourés de jardins et de petites mares pour l'élevage du poisson.



Hameau temporaire
en bord de piste,
district de Nalae.

Le paysage reste identique tout le long de la piste jusqu'au centre administratif du district *samnakmüang* qui a pris en cinq ans l'allure d'un vrai bourg, avec ses bâtiments administratifs tout neufs, ses toitures en fibrociment et son marché entièrement reconstruit. Seule exception, le petit pont reliant les deux rives est encore provisoire et doit être reconstruit après chaque saison des pluies. Le port ne souffre pas de la concurrence de la route. Il est toujours aussi fréquenté et avec la généralisation des pirogues rapides, la fréquence des bateaux en provenance des régions de l'aval (Paktha, Huoixai et Luangphrabang essentiellement) s'est même accélérée. Seut, responsable des services de l'éducation du district et première personne rencontrée ici lors de mon arrivée en 1995, m'annonce avec fierté que le tourisme se développe également. Il me montre les panneaux accrochés aux murs de certaines maisons proposant une chambre pour la nuit aux voyageurs. Il y a douze ans, il fallait encore un permis spécial pour venir ici. La route n'était pas construite, Nalae n'était accessible qu'après une journée de navigation, et le chemin inverse prenait généralement deux jours, parfois davantage à la saison sèche. On descendait la rivière en bateau depuis

Namtha escorté par des fonctionnaires de la province, dont certains étaient armés, et on dormait tous dans le dortoir de l'unique maison de passage, ou parfois sur le sable des berges lorsque la nuit interrompait la navigation avant l'arrivée. Aujourd'hui, les habitants sont heureux de constater que les touristes viennent de plus en plus nombreux, et pas seulement parce qu'ils y voient une nouvelle source de revenus. Comme la piste en terre, les nouveaux moteurs de bateau ou les paraboles de télévision, les visages *farang* (occidentaux) sont une invitation à l'optimisme. Ce sont autant de preuves que leur monde change, qu'il s'ouvre, se « développe » selon leurs propres termes (*dai hab kan patana*) et qu'une longue période d'isolement s'achève.



Pont provisoire
entre les deux rives
de la Nam Tha,
près du centre administratif
du district de Nalae.

Leur optimisme ne doit pas tromper cependant, car le désenclavement du district reste très relatif. Tous les villages aperçus le long de la piste ne bénéficient pas au même degré de l'accélération des échanges et des nouvelles infrastructures. Certains ont même un aspect plus pauvre qu'avant leur déménagement. Pour nombre de leurs habitants, l'installation en vallée, si elle est présentée comme une « entrée en modernité », est d'abord synonyme d'insécurité alimentaire et de traumatisme culturel. De plus, la piste en terre s'arrête quelques centaines de mètres après le *samnakmüang*. En aval, rien ou presque n'a véritablement changé depuis mon dernier passage. La piste redevient un sentier, la végétation se fait plus dense et les influences extérieures moins visibles. Ici, les contrastes économiques et culturels entre les rives et les collines n'ont rien perdu de leur actualité. En bord de rivière, quelques villages taï anciens vivent du commerce fluvial, du tissage et des essarts défrichés sur les premières pentes. Les villages khmou, installés sur les hauteurs et invisibles depuis la vallée, vivent quant à eux exclusivement de l'agriculture sur brûlis, de la chasse et de la cueillette mais disposent de territoires plus étendus et plus fertiles. Tous savent que leur mode de vie est directement menacé par les nouvelles lois foncières et forestières et beaucoup se demandent comment ils vont pouvoir vivre si l'État les oblige à réduire leurs cycles de jachère ou à descendre en vallée.

L'inquiétude est particulièrement sensible à Konkoud, où les membres du service de l'agriculture et des forêts sont déjà venus à plusieurs reprises. Pour l'instant, les villageois continuent de pratiquer le brûlis comme ils l'ont toujours fait, avec le même nombre d'années de jachère, mais la pression de l'administration se fait de plus en plus forte. Il s'agit d'un phénomène nouveau ici car si, depuis 1975, les services publics étaient intervenus dans la vie locale essentiellement dans le domaine sanitaire (vaccins, formations d'infirmiers villageois) ou éducatif (écoles primaires, alphabétisation pour adultes), ils n'avaient pas fondamentalement cherché à contrôler les économies des villages montagnards, et avaient déplacé principalement des villages de la rive droite. Désormais, les villages khmou *rok* sont également concernés, mais les habitants de Konkoud ont jusqu'à présent refusé les propositions du district. La plupart d'entre eux sont parfaitement au fait des problèmes rencontrés sur les plans sanitaire ou agricole par les montagnards lorsqu'ils se déplacent. Tous ont dans leur entourage des proches qui ont vécu cette expérience et en ont été eux-mêmes les témoins lorsqu'ils leur ont rendu visite sur leur nouveau lieu de résidence. Dans ces conditions, les paroles rassurantes et les promesses des administrateurs locaux

ne soulèvent aucun enthousiasme, et ce malgré la pauvreté de nombreux villageois et leurs mauvaises conditions de vie. À Konkoud, même le vieux Dèng, pourtant prompt à vanter les mérites de la vie en vallée, ne cache pas son scepticisme.

Les projets internationaux d'aide au développement constituent désormais la seule chance pour les essarteurs montagnards de continuer à vivre en altitude. Il ne s'agit cependant au mieux que d'un répit, car l'aide étrangère ne pourra à elle seule servir de caution à tous les villages montagnards refusant d'être déplacés en vallée. Beaucoup d'ONG ou d'institutions internationales se trouvent d'ailleurs dans une situation ambiguë, car elles servent aussi souvent de caution pour les déplacements : le district ou la province promettent aux villageois une aide au développement sur leur site d'accueil, promesse qu'ils essaient de concrétiser ensuite grâce aux projets étrangers. De telles situations sont symptomatiques : alors que le déplacement en vallée ne constitue pas officiellement une politique *stricto sensu*, il s'agit aujourd'hui de la seule possibilité pour les montagnards s'ils veulent améliorer leur quotidien et recevoir un soutien public. Le président du Front d'Édification Nationale, Tong Yeu Tho, lui-même d'origine « ethnique », le rappelait d'ailleurs très clairement début février 2005 : « *Ethnic people would only have a better life if they moved from the highlands to resettlement areas* » (Les minorités ethniques n'obtiendront des améliorations dans leurs conditions de vie que si elles quittent les montagnes et s'installent dans les zones de relocalisation, annexe 4, *Vientiane Times* n°24 du 4/02/2005). La descente des villages montagnards et leur regroupement sur les basses terres sont inéluctables, non parce qu'ils répondent à des impératifs techniques, mais d'abord parce qu'ils s'inscrivent au cœur d'une conception dualiste, évolutionniste et paternaliste des relations interethniques.

Les représentants de l'État lao parlent officiellement des montagnards comme de « frères » qui ont besoin qu'on les aide à s'affranchir de « la dictature de la nature » (symbolisée par l'agriculture sur brûlis), à se libérer de leurs « croyances » (sacrifices d'animaux) pour s'engager sur la voie du développement. Les membres de minorités ethniques intégrés dans l'appareil d'État tiennent des propos identiques et se montrent parfois (en public au moins) encore plus radicaux dans leur discours. Le dénigrement des montagnards et de leurs modes de vie utilise toujours les mêmes grandes oppositions : il s'agit de gens « de l'extérieur », de populations moins évoluées que les Lao (sauvages contre civilisés), qui déplacent continuellement leurs cultures et leurs villages (nomades contre sédentaires), mangent la forêt et mettent en

péril l'approvisionnement en eau des populations des basses terres (riziculture sur brûlis contre riziculture en terrain inondable).

Une dernière opposition, d'ordre historique, englobe les précédentes : les idéologues du Parti répètent inlassablement dans les journaux que, grâce au socialisme, les « mauvaises traditions nationales » ont été éliminées. « *Earlier, the majority of the Lao people lived in small scattered groups, particularly in mountainous areas. Many ethnic groups used the leaves of trees to make the clothes they wore. They lived in tiny stilts houses on hillside and held animistic beliefs [...] Presently Lao people live together in bigger villages where it is easier for the government to build schools, hospital and temples, and to provide water and electricity [...] on the past 30 years Lao people have understood the guidelines of the Party on bettering their lives. They have been fighting to eliminate out-dated ideas* ». (« Autrefois, la majorité des habitants du Laos vivaient en petits groupes dispersés, notamment dans les zones montagneuses. Beaucoup de groupes ethniques utilisaient l'écorce des arbres pour confectionner leurs vêtements. Ils vivaient dans de petites maisons sur pilotis sur les pentes des montagnes et pratiquaient des cultes animistes [...] Aujourd'hui, les habitants du Laos vivent ensemble dans de plus grands villages où il est plus facile pour le gouvernement de construire des écoles, des hôpitaux et des temples, et de leur procurer de l'eau et de l'électricité [...] Au cours des trente dernières années, les habitants du Laos ont compris les conseils du Parti sur la façon d'améliorer leur vie. Ils se sont battus pour éliminer les conceptions archaïques » *Vientiane Times*, 25 octobre 2005).

Désormais, la nation lao s'identifie encore plus étroitement que par le passé à la culture lao. Par delà une certaine forme de diversité culturelle elle-même en partie réinventée et s'appuyant sur quelques marqueurs superficiels (costumes, fête annuelle de tel ou tel groupe ethnique), le processus dominant reste celui d'un alignement strict sur le mode de vie de la population majoritaire. Cela signifie notamment un changement radical de l'habitat et un regroupement des villages montagnards au sein de localités souvent multiethniques installées en plaine et organisées comme des villages lao traditionnels.

Cette vision du développement rural a un coût social énorme principalement parce que les capacités de suivi, d'encadrement et de soutien technique restent très faibles à l'échelle locale, en comparaison notamment de la Thaïlande, où des politiques assez similaires ont été menées mais dans un contexte humain, politique et économique très différent. Au Laos, trois phénomènes apparaissent particulièrement dommageables

et inquiétants. En premier lieu, l'État se montre pour l'instant incapable de gérer à l'échelle locale les effets pervers des grands principes définis à l'échelle nationale : période de transition extrêmement difficile avec accroissement sensible de la mortalité, appauvrissement des agriculteurs montagnards, accélération et diversification de la mobilité rurale dans des proportions incompatibles avec les capacités des administrations locales, déforestation des piémonts notamment. Dans le même temps, on assiste à la disparition de modes tout à fait cohérents d'appropriation de l'environnement forestier et des connaissances techniques et botaniques associées – qui restent très peu étudiées. Enfin, la politique actuelle remet en question les équilibres locaux et notamment les principes de collaboration et de spécialisation entre les populations des *müang* et celles occupant les marges physiques et symboliques de leur espace social. De ce point de vue, une telle politique menace toutes les populations, indépendamment de leur identité, surtout dans les régions du Nord où les montagnards, largement majoritaires, approvisionnent depuis longtemps les vallées en paddy et en produits naturels.

On pourra trouver ces critiques excessives, et y voir une posture facile, ou idéologique. Quoi de plus classique en effet qu'un ethnologue déplorant les ravages d'une modernité dont il est pourtant l'un des acteurs ? Ne fait-il pas preuve d'une attitude passéiste, ignorant les aspirations de ceux qu'il prend pour « objets » (une critique parfois entendue lors de mes discussions avec les administrateurs lao) ? À moins qu'il ne s'agisse simplement de la contradiction intrinsèque au positionnement ethnographique lui-même : l'ethnologue sur son terrain recherche une réelle affinité avec des populations souvent en situation de marginalité mais, dans le même temps, il agit peu concrètement en leur faveur, car il n'est ni le responsable d'un projet de développement, ni un décideur politique. Dès lors, ses critiques peuvent renvoyer aussi à ses propres doutes et apparaître comme les stigmates d'une impuissance volontairement consentie.

Je n'ai jamais considéré les dynamiques territoriales et sociales actuelles, au Nord-Laos et dans les régions proches, comme les preuves de la « fin » des minorités ethniques en général, et des Khmou en particulier. Les Khmou (mais ceci vaut pour d'autres populations) sont soumis depuis plusieurs centaines d'années aux influences politiques et culturelles des populations taï et englobés dans leur organisation territoriale et ils n'en continuent pourtant pas moins d'exister en tant que groupe à part entière. Traditionnellement, l'influence culturelle et politique des vallées

au sein des groupes montagnards ne se réduit pas à un processus d'assimilation linéaire et univoque. Il s'agit plutôt de dynamiques multiples d'appropriation et de reformulation de l'influence culturelle dont certaines atténuent les frontières ethniques, d'autres au contraire les perpétuent ou les renouvellent. En d'autres termes, ces phénomènes restent fondamentalement pluriels, ambivalents ; ils n'entraînent pas nécessairement la disparition des « frontières » ethniques mais contribuent à les transformer par l'invention de nouveaux marqueurs d'identité, de récits ou de catégories à partir desquelles s'organisent les relations interethniques. La genèse des multiples sous-groupes khmou dans la vallée de la Nam Tha (partie 2, chapitre 3) et leur rôle dans l'histoire régionale récente (partie 3, chapitre 6) offrent un exemple clair de l'ambivalence de ces processus.

Reconnaître la complexité et la variabilité du processus de taïisation dans les zones montagneuses du Nord permet premièrement de poser les bases d'une histoire sociale de cette région et d'envisager les multiples identités ethniques non pas comme autant d'isolats culturels voués à disparaître à plus ou moins longue échéance, mais bien comme les cristallisations, en un lieu et un temps donnés, de continuum identitaires.

Deuxièmement, une telle perspective permet de rendre compte des transformations récentes des relations interethniques dans le cadre de l'État-nation tout en les situant dans un temps long. La politique actuelle « d'intégration » des marges montagneuses traduit une transformation radicale du modèle territorial qui prévalait avant la colonisation, mais elle ne s'exerce pas partout de la même façon ni au même rythme. Ces variations s'expliquent pour l'essentiel par la tournure prise par le conflit dans chaque région. Outre la localisation géographique des villages, les prises de position des leaders locaux les plus influents et le type de relations entretenues avec les populations taï avant et pendant la colonisation ont déterminé le sens et les modalités de l'engagement des montagnards ainsi que leurs relations ultérieures avec le nouvel État.

Troisièmement, cette approche restitue « l'autonomie » dont disposent encore aujourd'hui les groupes montagnards dans leurs relations avec les populations taï, ou plutôt l'actualité de leur marginalité sociale, économique et symbolique. Cela apparaît crucial dans le contexte lao, non seulement en raison du poids démographique des « minorités » et de leur rôle économique, mais aussi parce que la période qui a suivi le changement de régime a vu de nombreux leaders issus de groupes montagnards (khmou, hmong, phounoy notamment pour la partie nord

du pays) accéder à des fonctions administratives locales ou régionales. Cette autonomie peut s'exercer à travers la constitution de réseaux familiaux entre les zones montagneuses et les zones de plaine dans lesquelles s'installent les migrants. Elle peut également se manifester de façon plus critique, essentiellement par des mobilités spontanées, non anticipées par l'État et provoquées par un appauvrissement soit dans une zone de déplacement, soit sur le site d'origine lorsque celui-ci subit une dépopulation massive. Dans de telles situations, c'est la prolétarianisation des identités montagnardes, à défaut de leur disparition, qui apparaît bien réelle. Ce phénomène, contrairement à ce qu'en disent les dirigeants lao ou certains « experts » des grandes agences internationales, n'est pas inscrit dans l'ordre des choses. Il résulte d'abord de choix politiques et de rapports de force largement subis par ceux que l'on entend faire accéder à la modernité. Dans le contexte lao, ces choix mettent en péril non seulement la survie des agriculteurs montagnards mais également la prospérité du pays dans son ensemble. Il s'agit en somme d'un énorme gâchis de connaissances et de possibilités alternatives de développement dans un pays où l'accès à la terre et à la forêt n'a jusqu'à aujourd'hui jamais véritablement posé de problème.

Épilogue

« La tête en bas, le ventre en haut »

Nalae fin août 2006, les pluies sont à leur maximum. Le centre administratif est privé d'électricité depuis que le générateur principal a été inondé. Côté positif cependant, la rivière est à son niveau le plus haut, ce qui rend faciles et très rapides les déplacements en bateau depuis Luangnamtha. Aujourd'hui, toute l'équipe de la coopération allemande (GTZ) est venue depuis Müang Sing sélectionner les six élèves du district qui bénéficieront de bourses d'études universitaires. Il s'agit du seul projet occidental d'aide au développement implanté en permanence dans le district de Nalae. D'autres organismes ou ONG interviennent également, mais aucun n'a désormais d'employés ou de volontaires présents en permanence à Nalae, à l'exception des sociétés privées chinoises venues développer la culture du latex (pour l'instant cantonnée dans les villages riverains, c'est-à-dire lû pour la plupart). Éducation, routes, accès à l'eau, santé, la coopération allemande intervient dans tous les domaines, ou presque, et possède en conséquence un poids politique non négligeable à l'échelle du district mais aussi de la province dans son ensemble. De ses plans et négociations avec l'administration dépendent, en partie au moins, les grandes orientations de l'aménagement du territoire, et plus précisément le devenir des quelques rares villages montagnards encore installés en altitude.

Officiellement, les autorités ne prévoient désormais plus aucun déplacement de village montagnard vers la vallée ou vers un autre district moins peuplé. Le dernier plan de déplacements concernait la période 2000-2005. Désormais, « les jeux sont faits » en quelque sorte, et chacun devra se satisfaire du territoire qu'il détient aujourd'hui. Seuls seize villages, sur les soixante-dix neuf que compte le district, vivent encore en altitude (voir annexes 5 et 6). Dans le *tasèng* Sakèn, le dépeuplement a été radical en deux ans. Les villages de Sakèn et de Kanha sont descendus les premiers, dès 2003. Les villages de Mokkoud et Konkoud quant à eux – au total une cinquantaine de maisons – ont commencé à s'installer à leur tour au bord de la Nam Yang, un affluent de la Nam Tha, et à fonder un nouveau village nommé Mokkoud Mäi. Le district a promis de désenclaver le nouveau site grâce à un système « travail contre nourriture », les villageois creusant eux-mêmes une piste et recevant une compensation en riz et un système d'eau propre donnés par... l'aide étrangère. Pourtant, la situation est incertaine dans ces deux villages et nul ne sait très bien ce qui se passera après la prochaine récolte. En fait, il est difficile depuis le centre administratif d'avoir une vision claire des dynamiques en cours. On ne décourage aucunement ma volonté de me rendre sur place, au contraire, mais on m'invite à convaincre les villageois que, pour leur avenir et celui de leurs enfants, la vie en vallée est la seule option possible.

J'ai la chance de rencontrer That, un Khmou vivant à Luangnamtha mais originaire de Mokkoud et qui a décidé de rendre visite à ses proches dans le village. Il est le petit-fils de Khamsèn, celui qui fut en 1962, après la prise de pouvoir par les troupes communistes, le premier gouverneur khmou de Luangnamtha. That a parcouru la province dans tous les sens, pour le compte notamment de l'administration de l'Agriculture et des Forêts et des programmes d'allocation foncière. Il se révèle un compagnon expérimenté et agréable, avec lequel je relie pour la première fois à pied et en deux jours Mokkoud depuis le centre du district. Les sentiers sont pourtant dans un état effroyable, sous l'effet des pluies, des crues, mais aussi du passage fréquent des buffles. Les villageois, tout comme l'adjoint du *cao müang* rencontré en chemin, semblent s'en accommoder avec fatalisme car il faudrait beaucoup de jours, d'hommes et de pierres (rares ici) pour les rendre praticables en toutes saisons. Et puis, accabler les buffles serait sans doute un peu injuste, car on ne sait toujours pas très bien dans ces régions qui au juste de l'homme ou de l'animal a le premier emprunté le sentier de l'autre.

Le village de Mokkoud tel que je le connaissais il y a encore quelques années n'existe plus vraiment. Certes, la plupart des maisons sont encore là, mais il règne désormais une atmosphère d'abandon, de laisser-aller. La même situation prévaut à Konkoud, où la partie inférieure du village est progressivement reconquise par la végétation. Parmi les adultes, seuls les plus jeunes sont descendus vers le nouveau site, à une demi-journée de marche, mais ils continuent d'effectuer de fréquents allers-retours. Des essarts ont été établis en vallée mais d'autres également en altitude, près de l'ancien village, afin de garantir l'approvisionnement en riz. Tao Ploh résume la situation en me disant : « Maintenant, nous avons la tête en bas, mais notre ventre est toujours en haut. » De fait, il ne s'agit pas d'un déménagement « forcé » à proprement parler, mais d'une scission à l'intérieur des localités – recoupant souvent une différence d'âge – entre deux visions de l'avenir et du développement du village.

D'un côté, les plus jeunes sont les plus sensibles aux arguments de l'administration : ils rêvent d'une vie en vallée avec, au bout d'une difficile transition – ils le savent –, le développement de cultures commerciales, un accès aux soins et à l'eau. De l'autre, les plus anciens soulignent les mauvaises conditions de vie sur le nouveau site, les promesses non tenues des autorités par le passé. Ils insistent aussi sur le fait qu'un développement en altitude est possible, via l'élevage notamment, à condition d'avoir accès à une route. Ils ont raison sur le fond, tout le monde en convient, mais les plus jeunes, ou les plus pragmatiques, leur font remarquer qu'il est peu probable que la route parvienne jusqu'ici. Non que sa construction soit techniquement impossible, mais l'ensemble des autres villages voisins ayant déjà déménagé, Konkoud et Mokkoud, même en se réunissant sur un site d'altitude, ne pourront pas rassembler assez de main-d'œuvre, ni constituer un village suffisamment important pour justifier un investissement conséquent et durable de la part des autorités locales.

Pour autant, un déménagement ne semble pas non plus être en mesure de régler tous les problèmes à court terme. Le site choisi à l'origine ayant été partiellement inondé, les villageois se sont installés un peu plus en aval mais n'ont trouvé aucun espace plat suffisamment large pour accueillir toutes les maisons. Réparti sur deux petites collines, Mokkoud Maï surplombe la rivière d'une cinquantaine de mètres, ce qui a pour première conséquence de rendre la corvée d'eau aussi pénible que par le passé. Les essarts ont été établis sur des terres appartenant à Konkoud mais le territoire est désormais bien plus restreint que sur

l'ancien site, et tous savent que la terre viendra à manquer à moins d'un changement technique radical, dont on voit mal qui viendra l'introduire et avec quels résultats. Enfin, la route promise par le district n'est pour l'instant qu'un doux rêve. Elle sera construite avec la force de travail des villageois, en échange de livraisons de riz, mais elle devra traverser la rivière et, à moins d'un soutien technique pour la construction d'un vrai pont, elle ne sera donc praticable qu'en saison sèche et seulement par de petits véhicules.

Cette situation résume bien la façon dont ont été conçus et mis en œuvre les programmes de développement rural dans le Nord-Laos au cours des quinze dernières années. Au nom de la lutte contre l'agriculture sur brûlis et la pauvreté, on a déplacé un peu partout un nombre considérable de villages montagnards. Nombre d'entre eux ont connu à l'issue de leur déménagement des conditions de vie plus dures qu'auparavant, et se sont donc déplacés de nouveau, se dispersant même souvent en fonction de leurs réseaux de parenté et des opportunités du moment. Dans le même temps, la dépopulation des hautes terres a contribué à accélérer l'exode, même lorsque les autorités locales s'y opposaient, car le départ de leurs voisins rendait la plus vie difficile pour ceux vivant encore en altitude. Le gouvernement semble vouloir, au moins dans le district de Nalae, stopper ces mouvements migratoires, mais n'est-il pas trop tard ? Les villages encore sur site et ayant la chance d'être suffisamment peuplés vont sans doute pouvoir (enfin !) envisager un développement alternatif sans déménager. Mais dans le cas du *tasêng* Sakèn, la migration et la dispersion des familles ont déjà eu lieu en grande partie, et ceux qui restent ne peuvent ni continuer à vivre seuls en altitude, ni accepter de vivre en vallée dans des conditions plus dures qu'auparavant.

À Mokkoud, depuis la mort de leur père, Ta Tieng, Krang et Kring se préparent à partir vers Ban Sôpxim, un village dans le district de Namtha où vivent des membres de leur parentèle. À Mokkoud Mai, de nombreux jeunes viennent me dire qu'après la prochaine moisson, ils partiront vraisemblablement à Viengphoukha, car ils ont entendu dire qu'il y avait des terres de plaine libres là-bas et que l'administration avait besoin de bras pour créer un nouveau district. Il y a trois ans, les cinq localités qui composaient le village de Lava avaient fait de même (à l'exception de treize maisons). Nul cependant n'a eu l'occasion d'aller par lui-même se rendre compte des conditions de vie sur place, et cette perspective s'apparente davantage à une fuite qu'à une migration bien préparée. Restent les autres, les irréductibles comme Ta Deng qui

refuse de descendre, les fatalistes comme Ta Môm, déjà installé en bas mais trop vieux pour déménager de nouveau, ou les optimistes, comme Ta lhm, suffisamment confiant dans les autorités locales pour encourager tout le monde à rester sur le nouveau site et à s'y adapter coûte que coûte... quitte à rester encore quelques années la tête en bas et le ventre en haut.

Bibliographie

AJMER G., 1979 – Reconciling power with authority: an aspect of statecraft in traditional Laos. *Man*, vol. 14, nouvelle série : 734-749.

ARCHAIMBAULT C., 1972 – *La course des pirogues au Laos : un complexe culturel*. Zurich, Artibus Asiae, 126 p.

ARCHAIMBAULT C., 1973 – *Structures religieuses lao* (préface de Jacques Lemoine). Vientiane, Vithagna, 241 p.

AYMÉ G., 1930 – *Monographie du Ve territoire militaire*. Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 178 p.

BARTH F. (ed.), 1969 – *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Oslo, Universitetsforlaget, 152 p.

BATSON W., 1991 – « After the revolution: ethnic minorities and the new Lao state ». In Zasloff J. J., Unger L., eds. : *Laos: beyond the revolution*, New York, St Martin Press : 133-158.

BONNEMAISON J., 1996 – « Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ? ». In : *Chroniques du Sud*, 18, Paris, Orstom : 109-113.

BONTE P, IZARD M., 1991 – *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 755 p.

BOUCHERY P. 1988 – Les systèmes politiques Naga. *Journal Asiatique*, Société Asiatique-CNRS vol. 276 (3-4) : 285-334.

BOURDET Y., 1995 – « Le processus de transition laotien et ses résultats (1985-1994) ». In Vienne (de) M. S., Népote J., éd. : *Laos 1975-1995 : esquisse d'un premier bilan sur l'état économique*, Metz, Olizane, Les Cahiers de Péninsule n° 3 : 73-102.

BOUTÉ V., 2005 – *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord-Laos : ethnogénèse et dynamiques d'intégration*. Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études, 529 p.

- CAPLY M., 1966 – *Guérilla au Laos*. Paris, Presses de la Cité, 345 p.
- CHAZÉE L., 1993 – *Les pratiques d'essartage au Laos. Les systèmes actuels et leur avenir*. Document photocopié, Vientiane, 87 p.
- CHAZÉE L., 1998 – *Évolution des systèmes de production ruraux en République Démocratique Populaire du Laos 1975-1995*. Paris, L'Harmattan, coll. Recherches Asiatiques, 429 p.
- CHOLTIRA SATYAWADHNA, 1991 – *The dispossessed. An anthropological reconstruction of Lawa ethnohistory in the light of their relationship with the Tai*. Thèse de doctorat, Canberra, Australian National University, 484 p.
- CHOLTIRA SATYAWADHNA, 1997 – « Ethnic relationships in the history of Lanna: reconsidering the Lwa role in the Lanna scenario ». In : *Tai Culture*, vol. II, n° 2, Seacom Editions : 6-29.
- CHOUVY P.-A., MEISSONNIER J., 2002 – *Yaa Baa : Production, trafic et consommation de méthamphétamines en Asie du Sud-Est continentale*. Paris/Bangkok, L'Harmattan/Irasec, 311 p.
- COEDES G., 1962 – *Les peuples de la péninsule indochinoise*. Paris, Dunod, 227 p.
- COHEN P., 2000 – Resettlement, Opium and Labour Dependence: Akha-Tai Relations in Northern Laos. Blackwell Publishers, *Development and Changes*, 31 (1) : 179-200.
- CONDOMINAS G., 1982 [1957] – *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*. Flammarion, collection Champs, 433 p.
- CONDOMINAS G., 1962 – *Essai sur la société rurale lao de la région de Vientiane*. Vientiane, Comité de Coopération avec le Laos, état manuscrit janvier 1962, 137 p.
- CONDOMINAS G., 1965 – *L'exotique est quotidien*. Plon, coll. Terre Humaine, 555 p.
- CONDOMINAS G., 1980 – *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris, Flammarion, 539 p.
- CONDOMINAS G. (éd.), 1998 – *Formes extrêmes de dépendance : contribution à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*. Paris, EHESS, 582 p.
- COOPER R. G., 1978 – Poly-ethnic systems analysis: the relevance of Leach's Political Systems to the ethnography of Northern Thailand and Laos. *Journal of Sociology and Psychology*, 1 : 56-64.
- DAMRONG TAYANIN, 1994 – *Being Kammu*. New York, Cornell South East Asia Program, 130 p.
- DANG NGHIEM VAN , 1973 – The Khmu in Vietnam. *Vietnamese Studies*, 36 (2) : 62-140.
- DAVIS R., 1984 – *Müang metaphysics*. Pandora, Bangkok, 324 p.
- DE HEUSCH L., 1971 – *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*. Paris, Gallimard, 330 p.

- DELEUZE G., GUATTARI F., 1980 – *Mille plateaux*. Paris, Éditions de Minuit, 645 p.
- DEUVE J., 1984 – *Le royaume du Laos : histoire événementielle de l'indépendance à la guerre américaine*. Paris, EFEO, 387 p.
- DEYDIER H., 1954 – *Lokapala : Génies, Totems et Sorciers du Nord Laos*. Paris, Plon, 223 p.
- DHIDA SARAYA, 1999 – *(Sri) Dvaravati. The initial phase of Siam's history*. Bangkok, Muang Boran, 252 p.
- DODD W. C., 1923 – *The Tai Race: Elder Brother of the Chinese*. Cedar Rapids, The Torch Press.
- DORÉ AMPHAY, 1998 – « Aperçu sur l'esclavage au Laos (XIII^e-XX^e siècles) ». In Condominas G., éd. : *Formes extrêmes de dépendance : contribution à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*, Paris, EHESS : 483-498.
- DOURNES J., 1972 – *Coordonnées. Structures Jorai familiales et sociales*. Paris, Institut d'ethnologie, 323 p.
- DROUOT G., 1999 – Pouvoir et minorités ethniques au Laos : de la reconnaissance institutionnelle à la participation effective à l'exercice du pouvoir. *Moussons*, 99 : 53-74.
- DUCOURTIEUX O., LAFFORT J.-R., SACKLOKHAM SILINTHONE, 2004 – La réforme foncière au Laos. Une politique hasardeuse pour les paysans. *Tiers Monde*, XLV-177 : 207-229.
- DUFUMIER M., 1996 – Minorités ethniques et agriculture d'abattis-brûlis au Laos. *Cahiers des Sciences humaines*, 32 (1) : 195-208.
- DUMONT L., 1966 – *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard/Tel, 449 p.
- DUMONT L., 1975 – *La civilisation indienne et nous*. Paris, Armand Colin, 142 p.
- DUPERTUIS S., 1981 – Le calcul du calendrier laotien. *Péninsule*, 2 : 25-117.
- EVANS G.**, 1988 – *Agrarian change in communist Laos*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, Occasional Paper n° 85, 88 p.
- EVANS G., 1990 – *Lao peasant under socialism*. Yale University Press, 268 p.
- EVANS G., 1998 – *The politics of ritual and remembrance: Laos since 1975*. Honolulu, University of Hawai Press, 216 p.
- EVANS G., 2002 – « Immobile memories. Statues in Thailand and Laos ». In Tanabe Shigeharu et Keyes C. F. : *Cultural Crisis and social Memory*, London and New York, Routledge Curzon : 154-182.
- EVANS G. (ed.), 1999 – *Laos Culture and Society*. Chiang Mai, Silkworms Books, 313 p.
- ÉVRARD O., 1997 – « New villages of Luang Nam Tha province ». In Goudineau Y. (éd.) : *Resettlement and social characteristics of new villages: basic needs for resettled communities in the Lao PDR*, Vientiane, Unesco/Pnud/Orstom : 5-46.

ÉVRARD O., 1998 – L'intégration politique et culturelle des ethnies minoritaires au Nord-Laos : l'exemple des Phou Noï. Éditions Olizane, *Péninsule*, 37, nouvelle série : 23-43.

ÉVRARD O., 2002 – Politiques de sédentarisation et relations interethniques : les termes de la question foncière au Laos. Karthala, *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, 1 : 189-236.

ÉVRARD O., 2003 – Relations interethniques et solidarités intraethniques : sens et actualité des sous-groupes khmou au Nord-Laos. Éditions du Centre d'Anthropologie Sirindhorn-Bangkok, *Aséanie*, 11 : 39-72.

ÉVRARD O., 2006 – « Atténuation ou perpétuation des frontières interethniques ? Notes sur la taïisation des populations môn-khmer au Nord-Laos ». In Goudineau Y. et Lorillard M. (éd.) : *Nouvelles Recherches sur le Laos*, coll. Études thématiques, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 25 p. (sous presse).

ÉVRARD O., GOUDINEAU Y., 2004 – « Planned resettlements, unexpected migrations and cultural trauma ». Blackwell Publishers, *Development and Change*, 35 (5) : 937-962.

ÉVRARD O., GOUDINEAU Y., 2005 – « Ethnicité et développement au Laos ». In Gentil D. et Boumard P. (éd.) : *Le Laos doux et amer : vingt-cinq ans de pratiques d'une ONG*, Paris, Karthala/CCL : 37-55.

ÉVRARD O., MATHIEU P., 2004 – Allocation foncière et transformations des systèmes agraires des populations montagnardes au Laos. Rome, FAO, *Réforme Agraire, Colonisation et Coopératives Agricoles*, 2004/1 : 132-146.

ÉVRARD O., PHOLSENA VATTHANA, 2005 a – « De la révolution à l'après-socialisme : les temps de la construction nationale en RDP Lao ». In Gentil D. et Boumard P. (éd.) : *Le Laos doux et amer : vingt-cinq ans de pratiques d'une ONG*, Paris, Karthala/CCL : 15-36.

ÉVRARD O., PHOLSENA VATTHANA, 2005 b – « Brève histoire du Laos avant 1975 ». In Gentil D. et Boumard P. (éd.) : *Le Laos doux et amer : vingt-cinq ans de pratiques d'une ONG*, Paris, Karthala/CCL : 315-320.

FERLUS M., 1972 – « La cosmogonie selon la tradition khmou ». In Thomas J. et Bernot L. (éd.) : *Langues et Techniques, Nature et Société : approche linguistique*, Paris, Éditions Klincksieck, vol. 1 : 277-282.

FERLUS M., 1976 – « Un mythe khamou : l'origine des baguettes divinatoires ». In Coyaud M. (éd.) : *Documents du Lacito*, Paris, Selaï, vol. 1 : 24-31.

FERLUS M., 1979 – Le récit khamou de Chuang et ses implications historiques pour le Nord-Laos. *ASEMI*, X (2-3-4) : 327-365.

FERLUS M., 1980 – Le récit du clan drongo chez les Khamou. *ASEMI*, XI (1-4).

FERLUS M., 1996 – *Évolution vers le monosyllabisme de quelques langues de l'Asie du Sud-Est*. Société de Linguistique de Paris, séance du 23 novembre 1996, 6 p.

FITZGERALD C. P., 1972 – *The southern expansion of the Chinese people*. Bangkok, White Lotus, 224 p.

FORMOSO B., 1987 – Du corps humain à l'espace humanisé : système de référence et représentation de l'espace dans deux villages du nord-est de la Thaïlande. *Études Rurales*, 107-108 : 137-170.

FORMOSO B., 1996 – Les dieux du sol en Asie : de l'appropriation à l'inféodation. *Études Rurales*, 143-144 : 15-26.

FRIEDMAN J., 1975 – Dynamiques et transformations du système tribal. *L'Homme*, XV (1) : 63-98.

FRIEDMAN J., 1987 – Generalized exchange, theocracy and the opium trade. *Critique of Anthropology*, VII (1) : 15-31.

FRIEDMAN J., 1998 [1979] – *System, Structure and Contradiction: The Evolution of "Asiatic" Social Formations*. Copenhague, Nationalmuseet ; second edition Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 356 p.

GARNIER F., 1885 – *Voyage d'exploration en Indochine*. Paris, Hachette et C^e, 662 p.

GOUDINEAU Y. (éd.), 1997 – *Resettlement and social characteristics of new villages: basic needs for resettled communities in the Lao PDR*. Vientiane, Unesco/Pnud/Orstom, 2 vol., 392 p.

GOUDINEAU Y. (éd.), 2003 – *Laos and Ethnic Minority Cultures: promoting heritage*. Paris, Presses de l'Unesco, 295 p.

GOUDINEAU Y., 2000 a – Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indo-chinoise : considérations à partir du Laos. *Autrepart*, 14 : 17-31.

GOUDINEAU Y., 2000 b – Tambours de bronze et circumambulations cérémonielles. Notes à partir d'un rituel kantou. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 87 (2) : 553-578.

GOUDINEAU Y., 2000 c – « Sociétés austroasiatiques et monde bouddhique ». Séminaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, séance du 31 mai 2000.

GRANET M., 1999 [1934] – *La pensée chinoise*. Paris, Albin Michel, 568 p.

GUÉGAN E., 2002 – *Recomposition religieuse et enjeux identitaires à Ban samakkhisai, un village Khmu'U du Nord-Laos*. Mémoire de maîtrise, Paris-X, 156 p.

GUERIN M., HARDY A., NGUYEN VAN CHINH, STAN TAN BOON HWEE, 2003 – *Des montagnards aux minorités ethniques : quelle intégration nationale pour les habitants des hautes terres du Viêt Nam et du Cambodge ?* Paris-Bangkok, L'Harmattan/IRASEC, 354 p.

GUNN G. C., 1988 – *Political Struggles in Laos (1930-1945)*. Bangkok, Duang Kamol, 325 p.

GUNN G. C., 1989 – *Rebellion in Laos: Peasants and Politics in a Colonial Backwater*. Boulder, Colorado, Westview Press, 224 p.

HALPERN J., 1964 a – *Government, Politics and Social Structure in Laos, a study of tradition and innovation*. Yale University, SEA Studies, 184 p.

HALPERN J., 1964 b – *Economy and society of Laos: a brief survey*. Monograph Series n°5, Southeast Asia Studies, Yale University, New Haven, 180 p. (+ 45 p. annexes).

HARDY A., 2003 – *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*. Copenhagen-Honolulu, NIAS Press/Hawai'i University Press, 359 p.

HAUDRICOURT A. G., 1962 – Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme*, 2 (1) : 40-50.

HAUDRICOURT A. G., 1987 – *La technologie science humaine*. Paris, MSH, 343 p.

HIGHAM C., 2002 – *Early Cultures of Mainland Southeast Asia*. Bangkok, River Books, 375 p.

HOSHINO TATSUO, 1986 – *Pour une histoire médiévale du moyen Mékong*. Bangkok, Duang Kamol, 283 p.

HOWARD M. C., WATTANA WATTANAPHUM, 2001 – *The Palaung in Northern Thailand*. Chiang Mai, Silkworms Books, 114 p.

IZIKOWITZ K. G., 1951 – *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*. Göteborg, AMS Press, 375 p.

IZIKOWITZ K. G., 1969 – « Neighbors in Laos ». In Barth F., ed : *Ethnic groups and Boundaries: the social organization of culture difference*, Universitetsforlaget-George Allen and Unwin : 135-148.

IZIKOWITZ K. G., 1963 – Expansion. *Folk*, 5 : 173-185.

KAUFMAN H. K., 1963 – « Nationalism and the Problems of Refugee and Ethnic Minority Resettlement ». In : *Proceedings of the Ninth Pacific Science Congress (1957)*, vol. 3 : 170-174.

KEYES C. F., 1995 [1977] – *The golden peninsula*. Honolulu, University of Hawai Press, 370 p.

KING V.T., WILDER W. D., 2003 – *The Modern Anthropology of South-East Asia. An Introduction*. New York, Routledge and Curzon, 359 p.

KIRSCH T., 1973 – *Feasting and social oscillation: a working paper on religion and society in Upland Southeast Asia*. Cornell University, Department of Asian Studies, 49 p.

KUNSTADTER P., 1974 – Usage et tenure des terres chez les Lua'. *Études Rurales*, 53-54-55-56 : 449-466.

LACROZE L., 1994 – Monographie de deux provinces septentrionales du Laos : Phongsaly et Houa Khong. Metz, Olizane, *Les Cahiers de Péninsule*, 1, 134 p.

LEACH E. R., 1950 – Social science research in Sarawak: a report on the possibilities of a social economic survey of Sarawak. *Colonial Research Studies n°1*, London, His Majesty's Stationery Office.

LEACH E. R., 1961 – The frontiers of Burma. *Comparative Studies in society and history*, The Hague, vol. 3, n° 1 : 49-68.

LEACH E. R., 1972 – *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris, Maspéro, 399 p.

LEBAR F. M., 1965 – *The Khamu. Final report to National Research Council, Bangkok, 27 avril 1965*. Human Area Files, Yale University, 25 p.

LEBAR F. M., 1967 – Observations on the Movement of Khmu' into North Thailand. *Journal of the Siam Society*, 53 : 61-79.

LEBAR F. M., HICKEY G. C., MUSGRAVE J. K. (eds), 1964 – *Ethnic groups of Mainland South East Asia*. New Haven, Human Relations Area files Press, 288 p.

LECOUTEUX C., 1995 – *Démons et génies du terroir au Moyen Âge*. Paris, Imago, 218 p.

LEFÈVRE-PONTALIS P., 1902 – *Voyage dans le Haut-Laos et sur les frontières de Chine et de Birmanie* (Mission Pavie, tome V). Paris, Ernest Leroux, 326 p.

LEHMAN F. K., 1963 – *The structure of Chin Society: A tribal People of Burman adapted to a non-Western Civilization*. Urbana, The University of Illinois Press, Illinois Studies in Anthropology n° 3, 244 p.

LEHMAN F. K., 1967 – « Ethnic categories in Burma and the theory of social systems ». In Kunstadter P. (ed.): *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, vol. 1, Princeton, Princeton University Press : 93-124.

LEHMAN F. K., 1989 – « Internal inflationary pressures in the prestige economy of the feast of merit complex: the Chin and Kachin cases from upper Burma ». In Russel S. (ed.): *Ritual, Power and Economy: Upland-Lowland contrasts in mainland Southeast Asia*, Occasional Paper n° 14, Chicago, Center for Southeast Asian Studies.

LEMOINE J., 1972 – *Un village Hmong Vert du Haut Laos*. Paris, CNRS, 219 p.

LEMOINE J., 1978 – « Les ethnies non Han de la Chine ». In Poirier J. (éd.): *Ethnologie Régionale*, tome 2 : 731-995.

LEMOINE J. (éd.), 1997 – *Systèmes politiques des marches du monde chinois*. Metz, Études Orientales/Olizane, *Péninsule*, 35 (nouvelle série), 234 p.

LEONARD R., KINGKORN NARINTARAKUL NA AYUTTHAYA, 2005 – « Thailand's Land Titling Program: Securing Land for the Poor? ». In Cuasay P. et Vaddhanaphuti Chayan (eds): *Commonplaces and Comparisons: remaking eco-political spaces in Southeast Asia*, Chiang Mai, Regional Center for Social Science and Sustainable Development : 79-102.

LE ROY E., KARSENTY A., BERTRAND A., 1996 – *La sécurisation foncière en Afrique*. Paris, Karthala, 388 p.

LÉVI-STRAUSS C., 1967 [1949] – *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton/MSH, 2 vol., 591 p.

LÉVY P., 1944 – « Le sacrifice du buffle et la prédiction du temps à Vientiane ». In : *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme* (tome VI), Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient : 301-339 + annexes.

LEVY-WARD A., 1999 – Les centres de diffusion du riz cultivé. De l'Asie du Sud-Est à la Chine. *Études Rurales*, 151-152 : 167-178.

LINDELL K., 1984 – Kammu Totem Tales. *Asian Folklore Studies*, 43 : 3-13.

LINDELL K., SWANH J.-Ö., DAMRONG TAYANIN, 1976 – The Flood. Three Northern Kammu Versions of the Story of the Creation. *Acta Orientalia*, 37 : 183-200.

LINDELL K., SWANH J.-Ö., DAMRONG TAYANIN, 1977 – *Folktales from Kammu: A Kammu Story-Listener's Tales*. SIAS monograph series n° 33, Curzon Press, 112 p.

LINDELL K., SWANH J.-Ö., DAMRONG TAYANIN, 1980 – *Folktales from Kammu II: A Story-teller's tales*. SIAS monograph series n° 40, Curzon Press, 185 p.

LINDELL K., SWANH J.-Ö., DAMRONG TAYANIN, 1984 – *Folktales from Kammu III: Pearls of Kammu Literature*. SIAS monograph series n° 51, Curzon Press, 325 p.

LINDELL K., SWANH J.-Ö., DAMRONG TAYANIN, 1989 – *Folktales from Kammu IV: A Master Teller's Tales*. SIAS Monograph series n° 56, Curzon Press, 229 p.

LINDELL K., SWANH J.-Ö., DAMRONG TAYANIN, 1995 – *Folktales from Kammu V: A Young Story-Teller's Tales*. SIAS Monograph Series n° 66, Curzon Press, 122 p.

LINDELL K., SAMUELSSON R., DAMRONG TAYANIN, 1979 – Kinship and Marriage in Northern Kammu Villages: The Kinship Model. *Sociologus*, 29 (1) : 60-84.

LINDELL K., DAMRONG TAYANIN, SVANTESSON J. O., LUNDSTRÖM H., 1982 – *The Kammu Year: its lore, its music*. Lund, Scandinavian Institute of Asian Studies/Curzon Press, 191 p.

LINDELL K., DAMRONG TAYANIN, 1991 – *Hunting and fishing in a Kammu village*. Lund, Nordic Institute of Asian Studies/Curzon Press, 159 p.

LUNDSTROM H., DAMRONG TAYANIN, 1981 a – Kammu gongs and drums (1): the kettlegong, gongs and cymbals. *Asian Folklore Studies*, 40 (1) : 65-86.

LUNDSTROM H., DAMRONG TAYANIN, 1981 b – Kammu gongs and drums (2): the long wooden drum and other drums. *Asian Folklore Studies*, 40 (2) : 173-189.

LYTTLETON C., 2004 – Relative Pleasures: Drugs, Development and Modern Dependencies in the Golden Triangle. *Development and Change*, 35 (5) : 909-935.

MASPERO H., 1916 – De quelques interdits en relation avec les noms de famille chez les Tai-Noirs. *BEFEO*, XVI : 29-34.

MATRAS-TRoubETZKOY J., 1983 – *Un village en forêt : l'essartage chez les Brou du Cambodge*. Paris, Selaf, 429 p.

Mc COY A.W., 1989 [1972] – *The politics of heroin in South East Asia*. Singapour, Harper&Row, 472 p.

Mc KINNON J., VIENNE B., (éd.), 1989 – *Hill Tribes Today: Problems in Change*. Bangkok, White Lotus, 507 p.

MUS P., 1933 – L'Inde vue de l'Est: cultes indiens et indigènes au Champa. *BEFEO*, XXXIII : 367-410.

MUS P., 1946 – *Viêt-Nam : sociologie d'une guerre*. Paris, Le Seuil, 374 p.

MUS P., 1977 – *L'angle de l'Asie*. Paris, Hermann, 269 p.

NAGATA Y., 2000 – *Laos Village Information System Material (LAVIS)*. Media Center, Osaka City University, 90 p. (anglais, lao, japonais).

NAEPELS M., 1998 – *Histoires de terres kanakes*. Paris, Belin, 379 p.

NEEDHAM R., 1960 – Alliance and classification among the Lamet. *Sociologus*, X (2) : 97-118.

NUGENT D., 1982 – Closed systems and contradiction: the Kachin in and out of history. *Man*, 17 (nouvelle série) : 508-527.

PAPET J-F, 1997 – La notion de müang chez les Thai et les Lao. *Péninsule* (35) : 219-222.

PAVIE A., 1898 – *Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam* (Mission Pavie – Études diverses – tome II). Paris, Ernest Leroux, 453 p. + planches annexes.

PENTH H., 1994 – *A brief history of Lan Na*. Chiang Mai, Silkworm Books, 74 p.

PHOLSENA VATTHANA, 2001 – *Minorities and the Construction of a Nation in Post-Socialist Laos*. Phd thesis, University of Hull, 254 p.

PHOUMI VONGVICHIT, 1988 – *Le Laos et la lutte victorieuse du peuple lao contre le néo-colonialisme américain*. Vientiane, éditions du Néo Lao Hak Sat, 157 p.

PINGKAEW LAUNGARAMSRI, 2002 – *Redefining Nature. Karen Ecological Knowledge and the Challenge to the Modern Conservation Paradigm*. Earthworm Books, Chennai, 257 p.

PROSCHAN F., 1996 – « Who are the Khaa? » In: *Proceedings of the 6th International Conference on Thai Studies. Theme 4: Traditions and Changes at Local/Regional Levels*, Chiang Mai, Thailand.

PROSCHAN F., 1997 – We Are All Kmhmu, Just the Same: Ethnonyms, Ethnic Identities and Ethnic Groups. *American Ethnologist*, 34 (1) : 91-113.

PROSCHAN F., 2001 – People of the Gourd: Imagined Ethnicities in Highland Southeast Asia. *The Journal of Asian Studies*, 60 (4) : 999-1032.

- RAQUEZ A., 1902 – *Pages Laotiennes*. Hanoi, F.H. Schneider éditeur, 537 p.
- REINHORN M., 2001 [1970] – *Dictionnaire Laotien-Français*. Paris, Éditions You-Feng, 2 150 p.
- RHUM M. R., 1994 – *The Ancestral Lords. Gender, Descent and Spirits in a Northern Tai Village*. Northern Illinois University/Center for Southeast Asian Studies, 202 p.
- ROUX H., 1954 – Quelques minorités ethniques du Nord Indochine. *France-Asie* (92-93), Saigon, 419 p.
- SAHLINS M., 1972 – *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard, 409 p.
- SCOTT Sir J.G, HARDIMAN J. P., 1900 – *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*. Rangoon, Government Press.
- SMALLEY W., 1961 – *Outline of Khmu Structure*. American Oriental series, Essais, 2, American oriental society, New Haven (Conn.), 45 p.
- SMALLEY W., 1965 a – *Ethnographic notes on the Khamu*. Reproduced by U.S. AID Mission to Laos, 25 p.
- SMALLEY W., 1965 b – « Cian: Khmu' Culture Hero ». In : *Felicitations Volumes of Southeast Asian Studies*, vol. 1, Bangkok Siam Society : 41-54.
- SPRENGER G., 2004 – Encompassment and its discontents: Rmeet and lowland Lao relationships. In Baumann G., Gingrich A. (eds.): *Grammars of identity/alterity: a structural approach*, New York/Oxford, Berghahn, 23 p.
- SPRENGER G., 2005 – «The way of the buffabes : Trade and Sacrifice in Northern Laos», *Ethnology*, 44 (4) : 291-312.
- SPRENGER G., 2006 a – Political periphery, cosmological center: the reproduction of Rmeet socio-cosmic order and the Laos-Thailand border. In Horstmann A., Wadley R. (eds.): *Centering the margin: Agency and Narrative in Southeast Asian borderlands*, New York/Oxford, Berghahn : 65-92.
- SPRENGER G., 2006 b – Out of the Ashes. *Anthropology Today* 22 (4) : 9-13.
- STONE D., 1980 – Nationalism and the Lao resistance, a personal view. *Contemporary Southeast Asia*, vol. 2, n° 3 : 250-281.
- STUART-FOX M., (ed.), 1982 – *Contemporary Laos*. London, University of Queensland Press, 344 p.
- STUART-FOX M., 1986 – *Laos: Politics, Economics and Society*. London, Pinter Rienner, 220 p.
- STUART-FOX M., 1996 – *Buddhist kingdom, Marxist state: the making of modern Laos*. Bangkok, White Lotus, 295 p.
- STUART-FOX M., 1997 – *A History of Laos*. Singapore, Cambridge University Press, 253 p.

SUKSAVANG SIMANA, 1998 – *Khmhu' livelihood: Farming the Forest* (traduction en anglais par Elizabeth Preisig). Institute for Cultural Research, Ministry of Information and Culture, Vientiane, partie I en lao 74 p. ; partie II en khmu, 84 p.; partie III en anglais, 96 p. + cartes, glossaire et photo.

SUKSAVANG SIMANA, SOMSENG SAYAVONG, PREISIG E., 1994 – *Dictionnaire khmu'-lao-français-anglais*. Institut de Recherche sur la Culture, ministère de l'Information et de la Culture, Vientiane, 429 p. (lao/phonétique/script khmu/anglais/français).

SUWILAI PREMSRIRAT, 2002 a – *Thesaurus of Khmu dialects in Southeast Asia*. Institute of Languages and Culture for Rural Development, Mon-Khmer Studies-Mahidol University Special Publication, vol. 1, 548 p.

SUWILAI PREMSRIRAT, 2002 b – *Dictionary of Khmu in China*. Institute of Languages and Culture for Rural Development, Mon-Khmer Studies-Mahidol University Special Publication, vol. 2, 225 p.

SUWILAI PREMSRIRAT, 2002 c – *Dictionary of Khmu in Laos*. Institute of Languages and Culture for Rural Development, Mon-Khmer Studies-Mahidol University Special Publication, vol. 3, 282 p.

SUWILAI PREMSRIRAT, 2002 d – *Dictionary of Khmu in Vietnam*. Institute of Languages and Culture for Rural Development, Mon-Khmer Studies-Mahidol University Special Publication, vol. 4, 131 p.

SUWILAI PREMSRIRAT, 2002 e – *Dictionary of Khmu in Thailand*. Institute of Languages and Culture for Rural Development, Mon-Khmer Studies-Mahidol University Special Publication, vol. 5, 255 p.

SVANTESSON J. O., DAMRONG TAYANIN, LINDELL K., THONGPETH KINGSADA, SOMSENG SAYAVONG, 1994 – *Kammu English Dictionary*. Vientiane, 501 p. (lao/phonétique/anglais).

TAILLARD C., 1974 – Les berges de la Nam Ngum et du Mékong : systèmes économiques villageois et organisation de l'espace dans la plaine de Vientiane. *Études Rurales*, 53-54-55-56 : 119-168.

TAILLARD C., 1989 – *Le Laos : stratégies d'un État-tampon*. Montpellier, Reclus, coll. Territoires, 200 p.

TAILLARD C., 1992 – « Les régimes politiques passent... Les échelles d'organisation de l'espace demeurent. Essai sur l'héritage des systèmes politiques thai au Laos ». In Matras J. et Taillard C., éd. : *Habitations et Habitats d'Asie du Sud-Est continentale : pratiques et représentations de l'espace*, Paris, L'Harmattan, coll. Recherches Asiatiques : 305-342.

TAILLARD C., SISOUPHANTHONG BOUTHAVY, 2000 – *Atlas du Laos de la RDPL : les structures territoriales du développement économique et social*. Paris, CNRS/Liber Géo/La Documentation Française, Reclus coll. Dynamiques du Territoire, 160 p.

TAMBIAH STANLEY JEYARAJA, 1970 – *Buddhism and the spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge, Cambridge University Press, 388 p.

TAMBAIAH STANLEY JEYARAJA, 1976 – *World conqueror and world renouncer: a study of Buddhism and polity in Thailand against an historical argument*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 557 p.

TESTARD A., 1993 – *Des dons et des dieux*. Paris, Armand Colin, 142 p.

TONGCHAI WINICHAKUL, 1994 – *Siam mapped: a history of the geo-body of a nation*. Chiang Mai, Silkworm books, 228 p.

WYATT D., 1966 – *The Nan Chronicle*. Southeast Asia program n° 59, Department of Asian Studies of Cornell University, New York, Ithaca, 78 p.

WYATT D., 1984 – *Thailand: a short history*. New Haven and London, Yale University Press, 351 p.

ZAGO M., 1972 – *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*. Rome, Universita Gregoriana Editrice, 408 p.

ZASLOFF J., BROWN Mac ALISTER, (eds), 1975 – *Communism in Indochina: New Perspectives*. Lexington, Mass., Lexington Books.

ZHUSHENG WANG, 1997 – *Jingo. The Kachin of the Yunnan Plateau*. Program for Southeast Asian Studies, Tempe, Arizona State University, 360 p.

Documents officiels lao

Agricultural Census Office, février 2000 – *Lao Agricultural Census 1998/99: Highlights*, Vientiane, 61 p.

Comité au Plan et Centre National des Statistiques, 1993 – *Socio-economic development of the Northern provinces: plan till year 2000*, vol. 1, Luangphrabang, 31 p.

Comité au Plan et Centre National des Statistiques, 1995 – *1975-1995: basic statistics about the socio-economic development in the Lao P.D.R*, Vientiane, 172 p.

Comité au Plan et Centre National des Statistiques, 1997 – *Results from the population census*, Vientiane, 94 p.

Comité au Plan et Centre National des Statistiques, 2001 – *Basic Statistics of the Lao PDR year 2000*, Vientiane, 85 p.

Gouvernement de la RDP Lao, 1994 – *Socio-economic development strategies* (rapport préparé pour la Table ronde des donateurs à Genève en juin 1994). Vientiane, 50 p. + annexes.

Gouvernement de la RDP Lao, 1998 – *The Rural Development Programme 1998-2002: The Focal Site Strategy*, 72 p. + annexes.

Gouvernement de la RDP Lao, 1999 – *The Government's Strategic Vision for the Agricultural Sector*, 74 p.

Gouvernement de la RDP Lao, 2001 – *Action Programme for the Development of the Lao PDR 2001-2010*, 50 p.

Gouvernement de la RDP Lao, 2003 – *National Poverty Eradication Programme (NPEP)*. Eight Round Table Meeting, Vientiane, September 4-5 2003, 151 p. + annexes.

Ministère de la Justice, 1996 – *The Forestry Law*. Vientiane, 16 p.

Ministère des Transports et Télécommunications, 1997 – *Integrated Rural Accessibility Planning for Luang Nam Tha province* (IRAP : base de données pour l'ensemble des villages de la province). 5 vol. + un résumé par district et un résumé provincial.

Ministère de l'Agriculture et des Forêts, 2000 – *Manuel d'allocation foncière : vulgarisation, monitoring et évaluation*. MAF, Dept of Forestry, Unité de réduction de l'agriculture sur brûlis et de vulgarisation agricole (RSCEC) & NAFES, octobre 2000, 104 p. (en langue lao : *khongkan youd ti kan tang pa hèd hay lè chad san hasib khong ti ; phum khou meu mob din mob pa : kan souk you song seum lè tid tam kouad ka pa men fon*).

Ministère de l'Agriculture et des Forêts, 2003 – *Forestry Strategy 2020*, 65 p., 2nd draft.

Rapports

Asian Development Bank, 2001 – *Participatory Poverty Assessment in Lao PDR*. Manille, 108 p.

BAIRD I., SHOEMAKER B., 2005 – *Aiding or Abetting: Internal Resettlement and International Aid Agencies in the Lao PDR*. Probe International, 44 p. téléchargeable sur www.probeinternational.org

BOUTHONG BOUAHOM GK A., NILSSON S., VICTOR M., (eds.), 2005 – *Poverty reduction and shifting cultivation stabilisation in the uplands of Lao PDR : Technologies, approaches and methods for improving upland livelihoods*. Proceedings of a workshop held in Luang Prabang, Lao PDR, January 27-30, 2004, National Agriculture and Forestry Research Institute, Vientiane, 465 p.

CHAMBERLAIN J. R., PANH PHOMSOMBATH, 2003 – *Poverty Alleviation for All: potentials and options for the people in the uplands*. Embassy of Sweden, 1/09/2003, Vientiane, 75 p. + annexes.

CHAZÉE L., 1993 – *Les pratiques d'essartage au Laos et leur avenir*. Vientiane, Pnud, 67 p. + annexes.

COUDRAY J., 1998 – *Study of the production systems in Nahome focal site*. Vientiane, Pnud/Pnucd, 31 p. + annexes.

ÉVRARD O., 2004 a – *La réforme foncière au Laos : conception, mise en œuvre et impact social*. FAO, Livelihood Support Programme (LSP), Land Tenure Service, extensive summary in English, 57 p. + annexes. Téléchargeable sur <http://www.fao.org>

ÉVRARD O., 2004 b – (avec Dirk Van Gansberghe et Flemming Nichols) *Northern Sayabouri Rural Development Project, Interim Evaluation*. Investment Fund for Agricultural Development (FIDA), Office of Evaluation, Rome, mai 2004, 67 p. Téléchargeable sur <http://www.fida.org>

JOUANNEAU R., LAFFORT J.-R., 1994 – *Analyse-Diagnostic des Systèmes Agraires. Projet de Développement Rural de la Province de Phongsaly*. Comité de Coopération avec le Laos, Vientiane, 180 p. + annexes

2000 – Lao Village Information System (LAVIS) Material. Media Center, Osaka City University, 90 p. (en anglais, japonais et lao), téléchargeable sur <http://huali.media.osaka-cu.ac.jp/lavis/material/lavis-material.pdf>

Programme des Nations unies pour le Développement, 2001 – *National Human Development Report Lao PDR 2001: Advancing Rural Development*. Vientiane, 189 p.

ROMAGNY L., DAVIAU S., 2003 – *Synthesis of Reports on Resettlement in Long District, Luangnamtha province*. Vientiane, Action contre La Faim, 40 p.

ROMAGNY L., 2005 – « Resettlement: an alternative for upland development ? ». In Bouthong Bouahom et al. (eds.) : *Poverty reduction and shifting cultivation stabilisation in the uplands of Lao PDR: Technologies, approaches and methods for improving upland livelihoods*, Proceedings of a workshop held in Luang Prabang, Lao PDR, January 27-30, 2004, National Agriculture and Forestry Research Institute, Vientiane : 117-128.

STUREL S. (avec Sivan Thanasuk), 1998 – *Food Security Survey in Long and Nale Districts Luang Namtha Province*. Vientiane, Action Contre la Faim, 101 p.

ZIJLSTRA J., (ed.), 1996 – *Socio-economic profile of Oudomxay province*. Vientiane, Pnud-Lao PDR, 75 p. + annexes.

Articles de journaux

Vientiane Times n° 24 du 4/02/2005.

Vientiane Times, 25 octobre 2005.

Bangkok Post, 30 octobre 2005 : « Revising the Law of the Forest ».

Bangkok Post, 13 décembre 2005 : « Forest dwellers march into city after 35 gruelling days ».

Annexes

1. Les différents types d'agriculture sur brûlis au Laos

Les montagnards ne sont pas les seuls à défricher et à brûler chaque année une parcelle. Beaucoup de villageois installés sur les basses terres pratiquent également la culture sur brûlis comme préalable ou en complément de la riziculture inondée ou irriguée. Au Laos, les pratiques agraires possèdent en fait un caractère hybride qui rend relativement inopérante l'opposition effectuée couramment entre les riziculteurs des vallées, en majorité des Taï, et les essarteurs des montagnes appartenant à l'une des nombreuses « ethnies minoritaires » *sonpao soènoi*. À l'instar des agronomes qui ont travaillé dans cette région, on peut considérer qu'il existe en fait trois grands types de systèmes agraires basés sur la pratique de la défriche-brûlis :

1) Un système cyclique dans lequel chaque parcelle est cultivée une seule année, parfois, mais plus rarement, deux années de suite, puis laissée en jachère de 7 à 15 années consécutives en fonction du degré de pression foncière. Le riz est la culture principale dans ce type de système agraire mais les agriculteurs plantent également des potirons, des courgettes, des arachides, du coix, du maïs, des piments ou encore du coton. Le village est sédentaire, mais chaque famille construit une habitation temporaire sur la parcelle de l'année en cours afin de surveiller la croissance du riz et de protéger celui-ci contre les prédateurs. Ce type d'essartage est viable à long terme si les agriculteurs observent une alternance de 12 années de jachère pour une année de mise en culture ou de 15 années de jachère pour deux années de mise en culture. Dans le cas où les parcelles sont cultivées deux années de suite, le seuil de densité humaine au-delà duquel le système n'est plus viable se situe autour de 23 hab./km² (DUFUMIER, 1995 : 199). Au-delà de ce seuil, une partie de la communauté doit

alors partir et fonder un nouveau village. Lorsque cela est impossible, les agriculteurs sont obligés de raccourcir leurs cycles de jachère, certains cultivent une même parcelle deux années consécutivement : les rendements ont alors tendance à baisser, tandis que le temps consacré au désherbage augmente en raison de la prolifération des adventices herbeux (type *Imperata*).

2) Un système moins stable et situé généralement plus haut en altitude, dans lequel le riz est cultivé en association avec d'autres céréales (maïs, millet) et avec l'opium, souvent dans des essarts séparés. Ce type de système agraire se rencontre généralement au-dessus de 1000 mètres d'altitude, sur des sols relativement pauvres où le désherbage devient un problème dès la deuxième mise en culture, mais où le climat plus froid convient mieux à la culture de l'opium. Les fréquences de mise en culture conduisent généralement à un épuisement rapide des sols et, à terme, à un allongement du trajet effectué quotidiennement pour se rendre dans les essarts. Les communautés pratiquant ce type d'agriculture sont donc amenées à changer assez fréquemment l'emplacement de leurs villages ou bien à faire évoluer leurs techniques de mise en culture (utilisation de la traction animale). Dans le cas des communautés conservant les mêmes techniques, le déplacement ne s'effectue pas nécessairement en une seule fois ; une fraction de la population (en général les jeunes et les célibataires) part s'installer sur un nouveau site, puis accueille ensuite sur celui-ci les autres habitants une fois les potentialités agricoles de l'ancien emplacement complètement épuisées.

3) Un système où l'essart constitue un complément, ou un préalable, à la culture sédentaire dans les basses terres. Il est difficile de parler d'un système unique dans ce cas, car les conditions d'utilisation de l'essart varient énormément suivant le contexte local. En général, il s'agit de petits champs cultivés à proximité des rizières. Les agriculteurs y font pousser un peu de riz lorsque les rendements de leurs rizières sont trop faibles, quelques produits de complément (arachides, coton, potirons, parfois ananas) destinés soit à la consommation soit à la vente en fonction des possibilités du marché local. Les nombreux déplacements de montagnards vers les basses terres durant la dernière décennie tendent à limiter les possibilités de jachère sur ce type d'essart, nommé *hai khong ti* en lao, littéralement « essart sédentaire ». De plus en plus souvent, il constitue une première étape vers l'aménagement d'une rizière inondable *na* ou d'un jardin permanent *souan*. L'extension de ces systèmes mixtes s'effectue sur les piémonts, à proximité des principales plaines, aux dépens des friches arbustives ou des massifs forestiers anciens qui subsistent encore à basse altitude.

Cette classification correspond plus ou moins à celle adoptée par le gouvernement lao, qui distingue l'agriculture « cyclique » (1^{er} type), l'agriculture « itinérante » (second type) et l'agriculture sédentaire (englobant la riziculture inondée, ou irriguée, et la pratique ponctuelle du brûlis). Nécessairement réductrice, une telle typologie ne fait sens qu'à condition de rappeler qu'il existe des formes intermédiaires entre ces trois catégories. Certaines communautés pratiquent traditionnellement un essartage du deuxième type mais commencent aujourd'hui à aménager des rizières pluviales, parfois en terrasses, sans pour cela abandonner la culture du maïs ou de l'opium sur les hauteurs. La même

remarque est valable pour les systèmes d'essartage du premier type. Il ne s'agit donc pas de classer ces pratiques en catégories totalement séparées les unes des autres mais d'évaluer la part de chaque technique dans un système donné. En fait, une analyse basée sur les modes de vie paysans montre que la plupart des foyers du Laos s'appuient pour leur subsistance sur une multitude de techniques et d'activités agricoles ou non agricoles (chasse, cueillette, agriculture, jardinage, vannerie, élevage, tissage) soit pour leur propre consommation, soit à des fins commerciales (UNDP, 2001 : 74). Si toutes ces activités sont prises en compte pour définir les « systèmes » agraires, ceux-ci apparaissent rapidement bien plus nombreux. Le ministère de l'Agriculture et des Forêts du Laos, avec l'aide de la coopération suédoise, a par exemple récemment publié une classification en dix catégories, tandis que Laurent CHAZÉE (1998:186-189) a identifié de son côté 15 systèmes agraires différents au Laos.

2. Notes sur le calendrier traditionnel khmou

Le cycle lunaire constitue la base du décompte du temps dans le calendrier khmou. Les mois comptent vingt-huit jours et commencent avec la pleine lune. Néanmoins, un calendrier basé seulement sur les cycles lunaires ne pourrait servir de repère pour l'agriculture, dans la mesure où une année lunaire compte 10,8 jours de moins qu'une année solaire et que les saisons se décaleraient alors progressivement chaque année dans le calendrier, ne coïncidant parfaitement avec le calendrier lunaire qu'environ une fois tous les trente-trois ans. Pour cette raison, un mois intercalaire est donc rajouté tous les trois ans (après le 3^e, le 4^e ou le 5^e mois) pour rétablir l'équilibre avec le cycle naturel. Le calendrier khmou est donc basé en partie sur l'observation de la nature (cycles lunaires et cycles des saisons) et en partie sur des calculs mathématiques.

Les Khmou comptent et nomment les jours et les années à l'aide de deux séries de mots. La première série comprend dix termes (*kap, rap, rvai, meng, pek, kat, kot, ruang, tao, ka*), la seconde en compte douze (*tche, plao, nji; mo, si, se, snja, mot, sén, rao, sét, ke*).

Le cycle dénaire est utilisé à la fois dans les villages khmou et les villages tai de la région pour désigner les jours en ajoutant soit le préfixe *si* (khmou), soit le préfixe *meu* (lao). Il est connu de tous et forme la base d'une « semaine de dix jours ». Au sein de ce cycle, deux jours sont chômés. Les villages tai chôment les jours *kot* et les jours *ka* ; les premiers sont considérés comme les jours des esprits-villages (*phi ban*), les seconds comme ceux des génies-*müang* (*phi müang*). Les montagnards, eux, chôment les jours *rvai* et les jours *ka*. Damrong Tayanin, un Khmou originaire de la région travaillant aujourd'hui à l'université de Lünd en Suède les décrit respectivement comme « jour du village » et « jour de la région, de l'environnement extérieur » – ce qui semble très proche de la classification des Tai – tout en indiquant que ces valeurs associées à deux des

termes du cycle dénaire sont vraisemblablement étrangères au calendrier traditionnel (1994 : 64). En effet, si l'association des jours *rvai* avec les esprits-villages semble bien s'inscrire dans le cadre religieux des Khmou de la haute Nam Tha, celle des jours *ka* avec des esprits dont la « juridiction » s'étend au-delà du village lui semble par contre étrangère. Dans le village de Konkoud, les habitants chômaient non les jours *ka* mais les jours *kat* et ils les associaient avec le mythe du déluge.

Il semble que si l'administration laisse aux villageois le choix du jour correspondant au génie-village, elle a par contre toujours essayé d'imposer le choix du deuxième jour chômé, essentiellement pour des raisons économiques. À Nalae, le petit marché de Houeikaï, créé après 1975 à la différence de celui, mensuel et plus ancien, qui se tient à Ban Donethip, l'ancien Ban Mô, se tient les jours *ka*. Il est le principal lieu de rencontre pour les villageois montagnards et riverains, mais également pour les quelques marchands lao qui viennent en bateau revendre des biens de consommation courante achetés à la frontière thaïlandaise. L'administration intervient directement sur de tels marchés, en fixant le prix maximum de marchandises comme le riz par exemple, ou bien en y organisant l'approvisionnement en riz et en viande de certains de ses services, par exemple ceux de l'éducation ou de l'armée. Elle a donc tout intérêt à ce que les jours *ka* soient reconnus comme jours « chômés » par toutes les localités, notamment les localités montagnardes qui sont les plus grandes pourvoyeuses en riz.

Mais, ce faisant, l'association que font les Taï entre les jours *ka* et le génie-*müang* devient explicitement le modèle « officiel » et cette harmonisation relative du calendrier à des fins économiques s'apparente également à une politique d'intégration politique des villages montagnards sur la base du modèle territorial taï. L'harmonisation des calendriers a toujours constitué un enjeu important pour le pouvoir lao si l'on en juge par les mentions faites du passage du roi Fa Ngoum dans cette région juste après la fondation de la principauté de Luangphrabang. De retour d'une campagne victorieuse au Lan Na, Fa Ngoum s'arrête à Paktha lors de sa descente du Mékong et y rencontre les populations austroasiatiques de cette vallée qui lui demandent l'autorisation de le suivre. Fa Ngoum accepte mais, soucieux de faire surveiller cette région marquant la frontière avec le pays lü, il donne l'ordre à soixante familles de rester et leur adresse un discours dans lequel il leur demande de vivre en paix avec les Lao, de ne pas voler et de ne pas guerroyer pendant cinq jours du cycle dénaire, à savoir les jours *kap*, *hap* [*rap*], *rvai*, *meng* et *pek* (PAVIE, 1898 et HOSHINO, 1986 : 110-111).

Sur ce cycle de dix jours se superpose un cycle de soixante jours obtenu par la combinaison des mots de la première liste (A) avec ceux de la seconde (B) tels que les termes de la série dénaire soient employés cinq fois et ceux de la série duodénaire six fois : le premier terme de la liste A avec le premier de la liste B, le second terme de A avec le second de B...le premier de A avec le onzième de B, le second de A avec le douzième de B...jusqu'à la combinaison finale qui est le dixième terme de A avec le douzième de B. On obtient donc une liste de soixante termes : *kap-che*, *rap-plaô*, *rvai-nji*, *meng-maô*, *plek-si*,

kat-se, kot-snga, ruang-mot, tao-sen, ka-raô, kap-set, rap-ke, rvaï-tche, meng-plao, plek-nji, kat-mao, kot-si, ruang-se, tao-snga, ka-mot, kap-sén, rap-raô, rvaï-set, meng-ke, plek-che, kat-plao, kot-nji, ruang-mao, tao-si, ka-seu, kap-snga, rap-mot, rvaï-sén, meng-rao, plek-set, kat-ke, kot-che, ruang-plao tao-nji, ka-mao, kap-si, rap-seu, rvaï-snga, meng-mot, plek-sén, kat-rao, kot-sén, ruang-ke, tao-che, ka-plao, kap-nji, rap-mao, rvaï-si, meng-sén, plek-snga, kat-mot, kot-sén, ruang-rao, tao-sét, ka-ke. Si l'on dispose ceux-ci dans un tableau à double entrée, on obtient une figure en damier qui doit être lue en diagonale :

	tche	plao	nji	mao	Si	se	Snga	mot	sén	rao	sét	ke
Kap	Kap tche		Kap-nji		Kap-si		Kap-snga		Kap-sén		Kap-sét	
Rap		Rap-plao		Rap-mao		Rap-se		Rap-mot		Rap-rao		Rap-ke
Rvaï	Rvaï-tche		Rvaï-nji		Rvaï-si		Rvaï-snga		Rvaï-sén		Rvaï-set	
Meng		Meng-plao		Meng-mao		Meng-se		Meng-mot		Meng-rao		Meng-ke
Plek	Plek-tche		Plek-nji		Plek-si		Plek-snga		Plek-sén		Plek-sét	
Kat		Kat-plao		Kat mao		Kat-se		Kat-mot		Kat-rao		Kat-ke
Kot	Kot-tche		Kot-nji		Kot-si		Kot-snga		Kot-sén		Kot-sét	
Rang		Rang-plao		Rang-mao		Rang-se		Rang-mot		Rang-rao		Rang-ke
Tao	Tao-tche		Tao-nji		Tao-si		Tao-snga		Tao-sén		Tao-sét	
Ka		Ka-plao		Ka-mao		Ka-se		Ka-mot		Ka-rao		Ka-ke

On trouve un principe similaire dans les calendriers taï, souvent présentés sous la forme d'un diagramme. Les Lamet utilisent également un calendrier de ce type et le tiennent apparemment des Taï Youan (IZIKOWITZ, 1951 : 171). La combinaison de séries dénaires et duodénaires provient directement de la tradition chinoise, dans laquelle elle a servi depuis très longtemps à compter les jours, les mois et les années. Les signes dénaires y sont disposés en croix et qualifiés de « troncs célestes » tandis que les signes duodénaires, arrangés en cercle, sont qualifiés de « branches terrestres » (GRANET, 1999 : 131-133). Si les Khmou ont peut-être par le passé possédé un système de nombres semblable de par sa structure et sa sophistication à celui des Chinois, leur tradition orale en a aujourd'hui perdu la plus grande partie. Elle en a retenu cependant le principe essentiel, c'est-à-dire l'utilisation des nombres comme des emblèmes auxquels il est attribué un pouvoir descriptif. L'interprétation que fait Damrong Tayanin

(1994 : 62-63) des mots du cycle duodénaire montre qu'ils figurent concrètement des situations particulières et donnent des indications relatives à l'organisation des activités humaines, profanes ou sacrées. Le cycle de soixante jours est également utilisé chez les Khmou pour nommer les années (1995 était une année *rap-ke*, 1996 une année *rvay-ce*, etc.), d'où un « siècle » de soixante ans.

Au sein du cycle de soixante, certains jours peuvent posséder une importance particulière pour une maisonnée (des interdits peuvent être observés par exemple pour la commémoration du décès d'un proche, ou la naissance d'un enfant – 8^e, 30^e et 60^e jours après la naissance) ou pour une localité particulière. D'autres sont communs à l'ensemble des Khmou, quelle que soit leur localisation géographique. Ils forment deux cycles de quatre jours commémorant selon la tradition orale le décès et les funérailles d'un ancêtre mythique, Wang, fondateur d'une cité à l'emplacement de l'actuelle ville de Luangphrabang, dans un temps où les Lao n'occupaient pas encore cette région (TAYANIN, 1994 : 65). L'acte fondateur de cette cité fut la coupe d'un ficus géant qui empêchait la lumière de parvenir sur la terre, un mythe que l'on retrouve également dans la tradition orale lao. Wang commença à couper le ficus un jour *kot-nji* et l'arbre tomba un jour *ka-se*, c'est-à-dire trois jours plus tard. Cette période est appelée *wang nè*, « le petit Wang ». Durant cette période, aucun animal ne doit être sacrifié, aucun alcool préparé et aucun villageois ne doit utiliser du thé ou du tabac. Le dernier jour (*ka-se*), aucun animal ne doit être vendu à l'intérieur ou à l'extérieur du village. Wang fut enterré douze jours après sa mort, c'est-à-dire un jour *rap-se*. Les jours portant ce nom, ainsi que les trois jours qui les précèdent – *tao-nji*, *ka-mao* et *kaap-si* – forment le cycle du « grand Wang » *wang nam*.

3. Données démographiques sur le village de Konkoud et le district de Nalae

Tabl. A –
Liste et composition des maisons à Konkoud.

maison n°		clan : <i>klaang</i>	lignage E	
N°	Nom	Age	Parenté	Remarques
1	Ta Ouill	36		
2	/	36	femme 1	
3	/	15	filis 1&2	
4	/	11	filis 1&2	
5	/	9	filis 1&2	
6	/	5	filis 1&2	

maison n°II		clan : <i>klaang</i>		lignage D	
N°	Nom	Age	parenté	remarques	
1	/	48		veuve	
2	Ta Muang	25	filis 1		
3	/	25	filie 1		
4	/	20	filie 1		
5	Ta Lit	24	mari 4	clan <i>tava</i> (<i>vej toll</i> 3 ans)	
6	Tian	<1	enfant 4&5		

maison n°III		clan : <i>tava</i>		lignage C	
N°	Nom	Age	parenté	remarques	
1	Ya In	70		veuve	
2	Ta Seung	48	filis 1		
3	/	45	femme 2		
4	/	25	filie 2&3		
5	/	12	filie 2&3	partie à Nam Tha avec frère cadet de Ta Seung	
6	I Li	11	filie 2&3		
7	I Nji	9	filie 2&3		
8	I Kham	5	filie 2&3		
9	I Klork	2	filie 2&3		

maison n°IV		clan : <i>sim hóm</i>		lignage A	
N°	Nom	Age	parenté	remarques	
1	Ya Heu	70		veuve	
2	Ta Lou	52	filis 1		
3	/	50	femme 2		
4	/	18	filie 2&3		

maison n°V		clan : <i>sim hóm</i>		lignage B	
N°	Nom	Age	parenté	remarques	
1	Yapong	62	veuve		
2	Nang Dèn	20			
3	Nang Kham	18			

maison n°VI clan : <i>sim hôm</i> lignage F				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Ta Kham	45		
2	/	30	femme 1	
3	I Peung	8	fille 1&2	
4	Pakèo	7	fille 1&2	
5	Njiam	2	fille 1&2	
6	Kèo	6	fil 1&2	

maison n°VII clan : <i>klaang</i> lignage A				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Ta Mom	57		
2	/	55	femme 1	
3	Ta Seu	23	fil 1&2	
4	/	21	femme 3	

maison n°VIII clan : <i>klaang</i> lignage B				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	/	50		veuve
2	Ta Ping	17	fil 1	

maison n°IX clan : <i>klaang</i> lignage E				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	/	73		
2	Ta Gnat	55	fil 1	clan <i>tava (vetj koud)</i>
3	/	50	femme 2	clan <i>klaang</i>
4	Ta Beun	30	fil 2&3	
5	/	35	femme 4	clan <i>klaang</i>
6	/	10	fille 4&5	
7	/	8	fil 4&5	
8	/	6	fille 4&5	
9	/	5	fille 4&5	
10	/	3	fille 4&5	

maison n°X clan : <i>klaang</i> lignage E				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Tao Kouang	61		
2	Ya Phaï	61	femme 1	
3	Tao Pri	39	fil 1&2	
4	/	39	femme 3	
5	Tao Yim	19	fil 1&2	
6	Nang Tian	17	fil 2&3	
7	Tao Teun	8	fil 2&3	
8	Nang Tin	13	fil 2&3	
9	Nang Kien	12	fil 2&3	
10	Nang Loï	5	fil 2&3	
11	Nang Ring	3	fil 2&3	
12	Tao Pieng	<1	fil 2&3	

maison n°XI clan : <i>sim hóm</i> lignage F				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Tao Dèng	48		
2	Nang Long	48	femme 1	
3	Nang Teuang	22	fil 1&2	
4	Tao Soum	17	fil 1&2	
5	Nang Tiou	19	fil 1&2	
6	Tao Boun	10	fil 1&2	
7	Tao Teuam	6	fil 1&2	

maison n°XII clan : <i>klaang</i> lignage A				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Ta Tchoï	75 ?		
2	Ya Long	50	femme 1	
3	I Yan	22	fil 1&2	
4	You	29	mari 4	clan <i>klaang</i> (<i>vetj toll</i> 3 ans)
5	Madouan	18	fil 1&2	
6	Ting	18	femme 5	
7	I Kham	4	fil 4&3	
8	I Noi	2	fil 4&3	
9	/	<1	fil 6&5	

maison n°XIII clan : <i>klaang</i> lignage D				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Tao Kring	35		clan sim hòm (<i>vetj koud</i>)
2	Nang Si	40	femme 1	
3	Nang Mèn	18	filles 1	
4	Tao Puang	11	fil 1&2	

maison n°XIV clan : <i>sim hòm</i> lignage A				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Tao Khit	35		clan <i>klaang</i>
2	Nang Rang	35	femme 1	
3	Nang Teun	8	filles 1&2	
4	Tao Yôm	6	fil 1&2	
5	Nang Khit	4	filles 1&2	

maison n°XV clan : <i>klaang</i> lignage E				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Nang Hâk	30		père et mère décédés
2	Tao Yeum	21	frère 1	
3	I Kham	10	filles 1	
4	Nang Tieng	6	filles 1	

maison n°XVI clan : <i>klaang</i> lignage E				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Nang Sing	60		frère aîné XII 4
2	Tao Seup	35	fil 1	
3	Nang Khouène	35	femme 2	
4	Nang Bin	12	filles 2&3	
5	Tao Lak	10	fil 2&3	
6	Nang Sèm	7	filles 2&3	
7	Nang Kièm	4	filles 2&3	
8	Tao yèn	2	fil 2&3	

maison n°XVII clan : <i>klaang</i> lignage E				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Ya Ko	70		veuve
2	Nang Lèk	68	soeur 1	veuve
3	Tao Houang	30	fil 1	
4	Nang Vang	30	femme 3	clan <i>tava</i> , soeur de II 5
5	Tao Pouill	10	fil 3&4	clan <i>tava</i> , né dans maison II
6	Nang Péng	8	fil 3&4	
7	Nang Kém	6	fil 3&4	
8	Tao Pim	3	fil 3&4	

maison n°XVIII clan : <i>tava</i> maisonnée ayant quitté le village				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Tao Piou	30		habite avec II 5 puis XII 1
2	Nang Pi	28	femme 1	clan <i>sim hòm</i>
3	Nang Dim	10	fil 1&2	
4	Nang En	6	fil 1&2	
5	Tao Thong	3	fil 1&2	

maison n° XIX clan : <i>klaang</i> lignage D				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Nang Bin	60	mère 3	veuve
2	Tao Lin	35	mari 3	clan <i>sim hòm (vetj koud)</i>
3	Nang Leum	35	femme 2	
4	Tao Neuan	18	fil 2&3	
5	Nang Vi	14	fil 2&3	
6	Nang Pheuen	13	fil 2&3	
7	Tao Keum	8	fil 2&3	
8	Nang Kham	5	fil 2&3	
9	Tao Khang	2	fil 2&3	

maison n°XX clan : <i>klaang</i> lignage D				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Tao Koum	60		clan <i>sim hòm</i> ; veuve ; fille de XVII 1
2	Ya Lak	50	femme 1	
3	Nang Hak	35	femme fils1&2	
4	Nang Veujt	22	fille 1&2	
5	Tao Tim	18	filis 1&2	
6	Nang Hing	10	fille 1&2	
7	Nang Li	7	fille 3	
8	Nang Si	3	fille 3	

maison n°XXI clan : <i>sim hòm</i> lignage A				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Tao Kouan	60		clan <i>klaang</i> , fils de XVII 1 <i>vetj toll</i> (3 ans)
2	Ya Tching	50	femme 1	
3	Nang Veuil	25	fille 1&2	
4	Tao Lai	25	mari 3	
5	Tao Hè	1	filis 3&4	

maison n°XXII clan : <i>sim hòm</i> lignage B				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Ya Keun	60		veuve
2	Nang Long	30	fille 1	veuve
3	Tao Keut	25	filis 1	
4	Tao Loytchj	10	filis 2	
5	Tao Leuan	4	filis 2	

maison n°XXIII clan : <i>klaang</i> lignage D				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Ya Hon	50		veuve
2	Nang Lièn	32	femme 3	
3	Tao Sang	30	filis 1	
4	Nang Noï	25	fille 1	
5	Tao Meun	22	mari 4	
6	Tao Si	18	filis 1	
7	Nang Sin	5	fille 2&3	
8	Nang Vén	3	fille 2&3	
9	Nang Ving	2	fille 2&3	
10	Nang Yôm	2	filis 4&5	

maison n° XXIV clan : <i>tava</i> lignage C				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Tao Rot	60		veuf
2	Nang Veutj	25	fille 1	
3	Tao Kang	18	filis 1	
4	Nang Kin	16	fille 1	
5	Tao Mon	2	filis 2	

maison n° XXV clan : <i>sim hòm</i> lignage B				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Ya Kouï	70		veuve
2	Ya Lotj	60	soeur cadette 1 ; femme du frère de la mère de 3	veuve
3	Tao Bouan	18		

maison n° XXVI clan : <i>sim hòm</i> lignage A				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Nang Plao	60		
2	Nang Tchoy	25	fille 1	<i>l'kou</i> en 1995

maison n°XXVII clan : <i>sim hòm</i> lignage F				
N°	Nom	Age	parenté	remarques
1	Nang Ding	60	femme 2	un fils est parti vivre avec la soeur de sa mère dans la ville province.
2	Tao Kin	56		
3	Nang Yon	25	fille 1&2	
4	Nang Lo	18	fille 1&2	
5	Tao Tieng	12	fille 1&2	
6	Nang Kheum	8	fille 3	

Tabl. B – District de Nalae :
données démographiques et historiques
de l'enquête Irap.

Nom du village	population	nbre de maisons	composition ethnique	implantation
Vang Missai *	353	64	Tai-Lao (57%), Kouène, Khmou'	1978
Donessaï *	163	22	Khmou' 75%, Tai-Lao	1979
Na leng*	346	60	Khmou' 94%, Tai-Lao	1978
Khonechan*	389	70	Khmou' 84%, Tai-Lao	1978
Ome	362	52	Tai-Lao	>100 ans
Namhèng	344	51	Tai-Lao 80%, Khmou'	1986
Hatlôm	267	46	Tai-Lao	1941
Lao	291	48	Tai-Lao	>100 ans
Hatè	123	21	Tai-Lao	1959
Tongthone	358	60	Khmou'	1977
Phavi 1	151	30	Tai-Lao	>100 ans (?)
Lampè	94	16	Khmou'	>100 ans
Phavi 2	95	18	Khmou'	1979
Mokkam Pang	135	25	Khmou'	1992
Phoutin	123	25	Khmou'	1976
Hatè	153	32	Tai-Lao 84%, Khmou'	1978
Hatnalèng	184	37	Khmou, Samtao	1972
Kengkhan	97	18	Khmou'	1990
Hatloï	93	22	Khmou'	1973
Saloï	237	52	Khmou'	1984
Hato	144	24	Tai-Lao (50%), Khmou'	1974
Sanghat	98	20	Khmou'	1990
Moktchong	353	57	Khouène	1983
Hatchala	183	33	Khmou'+Samtao (76%), Tai-Lao	1978
Poulouang	181	33	Khouène	1994
Konlang	112	21	Khmou'	1990
Pouchaï 2	76	12	Khmou'	1982
Poussoung Pang	73	12	Khmou'	1991
Peung	354	51	Khmou'	>100 ans
Pangbok	238	42	Khmou'	>100 ans
Pouchaï 1	249	46	Khmou'	1977
Vèn	222	40	Khmou'	1975
Pahou	240	39	Khmou'	1979

Nom du village	population	nbre de maisons	composition ethnique	implantation
Poulan Pang	106	18	Kh mou'	1984
Poussoung 1	286	36	Kh mou'	>100 ans
Poulan 1	154	20	Kh mou'	1974
Pouhon	148	28	Kh mou'	1996
Konekoud	165	27	Kh mou'	>100 ans
Moktchong	40	7	Kh mou'	1986
Sakèn	251	40	Kh mou'	>100 ans
Lapoum	156	19	Kh mou'	>100 ans
Kanha	217	28	Kh mou'	>100 ans
Mokprat	284	51	Kh mou'	>100 ans
Mokkoud	226	31	Kh mou'	>100 ans
Moktchong 2 (Moktchak)	137	19	Kh mou'	1976
Mokloï 1	62	13	Kh mou'	>100 ans
Mokloï 2	99	18	Kh mou'	1989
Mokloïsato 3	70	13	Kh mou'	>100 ans
Lava 1	122	18	Kh mou'	>100 ans
Lava 2 (Namvè)	123	23	Kh mou'	>100 ans
Lava 3 (Phaïte)	96	13	Kh mou'	>100 ans
Lava 4 (Chômponne)	71	17	Kh mou'	>100 ans
Lava 5 (Chaï)	96	13	Kh mou'	>100 ans
Mokngom 1	170	31	Kh mou'	>100 ans
Mokngom 2	40	8	Kh mou'	1985
Moktchod	255	41	Kh mou'	>100 ans
Phoutone	517	84	Kh mou'	>100 ans
Tavan theung	97	19	Kh mou'	>100 ans
Tavan pang	60	9	Kh mou'	1929
Sanghèn	338	55	Kh mou'	>100 ans
Poulom theung	67	11	Kh mou'	>100 ans
Poulom pang	104	19	Kh mou'	1990
Phouheun	373	67	Kh mou'	>100 ans
Phoukhô	124	20	Kh mou'	>100 ans
Hatdaô	121	29	Kh mou'	1988

Nom du village	population	nbre de maisons	composition ethnique	implantation
Namling 1	106	24	Lamet	1982
Talang	246	54	Lamet	>100 ans
Chômsi 1	286	51	Lamet	1923
Lahang	284	52	Lamet	>100 ans
Kanje	374	64	Lamet	1911
Takeung	310	57	Lamet	>100 ans
Chômsi 2	27	7	Lamet	1995
Namling 2 (Houeikène)	36	8	Tai-Lao (68%), Lamet	1966
Ban Donethip	186	31	Tai-Lao (60%), Lamet	1975
Ngouan	265	44	Tai-Lao	>100 ans
Sakran**	73	13	Khmou	>100 ans
Saluang 3	144	27	Khmou'	1985
Saluang 2	47	12	Khmou'	>100 ans
Saluang 1	264	54	Khmou'	>100 ans
Sakoup theung	71	19	Khmou'	1922
Sakoup loum	68	13	Khmou'	1971
Sakoup kang	109	23	Khmou'	1963
Mongkho 2	93	24	Khmou'	1986
Mongkho 1	82	18	Khmou'	>100 ans
Kanungpèt 2	30	6	Khmou'	>100 ans
Mongsouan	378	75	Khmou'	>100 ans
Kanungpèt 1	49	10	Khmou'	>100 ans
Taloï njaï**	293	57	Khmou'	1926
Taloï kang**	323	65	Khmou'	1926
Taloï noi***	294	64	Khmou'	1939
Saphim	228	41	Khmou'	>100 ans
Takou noi	69	12	Khmou'	1989
Takou njaï	297	51	Khmou'	1936
Kanuang**	379	84	Khmou'	>100 ans
Nalè	280	49	Tai-Lao	>100 ans
Khonkham	295	56	Tai-Lao	>100 ans
Puan 2	124	24	Tai-Lao	>100 ans

Nom du village	population	nbre de maisons	composition ethnique	implantation
Moktou	105	19	Kh mou	>100 ans
Peuan 1	315	75	Tai-Lao	>100 ans
Phouhong 2	279	46	Kh mou'	>100 ans
Phouhong 1	282	46	Kh mou'	>100 ans
Chomekèô 1**	189	42	Kh mou'	>100 ans
Chomkèô 2**	55	14	Kh mou'	>100 ans
Chomkèô 3**	39	9	Kh mou'	1981
Phoukhang 2 (Phousenglè)	133	25	Kh mou'	>100 ans
Phoukhang 1	151	29	Kh mou'	>100 ans
Tongkatang	244	49	Kh mou'	>100 ans
Houeïkaï	52	10	Tai-Lao	1967
Nongkham (Nong)	139	29	Tai-Lao	>100 ans
Tonglahang	200	37	Tai-Lao ?	>100 ans
Vat	207	36	Tai-Lao	>100 ans
Mokkamtuan	146	29	Kh mou'	>100 ans

* villages inclus au sein du chef-lieu de district samnakmüang

** villages qui n'ont pas pu être localisés sur la carte

? information contradictoire par rapport à nos propres données

note : L'attribution de numéros concerne les villages constitués de plusieurs localités différentes.

Lorsqu'il est connu, le nom donné à ces localités par leurs habitants est porté sur la carte et indiqué ici en italique et entre parenthèses.

Tabl. C –
District de Nalae : données
démographiques 2003 fournies par
l'administration du district.

Noms	Maisons	Total	Femme
Chomsy	37	190	92
Donekhèn	17	93	53
Donesai	41	233	121
Donethip	38	219	125
Fangbok	37	271	125
Haadla	36	227	120
Haadlo	29	196	94

Noms	Maisons	Total	Femme
Haadloï	21	117	65
Haadyang	35	203	114
Hadchom	23	151	69
Haddao	51	280	131
Hadlom	46	255	174
Hadnalèng	44	271	118
Hadtè	43	192	97
Hadtè	30	163	79
Hadto	29	196	94
Houeï kheuang	62	226	127
Houn	24	128	66
Kanha	27	211	114
Kanung	87	502	365
Kayè	66	289	149
Konechan	97	578	293
Konekham	63	317	159
Konelang	22	184	104
Lahang	58	347	167
Lao	51	292	174
Lapoum	18	193	91
Lava	40	230	111
Loongmoune chomkèo	62	364	188
Loongmoune singsaï	49	408	246
Mokchong	67	348	226
Mokchong + Mokchak	27	210	110
Mokchri	26	149	84
Mokkoud	29	232	121
Mokplaad (Mokplatch)	54	354	168
Mongkho	36	186	103
Nalè	53	291	162
Nalèèng	68	427	220
Namhèng	45	279	139
Ngouan	44	268	136
Nokchod	52	298	144
Nongkham	29	180	87
Om	62	416	190
Phahou	41	266	145

Noms	Maisons	Total	Femme
Phavi	30	175	96
Pheuen	74	338	182
Pheung	56	451	115 ?
Phou Hroor	28	168	106
Phouheun	65	401	225
Phouhong	53	275	132
Phoukhang	57	186	89
Phoulom	37	209	109
Phoulouang	36	217	110
Phousèè	54	312	151
Phousoung	28	151	61
Phoutaang	54	371	186
Phouthoone	93	500	295
Phoutine	22	165	74
Phouvièng	17	94	43
Pièèd	31	211	100
Sakap	45	191	95
Sakèn	30	208	103
Saloï	55	341	187
Saluang paang	45	325	172
Sangak	41	202	101
Sangthèèn	57	402	216
Saphim	46	255	138
Takheung	59	414	208
Talang	56	220	143
Talouï kaang	68	175	93
Talouï niaï	59	289	163
Talouï noi	63	222	110
Tavan	33	192	105
Thalouang	58	340	190
Thonthone	66	426	224
Tonglahang	26	186	93
Vad	47	229	113
Vangmisaiï	84	525	237
Vèèn	44	233	152
79 villages	3633	21029	10862

4. Les influences chinoises et thaïlandaises dans le Nord-Laos (1990-2005) : bref aperçu

À Oudomxay, l'immigration chinoise a fort augmenté dans la première moitié des années 1990 puis s'est stabilisée. Plusieurs hôtels ont été construits à ce moment-là. À Luangnamtha, 1995 semble avoir été une année de forte immigration chinoise, avec les mêmes conséquences. Il ne s'agit pas toujours de gens qui vont résider en permanence au Laos, mais aussi de transfrontaliers effectuant des allers-retours. Ils sont parfois comptés comme touristes dans les statistiques officielles. À Luangnamtha en 2001, les « touristes frontaliers » (i.e chinois, car les Occidentaux sont comptés à part) représentaient 28 942 personnes, soit 85 % des « touristes » recensés dans l'année dans la province (bureau du tourisme de Luangnamtha, 2001). Il s'agit d'une migration importante en volume mais qui reste cependant relativement contenue, ou circonscrite géographiquement dans certains quartiers des préfectures, avec développement de structures d'accueil spécifiques. Par contre, on peut parler d'une influence directe de l'économie chinoise dans les provinces du Nord, notamment en ce qui concerne tous les aspects du développement agricole (développement de cultures de rente à destination du marché chinois, récolte de produits médicinaux plus ou moins licites, engrais, engins agricoles, etc.) et parfois également des infrastructures (routes, petits barrages).

L'influence économique thaïlandaise quant à elle est prédominante dans les villes principales, le long du Mékong et dans le sud du pays. Le baht a la préférence des commerçants lao par rapport au kip et au yuan (bien que celui-ci soit quand même utilisé sur les marchés d'Oudomxay et de Luangnamtha). Dans certains districts frontaliers comme ceux de Xienghone et de Ngen, dans la province de Xayabury, l'influence thaïlandaise est très sensible. De petits marchés, notamment textiles, attirent les commerçants thaïlandais, tandis que l'équipement agricole est presque entièrement acheté en Thaïlande. Ces districts ont par ailleurs reçu l'électricité via la Thaïlande au cours des dernières années. Une proportion importante de jeunes hommes partent plusieurs semaines, voir plusieurs mois, pour travailler en Thaïlande, souvent sur des chantiers, puis rentrent au pays. Le responsable du district de Xienghone estimait cette proportion à deux tiers des jeunes hommes (entre 18 et 25 ans) en avril 2004.

5. Article du *Vientiane Times* n° 24 du 4 février 2005

Moving people down the mountain, par Somsack Pongkhao

"Ethnic people would only have a better life if they moved from the highlands to resettlement areas", said Lao Front for National Construction Vice President Tong Yeu Tho yesterday.

Addressing a consultative workshop on ethnic groups and development, he claimed that ethnic groups living in the mountains did not have enough rice to eat because of the natural limits on arable land, but that when they moved to plains, they had a better life.

"I don't fear that there will be any impact from the move", he said. "We have a socio-economic development plan and urge them to come to the lowlands where life is easier. They will be able to grow and produce not only for self-sufficiency, but also for the market".

Around 200 Government staff discussed the ethnic group resettlement from the hills to the plains, the difficulties and solutions.

Tong Yeu Tho said that there would be no impact on traditional culture and no distress, because when they live in the plains, they will also have every right to speak their own language and wear their own style of clothing. While it was true that in mountain areas, they wear thick clothing against the cold weather, in the plains they will be able to wear clothing similar to the Lao Loum people.

"They can wear their costumes for important ceremonies like New Year, so it will not adversely impact on their culture" he said. "However, after moving to the resettlement areas, they will engage with a new society, more civilised and modern; there will be something lost and something gained."

He explained that what may be most changed would be language, because younger ethnic people would have more opportunity to go to schools and learn the official Lao language. Education will develop in their new area and this will absolutely affect their language. But there will be research into how they can maintain their own songs and other traditions.

The difficulty, said Tong Yeu Tho, is that in some areas, agreement has been reached about moving villagers to new areas, but authorities in those new areas are not doing enough to arrange farmland for them. Sometimes the new arrivals and the established residents do not talk before the move, which causes problems because the residents own land which they do not want to share with the newcomers.

"Almost every province faces this issue" he said. "We have been to give advice before the move. We have advised them to have clear plans on how many hectares to share with new village members, as we are trying to do everything we can to reduce poverty in Laos."

He urged older villagers to share land with newcomers from the hills. "If you are rich, but your villagers are poor, will you be happy?" asked Tong Yeu Tho. "The move will eradicate old and out-of-date culture such as when villagers are sick and turn to the spirits; now they will turn to hospitals."

A participant asked if there would be any problems with different minorities living in the same village. Mr. Khammoune Viphongxay, representative from the Prime Minister's Office, responded that there has never been any such problem. On the contrary, all community members loved each other and lived in peace.

The Government policy of moving ethnic people from the hills to the lowlands to stop shifting cultivation while offering permanent land for agriculture was aimed at poverty reduction. In centralised communities, it would be easier to provide

schools, hospitals and other facilities to improve living conditions. Officials said that many people wanted to move to areas with easy road access so they could take goods to market and run businesses.

6. Le conflit international et civil au Laos entre 1945 et 1975

La défaite de la France infligée par l'Allemagne nazie en juin 1940 et le déclenchement de la Seconde guerre mondiale en Europe et en Asie marquent un tournant décisif dans l'histoire coloniale française. Le Japon, allié de l'Allemagne, va rapidement prendre le contrôle du territoire de l'Indochine française, qui reste cependant administrée par le gouvernement de Vichy jusqu'en 1945. Le 9 mars de cette année, les Japonais réduisent à néant l'administration coloniale française et poussent les leaders cambodgiens, lao et vietnamiens à déclarer leur indépendance sous leur patronage. Le Laos le fait le 8 avril 1945. Le Prince Phetsarath, neveu du roi, prend les fonctions de Premier ministre. Il établit un gouvernement provisoire à Vientiane, et crée, le 8 août 1945, le comité Lao Issara (« Laos libre »), l'embryon du futur gouvernement. Deux de ses demi-frères, les princes Souvanna Phouma et Souphanouvong, et d'autres membres de la haute bourgeoisie et de l'aristocratie lao rejoignent ce nouveau groupe. Mais le retour des troupes françaises, après la capitulation japonaise en août 1945, met un arrêt brutal aux efforts indépendantistes lao. En mars 1946, à Thakhek, au centre du Laos, les forces du Lao Issara sont défaites par l'armée française, et ses leaders s'enfuient vers la Thaïlande. Deux mois plus tard, le Laos devient une monarchie constitutionnelle au sein de l'Union française.

Une scission apparaît progressivement au sein des membres du Lao Issara réfugiés à Bangkok. Ses leaders ont alors des conceptions très divergentes sur l'avenir politique du Laos : le prince Phetsarath prône la stricte neutralité vis-à-vis de la France et du Viêt-Nam ; cette politique sans concession le conduit à dix années d'exil en Thaïlande. Souvanna Phouma choisit, par contre, la coopération avec la France – la seule alternative à ses yeux contre la menace communiste – et, avec ses partisans, retourne à Vientiane lorsque le gouvernement en exil du Lao Issara s'auto-dissout en octobre 1949. Souphanouvong prend le chemin inverse : il s'engage aux côtés du Vietnam du Nord communiste. Le 13 août 1950, un gouvernement de résistance, plus tard communément connu sous le nom de « Pathet Lao » (« Nation lao »), est formé à Tuyen Quang, au nord du Viêt Nam, avec Souphanouvong à sa tête, et un programme politique en douze points est adopté. À partir de cette date, l'action militaire du « Front du Laos Libre » (qui deviendra le Néo Lao Hak Sat (NLHS), le « Front patriotique lao », en 1955) se double d'une politique très efficace de diffusion de l'idéologie marxiste-léniniste au sein des populations montagnardes.

Entre 1954 et 1956, on pouvait encore croire au respect de la neutralité internationale du Laos. Les accords de Genève conclus en juillet 1954 (deux mois après la défaite française à Diên Biên Phu, le 7 mai) stipulent la réintégration

des forces du Pathet Lao dans le système politique du pays. Ils aboutissent aux Accords de Vientiane en juin 1956 entre le Neo Lao Hak Sat et le Gouvernement Royal lao et à la création du premier gouvernement de coalition dirigé par Souvanna Phouma en novembre 1956. Ce gouvernement ne dure guère plus d'une année. À la suite du succès du NLHS en mai 1958 aux élections législatives, le gouvernement américain suspend son aide financière dont le pays dépend très largement, et force de ce fait Souvanna Phouma à la démission. S'ensuit alors une longue période d'instabilité marquée par une succession de coups d'État, d'élections truquées et par une aggravation continue de la situation militaire sur le terrain.

Dans les années 1960, l'escalade de la guerre au Viêt Nam rendra vaine toute tentative de tenir le Laos à l'écart du champ de bataille de la guerre froide. À partir de 1964, les États-Unis soutiennent militairement le régime du Sud-Viêt Nam, ce qui signifie, entre autres, la nécessité de neutraliser le Nord-Viêt Nam et de lutter contre l'infiltration communiste au sud à travers les frontières poreuses du centre et du sud du Laos. En 1973, après plusieurs années de bombardements violents un peu partout au nord et à l'est du pays, la volonté de désengagement des États-Unis du Viêt-Nam en particulier et de l'Asie du Sud-Est en général permet la signature des Accords de Paris en janvier avec le Vietnam et un mois plus tard, à Vientiane, le 21 février 1973, des Accords de Vientiane sur la restauration de la paix et la réconciliation au Laos. Un nouveau gouvernement de coalition est formé le 5 avril 1974. Les forces du Pathet Lao contrôlent à cette date environ les quatre cinquième du territoire, y compris l'ensemble des zones montagneuses, et 40 % de la population, tandis que les forces de Vientiane contrôlent les grandes villes du Sud et les berges du Mékong. L'entrée de Khmers rouges dans Phnom Penh et la prise de Saïgon par les troupes nord-vietnamiennes, respectivement le 17 et 30 avril 1975, précipitent la fin du régime. Le roi Savang Vatthana abdique le 29 novembre 1975. Le 2 décembre, la monarchie est officiellement abolie et la République Démocratique Populaire Lao est créée. Le 5 sont formés une Assemblée Nationale Constituante, présidée par le Prince Souphanouvong ainsi qu'un gouvernement provisoire, avec à sa tête Kaysone Phomvihane.

Extrait de « Brève histoire du Laos avant 1975 », Olivier ÉVRARD et Vatthana PHOLSENA (2005 : 315-320).

7. District de Nalae : recensement de la population en 2005

Depuis 1996, le nombre de « villages » est officiellement passé de 114 (cf. tableau 7) à 79. Dans le même temps, la population a augmenté de 1 300 personnes, soit un peu plus de 0,6 % par an, un taux d'accroissement nettement inférieur à la moyenne nationale, essentiellement en raison des nombreuses migrations vers les autres districts de la province.

Les localités continuent de se déplacer, mais les autorités locales veulent désormais arrêter les déplacements et fixer définitivement les villages. Le nombre de villages passera bientôt officiellement de 79 à 75 : Hadnalèng sera compté avec Hadtè ; Nongkham avec Houeytong, Lava avec Mokloï (pour former un nouveau village du nom de Hòmchaleun), et Mongkho avec Donehèn. Seuls seize villages sont encore installés en altitude, mais la moitié seulement (notamment les villages lamet) occupe un site ancien et, parmi eux, deux devraient déménager prochainement (Konkoud et Mokkaud).

La fusion (réelle ou administrative) des localités est responsable de l'évolution de la toponymie, mais celle-ci est également liée à l'absence de véritable règle de transcription des noms et à la « laoïsation » souvent aléatoire de certains toponymes khmou. Par ailleurs, certains villages omis de la liste donnée en 2003 (voir tableau 8) réapparaissent dans celle-ci (c'est le cas de Konkoud, de Takou et de Tongkatang notamment), rendant difficile l'analyse comparée sur le long terme.

Par ailleurs, la composition ethnique des villages évolue très peu. Tous les nouveaux villages en bord de rivière, à l'exception de Nongkham (l'ancien Houeïkai), sont soit khmou, soit lamet. Seuls sept villages sont considérés comme « mixtes », dont les cinq villages formant le centre administratif : Donesai, Vangmisai, Nalèng, Khonechan et Hadchone. Namhèng, dont les habitants sont presque tous d'origine khmou, est désormais considéré comme un village lü, depuis qu'une pagode y a été construite.

Village	Maisons	Population	Femmes
Chomsy	33	212	107
Donehèn	21	143	69
Donesai	38	225	127
Donethip	66	352	194
Fangbok	32	201	102
Hadchala	38	224	102
Hadchone	37	232	109
Haddao	47	258	135
Hadloï	43	202	95
Hadlôm	51	279	135
Hadnalèng	46	267	133
Hadtè	32	176	92
Hadtè	32	212	197
Hadto	34	199	102

Village	Maisons	Population	Femmes
Houeïkheuang	38	250	129
Houeïlao (ex-Phouheun)	31	200	100
Houeïtong	17	102	60
Houn	23	123	65
Kanha	24	218	112
Kanung	10	67	40
Kayè	53	324	188
Konechan	120	724	364
Konekham	62	316	157
Konelang	27	190	97
Konkoud	20	128	68
Lahang	67	355	181
Lao	53	314	164
Lava	13	115	57
Longmoun Chomkèò	75	412	207
Longmoun Singsaï	70	456	260
Mokchod	38	220	124
Mokkoud	35	260	130
Mokloï (= futur Hòmchaleun)	74	446	230
Mokphad	58	363	194
Mokyom	34	204	119
Mongkho	36	179	98
Nalè	51	293	153
Nalèng	83	542	277
Namhèng	48	282	138
Namling	39	199	106
Ngouan	48	257	127
Nongkham (ex-Houeïkai)	32	169	85
Nongpasèd	40	261	142
Om	65	398	190
Phahou	42	288	159
Phavi	33	174	96
Pheung	64	455	227

Village	Maisons	Population	Femmes
Phouchalè	58	355	180
Phouhône	31	178	95
Phouhonghadhap	58	345	94
Phoukhang + Koub	64	334	167
Phoulom	85	475	262
Phoulouang	73	450	228
Phoulouang	49	245	129
Phoutang	59	446	230
Phoutine	23	160	87
Phoutône	68	399	216
Phouvieng	20	105	48
Phuen	78	336	183
Sakab	24	123	58
Sakèn	31	212	104
Saloï	59	380	209
Saluang	70	361	198
Sanghak	42	210	112
Sanghèn	65	440	238
Saphim	47	266	141
Takheung	54	328	171
Takou	54	345	180
Talang	68	342	183
Talouï Noï	22	114	61
Talouï Yaï	71	361	199
Tavan	33	229	122
Thalouang	65	367	206
Tongkatang	42	228	128
Tongthone	74	446	229
Vad	37	216	114
Vangmisaiï	89	488	237
Vèn	49	337	176
79 villages	3 735	22 087	11 528

Glossaire

Les termes sont donnés d'abord dans la transcription simplifiée utilisée dans le texte, puis dans une transcription plus précise. Pour les termes lao, j'ai utilisé l'alphabet lao. Dans le cas du khmou par contre, qui est une langue de tradition orale, j'ai utilisé un système inspiré de l'alphabet international (entre crochets). Il s'agit cependant seulement d'une tentative car, n'étant pas linguiste moi-même, je n'ai pas été en mesure de transcrire avec précision la prononciation de chaque mot. J'ai rencontré notamment certains problèmes liés aux particularités du dialecte parlé dans les villages khmou *rok* du district de Nalae. Ces derniers occupent une position géographique intermédiaire entre les régions où sont parlés des dialectes khmou à tons (au Nord et à l'Ouest du territoire *rok*, ainsi qu'en Thaïlande) et celles où les dialectes khmou ne possèdent pas de tons (au Sud et à l'Est de ce même territoire). L'émergence des tons en khmou s'accompagne d'une transformation de certaines consonnes initiales : ainsi les occlusives sonores ont tendance à devenir des occlusives sourdes : d devient t, b devient p, g devient k etc. (Ferlus, 1996 ; Svantesson 1989). De ce fait, la situation intermédiaire observée au sein des villages *rok* pose parfois problème pour une transcription phonétique régulière. Par exemple, le pronom masculin de la troisième personne du singulier se prononce *ge* dans les dialectes du Centre Laos et *ke* dans les dialectes khmou du Nord-Ouest. Chez les Khmou *rok*, la prononciation est intermédiaire de sorte qu'il faudrait inventer un signe phonétique particulier pour marquer la nature ambiguë de la consonne initiale. La transcription ci-dessous s'inspire largement de celle utilisée par Svantesson (Svantesson et al., 1994) pour le dialecte khmou *youan* mais celui-ci possède trois tons (haut, médian, bas), alors qu'on en dénombre seulement deux en khmou *rok*. Pour cette raison, je ne note que les tons hauts, l'absence de signe diacritique signifiant automatiquement un ton bas. Pour les rares mots lamet, je me contente de réutiliser la transcription de Karl Gustav Izikowitz.

Am (ou **om** à Oudomxay) [am, ɔm] brue.

Anica ឱនឃីវិទ្យា impermanence des êtres, des choses.

Baci ប្រាស៊ី cérémonie de rappel des âmes.

Ban ប្រាង village.

Bar [paar] deux.

Bi បី un dixième de *man*.

Boun បុណ្យ mérite, fête de mérite.

Cao ចៅ maître, responsable, chef ; ____ müang, **ban** ឃុំ, ប្រាង du *müang*, du village ; ____ kouèng ក្រុង gouverneur provincial ; ____ pén din ដីរបស់ព្រះរាជា maître de la terre (réservé au roi) ; ____ khong ខ្នង propriétaire.

Cè [cɛʼ] personne d'origine taï, non-khmou (péjoratif).

Ceo [cə oʼ] grenier.

Cmkün [cəmkün] être humain féminin.

Cmro [cəmrɔʼ] être humain masculin.

Cout គុំណ emplacement collectif pour les essarts.

Crèng [crɛɛŋ] cymbales.

Crkèr [crkɛɛr] plante de la famille des rubiacées, *gardiena soatepensis*.

Crmol [crbmól] bâton à fourir.

Din ទំព័រ terre.

Ém [eém] terme d'appellation pour un frère de mère, pour un père ou un frère d'épouse et plus largement pour l'ensemble des hommes membres de son lignage.

Ha [ha] rituel d'exorcisme ; ____ smiah [sémlah] rituel d'exorcisme pour les semences, juste avant les semilles.

Hai តែ essart.

Hntrók [hntrɔk] maison commune du village, également maison rituelle (*kang sni*) du prêtre villageois *lkoun*.

Houeï តូង petite rivière, ruisseau.

Hrnüm [hrnum] saison froide.

Htrüng [hntrɯŋ] cornes ; ____ trak [traak] cornes de buffle.

Kalon កាលៃ environ 10 ou 12 kg de paddy, suivant l'unité de mesure: une grande hotte chez les Khmou, une grande boîte de glutamat ou un bidon d'électrolyte liquide (12 kg) sur les marchés dans les vallées.

Kam (karma) ກັກ ອensemble des actes bons ou mauvais accomplis dans les vies antérieures.

Kamaban ກຳມະບານ ອorganisations professionnelles.

Kanaban ການບານ ອadministration du village.

Kang [kaaŋ] maison ; ___sala [saálaa] maison de réception ; ___sri [sri'] maison sacrée, ou rituelle.

Kang ກາງ milieu, intermédiaire.

Kao ເກົ້າ ancien.

Katang [kətaŋ] jarre.

Kathin [kətiŋ] gaur (*bos gaurus*).

Keltong [kəltəŋ] tubes de bambou utilisés comme percussion lors de certains rituels.

Kèng ເເກງ rapides.

Keuïl mal (ou Touk ti _____) [kəóy maal] rappeler, fixer les âmes.

Kha ຂ້າ inférieur, servant, dépendant. Durant la période coloniale, le terme est employé pour désigner principalement les populations de langue mon-khmer.

Khao ເຂົ້າ paddy, riz ; ___do variété hâtive ; ___heung ou ___phi variété tardive.

Khat [khat] négation.

Khét ເຂດ niveau d'organisation territoriale se substituant au tasseng à partir des années quatre-vingt dix.

Kheuï ເຂີຍ gendre.

Khôn phou doi ຄົນພູດອຍ montagnard.

Khouèn ເຄວນ équivalent des tasseng de la période pré-coloniale dans la principauté de Sing [Müang Sing].

Khmou [khmu'] homme, être humain.

Khouan ຂວັນ âme.

Klam [klám] portage au fléau (une seule personne).

Klang [klaán] aigle.

Klok [klóok] blanc.

Klork [klóok ou króok] lignage.

Kma [kma'] saison des pluies.

Kmong [kmóŋ] sabre.

Kmpông [kəmponŋ] tête.

Ko [ɔ ou kɔ] cousine croisée patrilatérale.

Kon [kɔón] enfant ; ___ **klork** [klɔɔk] membres d'un même lignage ;
___ **ngo** [ŋɔ'] grains de riz sur un épis.

Konglon ភាគីពិសិដ្ឋ milice villageoise.

Kou [ku] "carré sacré" près de la maison de l'essart.

Koud [kuud] entrer, pénétrer.

Koung [kúŋ] village.

Krha [krha] bétel sauvage.

La [hla'] terme générique pour les feuilles.

La mnar [hla'mnaar] feuilles d'une plante considérée comme protectrice. Il existe deux variétés très similaires, différenciées par leur taille. La plus petite (*la smnar*) est utilisée à des fins culinaires, dans les hâchis de poisson notamment. La plus grande, (*la mnar* en khmou, *kôk phi tong* en langue lao), est exclusivement utilisée pour les rituels, à des fins de protection. Il est fréquent que les femmes s'en ornent les lobes d'oreille lorsqu'elles quittent le territoire villageois, par exemple pour se rendre au marché.

La tranj [hla' traan] herbe à balai.

Lam ឆ្មារ intermédiaire de l'administration du *múang* auprès des populations montagnardes. Parrain, protecteur, interprète. Egalement chargé de la collecte de l'impôt.

Lèkpièn ត្រែកប្រាក់ troquer.

Lem (mot lamet) notable.

Lim ប្រាក់ barre d'argent, équivalent de sept *man*.

Lkoun [ləkuun et parfois ləkuun] prêtre villageois, il peut s'agit soit du descendant du lignage fondateur de la localité soit d'une personne choisie par les villageois.

Loum លុំ bas, aval.

Lün [lún] indigo.

Ma [ma'] mère ; ___ **kou** [ku] "mère du carré sacré", personne responsable de la récolte dans le petit périmètre sacré dans l'essart ; ___ **ngo** [ŋɔ'] "mère du riz", personne dirigeant la récolte dans l'essart. Peut également désigner l'épis le plus haut.

Mah [mah] riz cuit.

Mahasón ម៉ាសុង ខ្មែរ organisations de masse.

Maï ថ្មី nouveau.

Maï kétsana ឈើស្រូវ ឈើស្រូវ bois d'aloès ou bois d'Agar, *aquilaria crasna*.

Mak ໝາກ terme générique pour les fruits.

Mal [maal] âme ; ____ngo [ŋɔʼ] âme du riz.

Mam [maam] sang.

Man ໝັ່ນ piastre indochinoise, 27 grammes d'argent.

Man ໝັນ tubercule, patate douce.

Manj [maɲ] demander.

Mé [mɛ] nouveau, récent.

Mo ໝໍ médecin, herboriste ; ____môn médecin traditionnel possédant un "don", devin.

Mob ໝອບ allouer ; ____din ____pha allouer la terre, la forêt.

Môi [moɔi] un.

Mok [mok] colline, montagne.

Müang ໝື່ອງ principauté, district, royaume, pays, territoire.

Mün ໝື່ນ mesure de poids (12 kg) et de distance (trajet parcouru par une pirogue à contre-courant pendant que brûlent 12 kg de cire). Egalement utilisé comme mesure monétaire (10000).

Na ໝາ rizière.

Naga ໝາກ dragon aquatique.

Naïban ໝາຍບ້ານ responsable administratif d'un village (période contemporaine).

Nam [nám] grand, gros.

Nay roy ໝາຍຮອຍ littéralement « chef de cent ». Terme militaire mais également utilisé pour désigner les intermédiaires khmou qui s'occupaient autrefois de fournir du travail et de loger les hommes partant travailler de façon temporaire en Thaïlande et en Birmanie. Un terme similaire était employé en Thaïlande pour désigner les responsables des caravanes muletières.

Nè [nɛ] petit.

Néohôm ໝວໂຮມ Front d'Edification Nationale (ou son représentant local).

Ngo [ŋɔʼ] paddy sur pied.

Nja bai laï ໝາຍໄປລາຍ feuilles d'une variété d'orchidée, *anoectochilis roxburghi*.

Njaï ໝາຍ grand.

Noï ໝອຍ petit.

Noueï ໝວຍ groupe, quartier.

Ntroual ['ntrual] poteau rituel planté le long de la façade amont de la maison lors d'un sacrifice pour l'esprit des ancêtres.

Ôm [om] eau ; **__koum ém** [kum eém] un des quatre prix versé par un fiancé au lignage de sa future épouse ; **__phou** [phu] un des quatre prix versé par un fiancé au lignage de sa future épouse ; **__pūrl** [pʊr] eau dans laquelle on a laissé tremper le riz avant la cuisson.

Pak [paak] rite impliquant un sacrifice, le versement du sang d'un animal.

Pang ປາງ localité temporaire (parfois seulement deux ou trois maisons), souvent construite sur ou à proximité d'essarts.

Panya ພະຍາ titre donné par les princes tai aux responsables de *taseng*, ou de *müang*.

Pe [pəə] (+ verbe) négation.

Pé [pe'] trois.

Pènthi ເປັນທີ່ carte.

Perha [pərháa] gendre.

Perlong [pərlɔŋ] porte.

Pernoujt [pərnɯuc] portail rituel planté pendant la moisson sur le chemin menant de l'essart au grenier.

Peté [pəte] terre (cultivable).

Pha ປ່າ forêt.

Phaklat ພັກລັດ le Parti Communiste Lao.

Phe [phə'] manger.

Phe [phə] amont.

Phi ຜີ esprit, génie, fantôme ; **__müang** ເມືອງ esprit tutélaire du müang ;

__ban ບ້ານ du village ; **__heuen** ເຮືອນ de la maison ; **__pop**

ປອບ esprit sorcier, personne possédée ; **__phong__keua** ຝັງເກືອ esprit des trous à buffles, esprit du sel.

Pi/nong ພີ ນ້ອງ aîné/cadet.

Pkoun [pkuun] prestige, aura.

Pnong [pndɔwŋ] saison chaude.

Poung [púŋ] mares dans les clairières humides, trous à buffles.

Pri [pri] forêt.

Pri [pri'] piment.

Prim [prím] vieux, ancien.

Pring [priŋ] cymbales.

Pyá [pia´] notable en langue khmou.

Ré [re´] essart.

Réng [reɛŋ] sous-bois dense, jachère de 4 à 10 ans d'ancienneté.

Revec [rəvəɛcc] turbans indigo ou blancs portés par les femmes.

Rjong [rəyoŋ] portage à la palanque (à deux).

Rman [rmaan] cimetière.

Rngkó [rŋko´] riz pilé.

Rngkong [rəŋkɔŋ] crête.

Rôï [roói] esprit, génie, fantôme ; ___**yap** [yap] du gaspillage ;

___**arak** [aarak] du territoire et des chemins ; ___**ôm** [óm] de l'eau ;

___**koung** [kúŋ] du village ; ___**ré** [re´] de l'essart ; ___**hntra**

[hntraah] de la foudre ; ___**ép** [eép] de malemort ; ___**kang**

[kaan] de la maison, des ancêtres ; ___**yong** ___**ma** [yoŋ ma] du

père et de la mère, des ancêtres ; ___**paté** [pəte´] de la terre ;

___**ngao** [ŋaɔ] sorcier, personne possédée ; ___**keun** [kɛn]

anthropophage ; ___**ès** [ɛɛs] du lieu, des lieux.

Rokream [ro´ krəəaam] prix de la fiancée.

Rông [róŋ] talweg.

Rpang [rpaan] gong.

Rvé [rve] gingembre.

Sahaphan mènying សមាគមស្ត្រី **Union des Femmes.**

Sangha សិវ្យា **communauté monastique.**

Sangkhóm សង្គម **société, social.**

Saonoum ខ្មារប្បុរស **Organisation de la Jeunesse.**

Satikit សេដ្ឋកិច្ច **économie.**

Satou សត្រូវ **ennemi.**

Sekre [səékkrəə] citronnelle.

Seong [səɔɔŋ] bois ; ___**ya** [´hyaa] morceaux de bois et écorces

utilisés à des fins médicinales ; ___**kmla** [kəmla] coin (pour fendre des

bûches).

Serlüang [sérlyuaan] herbe (*imperata cylindrica*) utilisée pour la confection des toitures.

Sim [síim] terme générique pour les oiseaux.

Smlah [səmlah] semences.

Sngür [səŋhur] petits oignons blancs.

So [sɔʼ] chien.

Sónpao ຊົນເຜົ່າ ກຸ່ມ ທາງ ທາງ ທາງ ; ____souanoï ສ່ວນນ້ອຍ ethnie minoritaire.

Souan ສວນ jardins, vergers.

Sri [sriʼ] interdit.

Srvantin [srvantin] Le terme *svan* désigne les grands tressages en bambou utilisés pour entreposer le riz dans les greniers de l'essart. Associé au second terme, qui signifie littéralement "sur pied", il désigne un objet rituel très courant en forme de petit panier découpé dans l'extrémité d'un morceau de bambou.

Ta [táʼ] clan, père de père ou père de mère ou homme de la même génération que celui-ci.

Tai/hèm [taái/héém] aîné/cadet.

Tal [tál] aval.

Talè ຕາເລ່ຽ ອົງ ທາງ ທາງ étoile de bambou, indique un rituel en cours ou un lieu interdit.

Tasèng ຕາເລ່ຽ ດຽ ທາງ ທາງ durant la période pré-coloniale, le terme désignait les dépendances semi-autonomes des *müang* dans les zones montagneuses contrôlées par le royaume de Luangphrabang, ainsi que les responsables de ces zones. Durant la période coloniale, puis post-coloniale, le terme désigne des subdivisions des *müang*, eux-mêmes considérés comme des districts.

Tava [təvaʼ] fougère.

Tèng [tɛ́ɛŋ] réparer, restaurer, construire, faire.

Theung ເທິງ haut, amont.

Thevada ເທວະດາ, anges, divinités protectrices.

Thit ທິດ titre porté par les hommes ayant séjourné au temple en tant que bonzes sans que soit organisée de "cérémonie d'ondoïement" en leur honneur (Condominas, 1998 : 59). A Nalae, *thit* correspond au terme *chan* utilisé dans les villages lü.

Tiò [tloh] buffle mâle.

Tlong kou [tlong ku] autel du "carré sacré" dans l'essart.

Tmoï [tmóoi] étranger, invité, population culturellement proche considérée comme un sous-groupe.

Tou [tuh] végétation basse, jachère de 1 à 3 ans d'ancienneté.

Tout [tuut] arbre ; ____Ingi [lɛŋii] manguiers de forêt ; ____hmplieng [hmpliiaaŋ] orangers ; ____ple sōi [plesooi] citronniers.

Trak [traák] buffle.

Treal [treal] chemise courte croisée sur le devant.

Vang [vaɑŋ] longue chemise ouverte en coton de couleur indigo, portée traditionnellement par les hommes khmou du *tmoī rok* [tmóɔi rok] dans le district de Nalè.

Vang ວັງ zone d'eau profonde entre deux rapides.

Vat ວັດ temple, pagode.

Vatanatam ວັດທະນະທຳ culture, culturel.

Véc [vɛc] entrer "en service" dans la maison de son beau-père ;
_____ **koud** [kuud] définitivement ; _____ **tol** [tɔl] temporairement.

Vèh [vɛh] couper, séparer en deux.

Vèt [vɛɛt] acheter.

Viel [viiɑal] pièce circulaire en bois placé entre le pilotis et le plancher du grenier de façon à empêcher les rongeurs d'accéder aux réserves de paddy.

Vieng ວັງ enceinte ovoïde et fortifiée autour des principales localités d'un *mūang*.

Vilassón ວິລະຊົນ héro.

Ya [ya] mère de père ou mère de mère ou personne de la même génération que celle-ci.

Yang ['yáŋ] hotte.

Yang [yaáŋ] génisse.

Yar [yar] fertilité.

Yeam [yɛəɑam] sommes et objets donnés à la famille de l'épouse lors du mariage.

Yeum ຢືມ emprunter.

Yong [yɔŋ] père ; _____ **kang** [kaɑŋ] doyen d'une maison, « chef de famille » ; _____ **klork** [klɔɔk] doyen du lignage.

Youm [yum] cercle de forêt ancienne, par exemple autour d'un village.

Résumé

Chaque année, au début du mois d'avril, les montagnes du Nord-Laos se couvrent d'une fumée épaisse. Les agriculteurs défrichent des pans de forêts, y mettent le feu et plantent les grains de riz, de maïs et de courges dans les cendres encore chaudes. Lorsqu'ils le peuvent, ils défrichent chaque parcelle à intervalles d'au moins dix ans, de façon que la végétation ait le temps de se régénérer.

Le gouvernement lao, appuyé sur ce point par les principaux bailleurs de l'aide internationale, a fait de l'éradication de l'agriculture sur brûlis une cause nationale et l'un des thèmes majeurs de sa politique de développement. La culture sur brûlis est tenue pour responsable directe à la fois de la déforestation et de la pauvreté en milieu rural. Considérée comme un mode de vie « archaïque », son existence est jugée incompatible avec les exigences d'un développement économique durable. Pourtant, elle constitue encore aujourd'hui une technique indispensable à la survie des habitants du Nord-Laos où plus d'un agriculteur sur deux cultive encore aujourd'hui exclusivement sur brûlis et 12 % à la fois sur brûlis et en rizière (Agricultural Census Office, 2000 : 5).

Plusieurs facteurs expliquent que cette technique se soit maintenue sur de vastes superficies au Nord-Laos, alors qu'elle est devenue plus marginale dans les pays voisins. Les conditions géographiques sont difficiles, la densité humaine reste faible et l'isolement de nombre de villages les conduit à maintenir une agriculture vivrière et diversifiée, garante d'une meilleure sécurité alimentaire. De plus, le riz d'essart assure encore en partie, au moins dans les régions du Nord, l'approvisionnement des centres urbains. Sans l'agriculture sur brûlis, certaines provinces lao devraient importer l'essentiel de leur riz depuis la Chine et la Thaïlande et ce constat n'est pas nouveau. Historiquement, les populations

lao du Nord se sont toujours approvisionnées en paddy auprès des montagnards, tandis qu'elles-mêmes se spécialisaient davantage dans le commerce fluvial. Enfin, l'attrait pour le riz d'essart dépasse largement la seule nécessité économique ; il renvoie aussi à une dimension culinaire et symbolique. Sur les marchés, on continue d'acheter du riz cultivé sur brûlis (même à Vientiane) non pas toujours par obligation, mais aussi pour son goût et son parfum. Le riz d'essart cristallise un ensemble de saveurs mais aussi de représentations liées à l'environnement forestier et à ceux qui l'habitent.

La pratique du brûlis (l'essartage) se trouve ainsi au centre d'un système relationnel – politique, économique, historique et symbolique – impliquant les nombreux groupes ethniques qui composent la population du pays. En éradiquant cette forme d'agriculture, le gouvernement entend aussi et surtout redéfinir ce système, et donc « l'espace social » (CONDOMINAS, 1980) des différentes populations qui y participent. Il s'agit de faciliter l'intégration sociale et culturelle de populations dites minoritaires (mais souvent majoritaires à l'échelle locale) et de prendre possession de territoires qui, jusqu'à une date récente et la construction d'un État-nation, sont restées relativement autonomes vis-à-vis des centres politiques régionaux. Cette « domestication » des marges montagneuses, parce qu'elle implique une redéfinition en profondeur des systèmes de relations à l'intérieur des groupes ethniques et entre eux, ne s'effectue ni rapidement, ni facilement. Là résident la complexité du problème posé par l'agriculture sur brûlis aux dirigeants du pays et les vraies raisons de sa persistance.

L'ouvrage prend pour point de départ quelques villages khmou du district de Nalae, dans le nord du pays. Première « minorité » du pays en termes démographiques (plus de 500 000 personnes, environ 11 % de la population nationale), les Khmou sont également les premiers occupants du territoire. Malgré leur marginalité sociale et (souvent) économique, ils se voient reconnaître un droit éminent sur le sol, ce qui leur donne une place tout à fait particulière dans les systèmes interethniques locaux. De plus, les Khmou restent peu étudiés *in situ* et aucune monographie de référence n'a été publiée pour l'instant à leur sujet. Les séjours prolongés dans les villages de Konkoud et de Mokkoud ont donc constitué des moments privilégiés pour observer et comprendre les pratiques agricoles et les représentations de l'espace forestier propres aux populations khmou, ainsi que les logiques identitaires, rituelles et territoriales qui leur sont associées.

Les Khmou forment une société fondamentalement villageoise, montagnarde et agricole. L'essartage constitue – au moins à Nalae – leur unique mode de subsistance ; il influence leurs modes de résidence et détermine en partie les formes prises par les dynamiques d'expansion, de scission et de fusion des localités. Plus qu'une simple pratique agraire, il s'agit d'un complexe culturel dans lequel l'appropriation et la mise en valeur des terres sont rapportées à des catégories sociales (l'appartenance à une maison, à un lignage et à un village) et religieuses (reconnaissance d'un droit éminent aux esprits des ancêtres et du territoire). Cette situation a deux corollaires. D'une part, la terre est sacralisée et on ne peut la « posséder » au sens occidental de ce mot. D'autre part, la

superposition permanente de légitimités distinctes sur la terre rend difficile l'identification du niveau auquel s'exerce concrètement un droit foncier, ou plutôt, elle l'ancre à trois niveaux simultanément : celui du village (droit communal), celui du lignage (droit éminent) et celui de la maison (droit d'usage).

Pour ces raisons, vouloir introduire au sein d'un système agraire comme celui des Khmou la notion d'une propriété privée de la terre, par exemple à travers un processus d'immatriculation des terres comme cela se pratique désormais dans les vallées et le long des axes de communication, c'est s'exposer d'une part à figer un régime juridique relativement fluide et d'autre part à transformer des légitimités additionnées, emboîtées, en légitimités concurrentes, et ainsi prendre le risque de voir émerger des conflits fonciers à l'intérieur même des localités. Élaborer ce nouveau droit foncier depuis la capitale, c'est également prendre le risque de crispier les relations interethniques dans les régions où différents groupes sont en contact et concluent des arrangements territoriaux. Sur ce point, il y a véritablement une « violence » du droit écrit basé sur la propriété privée et, si certains dans la capitale lao jugent cette violence nécessaire, elle ne semble pas pouvoir être manipulée sans risque.

L'ethnographie des villages montagnards khmou est rapportée à celle du district de Nalae dans son ensemble pour comprendre comment s'organisent les relations interethniques entre montagnards khmou et riverains tai (ici en majorité lü) et quelles sont les dynamiques d'échange, de spécialisation, de subordination et de dépendance à l'œuvre dans cette coexistence. L'ouvrage souligne le relatif équilibre qui prévaut localement entre ces populations, les montagnards prêtant fréquemment des terres à leurs voisins tai qui sont comme eux dépendants – au moins en partie – de l'agriculture sur brûlis pour leur subsistance. Ces relations équilibrées permettent d'expliquer comment se sont créés, au cours des dernières décennies, des villages mixtes rassemblant des fragments de villages khmou et quelques familles tai. Un autre élément important réside dans l'accès de nombreux hommes khmou aux structures administratives et politiques du district et même de la province en récompense de leur engagement aux côtés des forces communistes entre 1945 et 1975. Ainsi, à partir de l'ethnographie contemporaine d'un groupe méconnu peut s'esquisser une analyse des identités dites « marginales » en termes d'interdépendance, de coexistence entre l'espace politique tai (*müang*) et ses marges montagneuses, et non plus de domination unilatérale. Le triple rôle de frontière politique, de voie migratoire, et de route commerciale joué dans l'histoire par la rivière Nam Tha permet en outre l'étude anthropologique d'une voie navigable, thème essentiel pour une histoire sociale du Nord-Laos.

La dernière partie de l'ouvrage est consacrée aux transformations politiques et sociales survenues depuis la fin du conflit et l'instauration du régime communiste. Elle interroge notamment la nature et le sens de l'engagement politique et militaire des montagnards entre 1945 et 1975 et montre que l'identité ethnique constitue rarement un critère pertinent. Des fractures sont en effet souvent apparues au sein d'une même population, recoupant parfois des solidarités intra-ethniques très anciennes entre groupes de villages. La position adoptée durant le conflit

a ensuite déterminé leurs relations aux autorités locales et donc, à partir de 1975, le soutien reçu de l'État et leur marge de manœuvre vis-à-vis des politiques publiques en matière de développement rural : lutte contre l'agriculture sur brûlis, déplacements de populations vers les basses terres, éradication de l'opium, allocation foncière notamment. Ces différents aspects de la politique du nouveau régime à l'égard des populations montagnardes sont envisagés comme un double processus de déterritorialisation et de reterritorialisation, géographique et culturel, impliquant une reformulation radicale de l'ancien modèle territorial taï du *müang*.

Alors que le dépeuplement massif des zones montagneuses se poursuit inexorablement, les effets pervers de la politique autoritaire de développement rural sont de plus en plus visibles : graves problèmes sanitaires, économiques et sociaux des villages déplacés, tensions pour l'accès à la terre et à la forêt, défrichages anarchiques sur les piémonts, appauvrissement des ressources forestières... La reterritorialisation des populations montagnardes dans l'espace social lao s'effectue cependant selon des trajectoires extrêmement variables, souvent il est vrai sous la contrainte (même indirecte) de l'État, mais aussi en fonction des opportunités locales et des réseaux (interpersonnels, institutionnels et professionnels) dont elles disposent. On assiste par exemple à des migrations volontaires qui prennent la forme d'une « course à la rizière » et qui s'accompagnent de recompositions villageoises multiples, ou bien à des transactions foncières informelles entre représentants de différents groupes ethniques. L'ouverture du pays aux étrangers et l'amélioration (très progressive et très relative) des infrastructures de transport ont aussi, depuis la fin des années 1990, contribué à générer des formes de spécialisations économiques, par exemple la cueillette de produits forestiers destinés à la pharmacopée traditionnelle chinoise ou la production d'objets artisanaux à destination des marchés locaux. Elles ont également permis le développement de certains types de tourisme (écotourisme, tourisme ethnique).

Tandis que les anciens territoires forestiers dépeuplés constituent désormais un patrimoine national, les villages déplacés en bord de route deviennent des « galeries ethniques » à destination des voyageurs, principalement occidentaux. On sanctuarise les forêts pour mieux mettre en scène la culture de leurs anciens occupants, ou tout du moins une version politiquement correcte dans laquelle l'évocation de l'agriculture sur brûlis ne sert plus qu'à stigmatiser un mode de vie « contraire au progrès ». À chaque printemps pourtant, la fumée épaisse des brûlis vient rappeler l'actualité d'une technique encore indispensable à la survie de la majorité des habitants du pays...

Summary

Each year at the beginning of April, the mountains of Northern Laos are covered with a dense grey smoke. Highland farmers clear portions of forest, burn them and then plant rice, maize and various vegetables in the ashes. Whenever they can, they use the same portion of land not more than once every ten or twelve years, in order for the vegetation to grow high enough before clearing it again.

The Lao government, backed up by various international institutions, has made the eradication of swidden agriculture a national priority for its rural development policy. Swidden agriculture is blamed for deforestation and for the impoverishment of highland farmers. It is also considered as an "archaic" way of life incompatible with a sustainable development. However, swidden agriculture is still essential to the survival of most of the villagers in the country, especially in the North where half of the farmers are growing rice exclusively on swidden fields and where 12% are cultivating both swiddens and wet rice-fields.

Several factors explain why swidden agriculture is still so widely used in Laos while it has become already a more marginal practice in the neighbouring countries. The landscape is rugged and the population scattered. In the remote areas, villagers give the priority to subsistence and diversified agriculture since it provides a better food security. Moreover, without the paddy grown on slash-and-burn fields, most of the provinces will not be able to supply their administrative centres and they would have to import rice from neighbouring countries. There is nothing new here since historically, Lao populations in the North have always been dependent upon the highlanders for their rice supply while they themselves usually specialized in boat trade. Last but not least, culinary and symbolic aspects do also play a role. On the markets, Lao people still buy rice grown on

upland fields (*hai*) not because they have to but also for its taste and for its scent. Swidden rice refers to various flavours but also to representations directly linked with the forest environment.

Thus, slash-and-burn agriculture is part of a system of political, economic and symbolic relations involving the various ethnic groups of the country. By eradicating this form of agriculture, the Lao government intends above all to redefine this system and thus the "social space" (Condominas, 1980) of the so-called "ethnic minorities" (who frequently constitute local majorities) who are involved in it. Besides the economic arguments, it is also a matter of facilitating their social and cultural integration and to take possession of territories which were still, until recently, quite autonomous from the political regional centres. This "domestication of the margins" is a long and difficult process, essentially because it implies a redefinition of the social relations inside the localities, or the ethnic groups, and between them. This explains the persistence of slash-and-burn practices today in most areas of Laos and the complexity of the problems which the country leaders have to face.

This book takes as a point of departure the ethnography of some Khmu villages in Nalae district, Luangnamtha province. Being the first "minority" of the country (more than 500 000 persons, roughly 11% of the national population), Khmu people are also the first inhabitants of this area. Despite their social and (often) economic marginality, they have been recognized for having a kind of "eminent" right on the land, which gives them a very specific position in the localized interethnic system. Moreover, few first-hand ethnographic observations are available on the Khmu people and culture. Several long stays in Mokkoud and Konkoud villages were good opportunities for me to observe their agricultural practices and their relations to the forest while progressively understanding the identity, ritual and territorial logics linked to it.

Khmu society is fundamentally based on the village and on agriculture. Swidden is –at least in Nalae– the only technique used for subsistence (besides hunting and gathering in the forest). It influences their way of living and the expansion of their villages. More than solely an agricultural technique, it is a whole cultural complex in which the appropriation and the use of the land are linked to social and religious categories: membership of a household, of a lineage, of a clan; recognition of an eminent right to the spirit of the ancestors and of the territory. The corollary of this is, first, that the land is sacred and thus that no one can really "possess" it in the Western sense of this word. Second, it is hard to precisely identify the level at which a land right is really valid or in other words, there are always several levels of rights combined together: right of the village, right of the lineage, right of the household.

The introduction of private property (through the land reform implemented now by the Lao State) into this kind of customary rights system seems rather a dangerous option. It takes the risk of rigidifying a relatively fluid system and of turning interlocking rights into competing ones. This can be the first step towards increased social differentiation among the households or, in a more worrying scenario, it could also create conflict inside the localities and even between ethnic groups where several populations have territorial agreements.

In that respect, the introduction of the new written land regulations based on private property bears a form of violence. Even if the Lao officials or the foreign experts believe that this violence is a necessary one, they do not always take into account all the risks associated with it.

The ethnographic study of the Khmu villages is complemented by a broader analysis of the interethnic relationships in Nalae district, and especially the relations of the highlanders with the Lū villagers. It shows that relations between Khmu and Lū are, at least in this area, relatively balanced. The traditional economic superiority of the lowlanders is indeed contradicted by the fact that they are dependent, as much as the Khmu, upon slash-and-burn agriculture and therefore periodically need to borrow parcels of land from the highlanders. These relations provide interesting insights for understanding how mixed settlements can be established on the banks of the river and how an assimilation process can take place in Lao society. The modalities however can vary both historically and depending upon the ethnic identity of the lowlanders: while all the so-called Lao villages today seem to have originated from such mixed settlement, the situation is sensibly different in the Lū villages. Thus, the ethnography of an understudied people, the Khmu, allows us to develop an anthropological study of a navigable river, which is a crucial theme for the social history of Northern Laos.

The last chapters of the book are devoted to the political and social transformations experienced by the villagers since the end of the war and the creation of the communist State. They question the nature and the meaning of the military involvement of the highlanders between 1945 and 1975 and show that ethnic identity rarely constitutes relevant criteria. Rather, splits often occurred inside the same ethnic group or inside groups of villages (even inside the same village, or the same household) and, as it is shown for the Khmu of Luangnamtha area, they partly reproduced or reactivated older intra ethnic borders. The position adopted by villagers during the war had important consequences later on since it directly influenced their relations with the new State and their ability to keep –or not– a form of autonomy in the face of new regulations or policies, especially the resettlement process, implemented by the communist regime. These policies are explained in detail and considered as a double process of deterritorialisation/reterritorialisation (both geographically and culturally) and as a reformulation of the traditional political and territorial system (*müang*).

While more and more highland villages move down to the lowlands, either through the pressure of the State or by their own will, the pernicious effects of the authoritarian rural development policy become more and more obvious in many resettled villages, at least during the first ten years following their installation: serious health and sanitation problems, impoverishment, new clearings established in an anarchic way on the foothills, scarcity of paddy land and of forest products, uncertain access to international development projects etc. There are also positive examples however, but for one successful story of resettlement, one can easily find five or ten others which constitute obvious failures.

These resettlements are conducted under State plans but also under villagers' own opportunities and networks. Some voluntary migrations occur for instance in the plains where the better-off among the highlanders try to buy a permanent rice

field. This “run for land” is accompanied by numerous and complex intra- and inter-village migrations as well as informal land transactions between members of different ethnic groups. The progressive opening of the country since the mid-nineties, as well as the improvement of communication networks have also generated new economic specializations and opportunities: latex trees or sugar canes for Chinese companies, maize for the Thai market or so-called “ecotourism” for those able to grasp some benefits from the increasing number of foreigners coming to visit the area.

While the traditional forest territories are now nearly empty and constitute either national heritage sites or new logging opportunities, the resettled villages become “ethnic galleries” for the Western and Asian travellers. Their culture, or at least a politically correct version of it, is exhibited and disembodied from its social and natural environment. Officially, slash-and-burn agriculture is remembered only as a symbol of the backwardness of their previous way of life and of the difficulties they experienced in the past. Each spring however, heavy and dense smokes are coming from behind the first ridge of the mountain. Slash-and burn can't be eradicated because it is still the main source of food for the villagers and on that respect resettlement to the lowlands or near a track does not automatically allow the villagers to change their practices even if they wanted to. Besides the cultural shock and impoverishment, such villages have then to cope with a difficult economic transition, which means that most of them do still use their old fields in the mountains. As Tao Ploh, a villager from Mokkoud once told me: “Nowadays, we have our head downhill, but our stomach is still uphill”.

Table des matières

Préface	11
Note sur le système de transcription	15
Introduction	17
Partie 1	
Identités, mobilités et territoires au Nord-Laos	33
Chapitre 1	
Catégories ethniques et géographie des identités	35
Les marqueurs de l'identité	35
<i>Le marqueur linguistique</i>	35
<i>Le marqueur géographique</i>	40
Considérations générales	40
Ethnicité et territoires : l'exemple de Luangnamtha	41
<i>Les marqueurs socio-économique</i>	44
La culture matérielle	44
L'organisation sociale	48
<i>Les marqueurs religieux</i>	49
Conceptions et pratiques communes	50
Les influences indiennes	51
La notion de groupe ethnique dans les classifications lao	53
<i>Ethnicité, mythes d'origine et discours sur l'histoire</i>	53
<i>Ethnicité, État et statistique sociale :</i> <i>la classification officielle et sa signification</i>	58

Chapitre 2

- 63 Héritages politiques et dynamiques historiques
- 66 **L'organisation territoriale taiï : le modèle du *müang***
- 71 **Instabilité chronique et déplacements de populations**
- 75 **Les « marges » des *müang***
- 78 **Constructions coloniales et post-coloniales dans le Haut-Mékong**

Partie 2

- 85 **Les Maîtres des Hauts :
coordonnées khmou**

Chapitre 3

- 87 L'organisation des espaces : coordonnées de surface
- 89 **Les sous-groupes khmou *tmoï***
- 89 *Sous-groupes, surnoms, régions ? Une catégorie en débat*
- 94 *Les tmoï, empreintes des divisions politiques taiï*
- 96 *Les tmoï, un continuum relationnel*
- 101 **L'unité villageoise en question**
- 101 *Une dispersion structurelle du peuplement*
- 106 *Un problème d'identification et de définition*
- 110 *Centres rituels et localités satellites*
- 112 **Habitat et habitations**
- 113 *Un aménagement en cercles*
- 122 *La dualité rituelle de l'habitat : introduction à un système symbolique*
- 126 *Variations architecturales et changement social*
- 126 *Le modèle ancien*
- 129 *Les maisons sur pilotis hauts*

Chapitre 4

- 133 **Rythmes et rites : coordonnées intimes**
- 134 **L'année agricole**

Les rites agraires

Défrichage : rituels d'ouverture

Semences : rituels de fertilité

Moisson : rituels de protection

146

146

148

153

Les concepts du surnaturel

Questions de genre, questions de nombre

Les « âmes » hmal

Les « esprits » roi

Spécialistes du religieux et droit territorial

155

155

157

162

165

Chapitre 5

**Structures foncières et relations sociales :
coordonnées profondes**

169

Le système de parenté et l'organisation sociale

Les principes : filiation, alliance et résidence

Cycles familiaux et développement des maisons à Konkoud

169

169

175

Les principes de l'économie villageoise khmou

Richesse, don et prestige

Acquisition et circulation des richesses

182

182

186

La terre : usages et légitimités

Des droits « emboîtés »

Droit oral et relations interethniques

191

192

197

Partie 3

Variations interethniques

203

Chapitre 6

**Hierarchie et changement social
dans les villages khmou**

205

Débats autour des Kachin

Gumsa et gumlao selon Leach

Le « modèle » kachin dans l'anthropologie structuraliste et marxiste

Une abstraction vide ?

207

207

210

214

**Différenciation et perpétuation chez les Khmou :
l'exemple de Konkoud**

- 217 *Relations matrimoniales et statut*
217 *Accès à la terre et hiérarchies lignagères*
219 *Cas particuliers d'accumulation foncière*

**Influences taï et hiérarchies montagnardes
dans le bassin de la Nam Tha**

- 227 *Influences taï et cohésion villageoise*
229 *Les variations géographiques des formes de l'organisation sociale...*
232 *... Leur rôle historique et leur actualité*

Chapitre 7

243 Essarteurs et piroguiers dans la vallée de la Nam Tha**Une différenciation rituelle,
mise en scène de la dépendance foncière**

- 244 *Contraintes agricoles*
246 *Dépendances foncières*

Des relations locales équilibrées

- 255 *Des échanges d'entraide*
256 *De l'entraide aux liens d'amitié*
258 *Les villages à peuplement mixte*

La reproduction d'un modèle hiérarchisé

- 263 *Spécialisations économiques et exploitation*
263 *Bouddhisme et sophistication sociale*

Partie 4

**273 Ils ont quitté la forêt :
les minorités et l'État depuis 1975**


Chapitre 8

275 Reconstitutions territoriales et foncières au Nord-Laos**L'encadrement de la vie politique locale**

- 275 *La structure administrative villageoise*
276 *Les organisations de masse*
277 *L'organisation supra-villageoise*

La naissance d'une politique foncière...	282
... Et sa formalisation contemporaine	286
<i>La législation forestière</i>	287
<i>La réforme foncière : les textes et leur application</i>	289
Un impact social inquiétant	294
Conclusion :	
interrogations sur la politique foncière et forestière en RDP Lao	297
Chapitre 9	
Mobilités sous contraintes :	
contexte et arguments au Laos	299
La sécurisation des territoires	301
<i>Le repeuplement des basses terres par des migrants montagnards</i>	301
<i>Le dépeuplement des zones sensibles</i>	302
L'intégration économique	305
<i>Déplacer pour développer : généalogie d'une méthode</i>	306
<i>Les Zones Prioritaires de Développement : ambitions et illusions</i>	308
L'assimilation culturelle :	
des identités hiérarchisées et « formatées »	311
<i>Culture nationale et minorités ethniques</i>	311
<i>L'interdiction des sacrifices animaux</i>	313
<i>L'instrumentalisation du bouddhisme par l'État</i>	315
Conclusion :	
permanences et transformations du <i>müang</i>	318
Chapitre 10	
Sédentarisation et mobilités :	
les nouveaux enjeux fonciers	321
Les déplacements à Nalae : la fin des montagnards ?	322
Une dégradation brutale des conditions de vie	328
<i>Deux exemples</i>	329
<i>Les problèmes sanitaires</i>	332
<i>Systèmes agraires : transition ou régression ?</i>	334

430	Olivier Évrard Chroniques des cendres
336	Déplacements planifiés, mobilités induites : une typologie
337	<i>Un effet « domino »</i>
339	<i>Migrations en réseaux</i>
342	Réforme foncière, transition agraire et compétitions locales pour l'accès à la terre
342	<i>Les conflits fonciers entre populations tai et migrants montagnards</i>
345	<i>Compétitions entre migrants montagnards</i>
347	Conclusion : déplacements de populations et réforme foncière
349	Conclusion
359	Épilogue
365	Bibliographie
379	Annexes
407	Glossaire
417	Résumé
421	Summary
425	Table des matières

 The logo for Louisjean Imprimeur features a dark grey square with a white curved shape in the top-left corner. The text "louisjean" is written in a white, lowercase, sans-serif font, with "IMPRIMEUR" in a smaller, uppercase font directly below it.	<p>59, Av. Émile Didier 05003 Gap Cedex Tél. 04 92 53 17 00 Dépôt légal : 757 Novembre 2006 Imprimé en France</p>
---	---

Lire le paysage : essarts, jachères et recrûs forestiers dessinent des dégradés de verts et de jaunes dans la végétation (Nalae, février 1995).



Au-delà des idées reçues : rizière irriguée de contre-saison (*na sêng*, à gauche), rizière inondée (*na pi*, à droite), petit essart permanent en feu (*hai khong ti*), essarts en jachère (*hai mun vieng*, à l'arrière-plan) peuvent constituer quatre techniques agricoles complémentaires au Nord-Laos (Müang Ngen, avril 2004).

Olivier Évrard
**Chroniques
des cendres**

Tao Môm (village de Konkoud) lors d'une journée
consacrée au désherbage de son essart
avec l'aide des autres membres de son lignage (août 2006).



Âme du riz et
objets de prestige :
Tao Môm ouvre
une jarre à la fin de
la journée et effectue
une invocation
pour les esprits
des ancêtres.
Une corne de buffle
percée lui sert
à verser l'eau
(à gauche). Le son
des gongs suspendus
dans sa maison
de l'essart (à droite)
est censé favoriser
la croissance du riz
(août 2006).



Tao Long (village de Konkoud) confectionne un panier sur la terrasse de sa maison d'essart (août 2006).



Travail essentiellement masculin, la vannerie constitue aussi un marqueur identitaire. À Nalae, la forme des hottes varie ainsi selon les sous-groupes khmou : hotte khmou *lū* à gauche, khmou *rok* à droite (août 2006).





Dans le district de Nalae, le petit marché fluvial de Houeïkhaï (en haut) se tient tous les dix jours et attire à la fois les montagnards khmou, les riverains lü (en bas) et les marchands venus de la vallée du Mékong (août 2006).

Les marchés de ce type constituent depuis longtemps au Nord-Laos un enjeu politique majeur pour les administrations locales. Ils permettent un certain contrôle des relations interethniques, facilitent l'harmonisation des calendriers villageois et garantissent l'approvisionnement en riz de centres administratifs isolés comme Nalae.



Les derniers villageois de Mokkoud vivant encore sur l'ancien site, photographiés à l'issue d'une chasse au sanglier, en août 2006. La grande majorité des villages voisins ayant déménagé dans la vallée, le gibier est plus abondant qu'auparavant.



© B. Brunelli

« Renforcer l'amitié entre toutes les ethnies pour rassembler la société » : panneau de propagande dans le district de Boun Tai, province de Phongsaly. Au-delà de la diversité culturelle mise en scène à travers les costumes, l'affiche montre aussi que toutes les populations du pays sont désormais invitées à venir vivre dans les vallées.



Les villages lü de Nalae sont installés à proximité de la rivière Nam Tha, leurs maisons parallèles aux courbes de niveau (en haut). La fabrication d'alcool de riz et la récolte d'algues de rivière constituent deux activités féminines importantes.





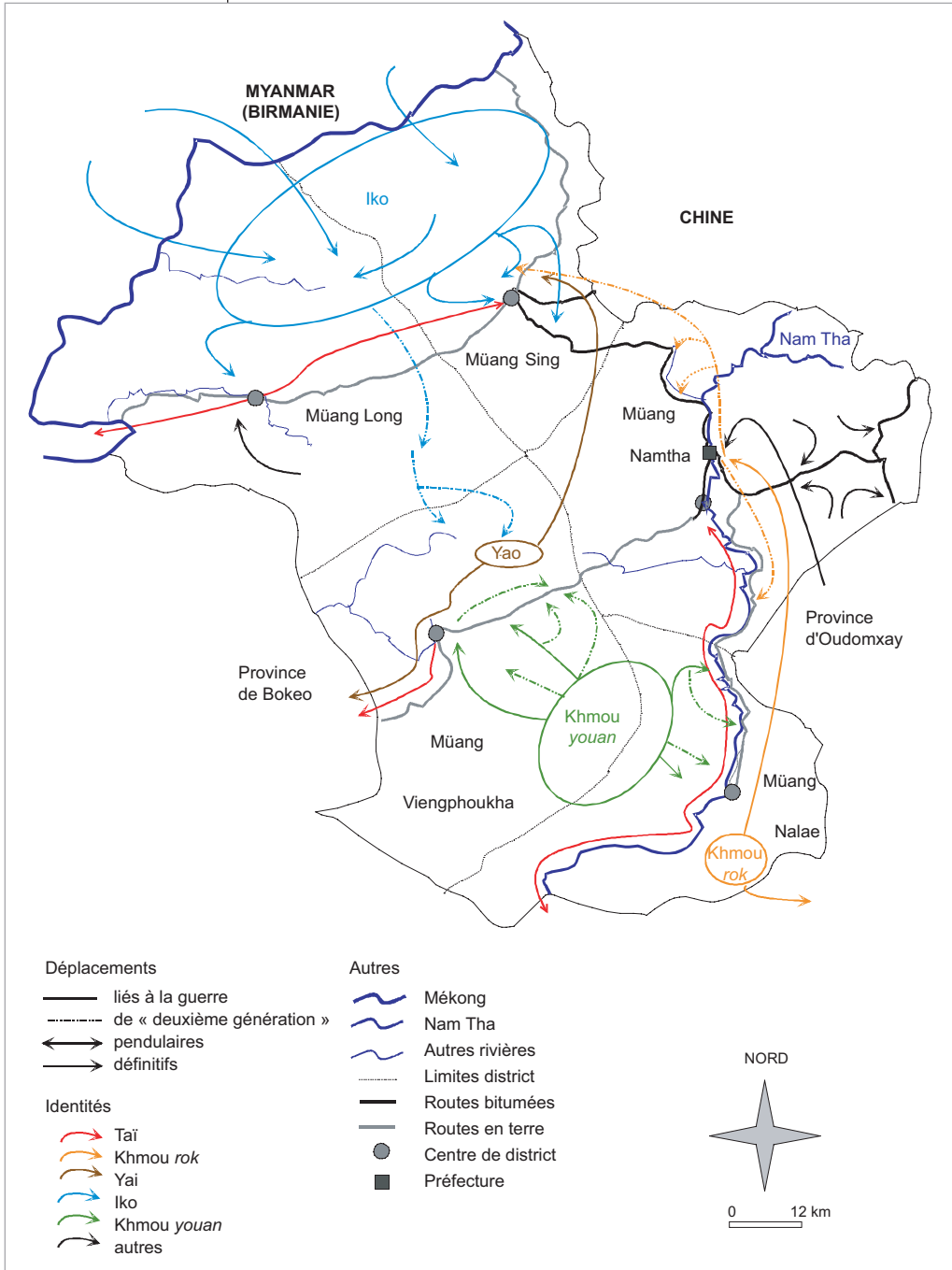
Sans être radicalement en opposition, les économies rituelles des villages tai et khmou ne sont pas structurées de la même façon.

Dans les premiers, la communauté des moines reçoit les dons des habitants et constitue un intermédiaire obligé avec les ancêtres et les divinités (en haut). Chez les seconds en revanche, cette médiation est absente.

Le sacrifice animal, notamment celui du buffle (à gauche) y constitue la forme culturelle majeure ; les défunts sont enterrés en forêt, et leurs effets personnels sont déposés dix jours plus tard près de la tombe (à droite).



Fig. 24 – Schéma simplifié des déplacements de populations dans la province de Luangnamtha, 1975-1995.



Mots clés

Laos
Khmou
Ethnicité
Mobilités
Identité
Territoire
Développement
Foncier



Olivier Évrard est ethnologue, chercheur à l'IRD au sein de l'UR « Constructions identitaires et mondialisation ». Cet ouvrage s'appuie sur les enquêtes de terrain qu'il mène depuis une dizaine d'années dans le nord du Laos sur les sociétés khmou, les relations interethniques et les migrations.

Les « mangeurs de forêts » ont mauvaise réputation. Parce qu'ils défrichent chaque année une parcelle de végétation avant d'y mettre le feu, les agriculteurs montagnards d'Asie du Sud-Est seraient les premiers responsables de la déforestation. Culturellement distincts de leurs voisins des plaines, ils font aussi figure de populations arriérées, incapables d'abandonner des pratiques qui les maintiendraient dans la pauvreté. D'où la nécessité de les déplacer et de les regrouper dans les vallées, pour les « sédentariser » et les « développer ». Tel est en tout cas le discours des États, souvent relayé et cautionné par les institutions internationales et les médias.

Pourtant, l'agriculture sur brûlis n'est pas toujours et partout une aberration écologique ou économique. Chez les montagnards khmou du Nord-Laos, il s'agit d'un véritable mode de vie et non d'une technique de survie. L'agriculture sur brûlis exprime leur rapport à la nature, inspire leurs catégories mentales et leur système symbolique. Elle participe de la reproduction des liens sociaux dans les maisons et les villages. Elle structure enfin les relations qu'ils entretiennent avec leurs voisins et avec l'État.

Ces « chroniques des cendres » restituent leur vision du monde et retracent l'histoire des relations interethniques au Nord-Laos. Elles témoignent aussi des liens complexes tissés par les minorités avec l'État-nation dans ce pays et de l'ampleur des recompositions sociales et territoriales en cours dans le contexte post-communiste contemporain.

à travers champs

IRD

213, rue La Fayette
75480 Paris cedex 10
editions@paris.ird.fr
www.editions.ird.fr

Diffusion

IRD, 32, av. Henri-Varagnat
93143 Bondy cedex
fax : 01 48 02 79 09
diffusion@bondy.ird.fr

