



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE DE GÉOGRAPHIE DE PARIS

Laboratoire de recherche : Espaces, Nature et Culture UMR8185

T H È S E

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline/ Spécialité : Géographie

Présentée et soutenue par :

Marianne BLACHE

le : 20 novembre 2010

TERRITOIRES ET IDENTITÉS DANS LA PÉNINSULE INDOCHINOISE : LES AKHA ET LA MONTAGNE AU LAOS

Sous la direction de :

M. Olivier SEVIN

Professeur, Université Paris-Sorbonne

JURY (*y reporter tous les membres de jury présents à la soutenance*):

M. Christian HUETZ de LEMPS Professeur, Université Paris IV, Président du jury

Mme Manuelle FRANCK Professeur, INALCO, Rapporteur

M. François BART Professeur, Université Bordeaux III, Rapporteur

M. Bernard MOIZO Chargé de recherche, IRD

M. Olivier SEVIN Professeur, Université Paris IV, directeur de thèse

Remerciements

De très nombreuses personnes ont contribué à l'aboutissement de ce travail.

Tout d'abord, je tiens à remercier mon directeur de thèse, Olivier Sevin, qui m'a toujours témoigné de sa confiance et a organisé une partie de mon travail de terrain. En effet, il m'a guidé vers la structure qui m'a reçue au Laos, l'IRD de Vientiane, où j'ai trouvé une équipe qui m'a porté une grande attention.

Je remercie donc Daniel Benoît, le représentant de l'antenne IRD, ainsi que Bernard Moizo qui a été un directeur de stage présent dans mes pérégrinations montagnardes. Toute la logistique était aussi portée par un personnel dévoué : Amala, Souphankham, Khone. Je remercie également les départements d'histoire, de géographie et d'anthropologie de l'Université du Laos, qui ont toujours écouté mes projets sans parfois pouvoir faire aboutir mes demandes.

En montagne, mes remerciements vont en particulier à mes traducteurs successifs : Khammouane, Khamla, Sensouk et Aheu, et bien sûr à tous les villageois qui m'ont accueillie et ont eu la patience de répondre à mes questions. Aussi, le soutien d'ACF à Vientiane et à Muang Long m'a permis d'accéder aux populations les plus reculées.

Le travail bibliographique a aussi pu être mené grâce au personnel de l'EFEO, à Vientiane, mais aussi à Chiang Mai avec M. Gabaude. Je remercie aussi les chercheurs qui m'ont ouvert leurs archives personnelles, comme Grant Evans ou Mme Alting von Geusau.

Pour finir, je remercie mes proches, chercheurs et géographes, qui m'ont relue, écoutée, conseillée, comme Cristina d'Alessandro et Edward Scarpari, Virginie Mobillion, Audrey Bochaton, Léo Mariani, Cécile Lochet. Les amis du Laos, aussi, pour leur accueil et leur aide dans la découverte de ce pays. En France, ce travail n'aurait pu être mené sans le soutien de mes parents, Carine, Mirella, Archibald et Michel.

Sommaire

| | |
|--|------------|
| REMERCIEMENTS..... | 2 |
| SOMMAIRE..... | 3 |
| QUESTIONS DE RETRANSCRIPTION ET DE TERMINOLOGIE | 5 |
| AVANT-PROPOS..... | 6 |
| INTRODUCTION GENERALE..... | 9 |
| PREMIERE PARTIE : L'IDENTITE TERRITORIALE REVELEE A L'EHELLE DU VILLAGE | 43 |
| <u>CHAPITRE 1 LA MAISON, ESPACE ELEMENTAIRE REVELATEUR D'UNE VERITABLE CULTURE</u> | |
| <u>SPATIALE</u> | 51 |
| <u>CHAPITRE 2 L'ESPACE HABITE COMME EXPRESSION PAYSAGERE, SOCIALE ET SYMBOLIQUE DE</u> | |
| <u>LA TERRITORIALITE.....</u> | 77 |
| <u>CHAPITRE 3 LES SYSTEMES DE PRODUCTION COMME MARQUEURS DE L'IDENTITE</u> | |
| <u>TERRITORIALE.....</u> | 107 |
| <u>CHAPITRE 4 : DES PAYSAGES IDENTITAIRES TRANSFORMES PAR LE CONTEXTE NATIONAL</u> | |
| <u>CONTEMPORAIN.....</u> | 143 |
| DEUXIEME PARTIE : LES TERRITOIRES IDENTITAIRES..... | 189 |
| <u>CHAPITRE 5 LA NOTION DE TERRITOIRE IDENTITAIRE REPLACEE DANS LE CONTEXTE</u> | |
| <u>INDOCHINOIS.....</u> | 197 |
| <u>CHAPITRE 6 : DE L'ESPACE VECU AU TERRITOIRE IDENTITAIRE.....</u> | 237 |
| <u>CHAPITRE 7 LES DEPLACEMENTS DE POPULATION ET LEURS CONSEQUENCES IDENTITAIRES... </u> | 279 |
| <u>CHAPITRE 8 LA CONSTRUCTION HISTORIQUE DU TERRITOIRE-MILIEU DES AKHA ET DU</u> | |
| <u>TERRITOIRE-LIEU DES LAO-THAÏ.....</u> | 339 |

| | |
|--|-------------------|
| <u>TROISIEME PARTIE : BATIR UN VERITABLE TERRITOIRE NATIONAL, L'UN DES DEFIS MAJEURS DU LAOS CONTEMPORAIN</u> | <u>369</u> |
| <u>CHAPITRE 9 LES BASSES TERRES AU CŒUR DE L'EDIFICATION DU TERRITOIRE NATIONAL.....</u> | <u>374</u> |
| <u>CHAPITRE 10 PLAINES ET MONTAGNES : CENTRES ET PERIPHERIES DU TERRITOIRE NATIONAL ?</u> | <u>427</u> |
| <u>CHAPITRE 11 POLITIQUE ET FABRICATION D'UNE NOUVELLE IDEOLOGIE DU TERRITOIRE DANS LE LAOS CONTEMPORAIN</u> | <u>467</u> |
| <u>CONCLUSION GENERALE</u> | <u>499</u> |
| <u>ANNEXES</u> | <u>503</u> |
| <u>REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES</u> | <u>537</u> |
| <u>TABLE DES ILLUSTRATIONS ET DES ELEMENTS HORS TEXTE</u> | <u>553</u> |
| <u>TABLE DES MATIERES</u> | <u>560</u> |

Questions de retranscription et de terminologie

Le Lao est une langue employant plusieurs tons, dont les voyelles sont parfois allongées. Il est donc difficile, pour un non-linguiste, et à destination de non-linguistes, d'essayer de retranscrire exactement la prononciation Lao. Je suivrai ainsi la transcription choisie par O. EVRARD (2001). Sauf moments particuliers et explicités de mon étude, la retranscription choisie des mots lao sera la plus courante, en général francisée, et ne tiendra pas compte des nuances de la langue. En ce qui concerne les mots akha, la translittération employée sera extrêmement simplifiée. Ce n'est pas celle, très complète, élaborée par P. LEWIS (1968) dans son dictionnaire, mais celle inspirée de C.A. KAMMERER (1986). J'ai décidé, pour le confort de lecture, et pour les mêmes raisons que pour les mots lao, de ne pas signifier ni les changements de tons, ni les aspirations ou les arrêts glottaux finaux. Je transcrirais les signes phonétiques utilisés par C.A. KAMMERER par des sons connus en français, dans la mesure du possible. Tous les mots employés seront en italique dans le texte, sauf les noms de lieux et de groupes. Ainsi, pour les noms de lieux, Louang Namtha sera préféré à Luang Namtha, ce dernier correspondant plutôt à une version anglaise du mot lao.

Pour les noms de groupes ethniques ou linguistiques, une différenciation doit être faite entre les mots « thaï » et « taï ». Cette différenciation est celle proposée par G. CONDOMINAS (1980 : 259). « Thaï » désigne la famille de langue et l'ensemble de ses locuteurs, tandis que « taï » distingue les groupes thaïs non bouddhistes, comme les Tai-Dam. Ce mot « Tai » correspond donc à « Tai » qu'emploient C. TAILLARD et B. SISOUPHANTHONG dans leur *Atlas de la RDP Lao* (2000). Ainsi, lorsque je parlerai des Lao-thaï, ce sera dans le sens des Thaï définis par G. CONDOMINAS. J'y accole le terme « lao » pour signifier l'unité culturelle qui a cours au Laos entre locuteurs de ce groupe, très proches du groupe ethnique lao d'un point de vue territorial. J'ai également choisi de ne pas accorder au pluriel et au féminin la majorité des adjectifs se rapportant aux noms de groupes. Ainsi, il n'y aura pas de confusion possible entre le Laos (le pays), et les Lao (les gens d'ethnie lao). L'adjectif ou le nom « laotien » sera souvent employé dans mon texte. Je ne l'emploierai pas en souvenir de l'administration française qui l'a inventé, mais afin de le distinguer de l'adjectif et du nom «lao», qui eux feront exclusivement référence à l'ethnie lao. Je l'utiliserai pour désigner tous les habitants/citoyens du Laos, quelle que soit leur « nationalité ».

Avant-propos

Je suis une montagnarde.

Ceci est la réponse que j'ai trouvée quand on me posait la question, au cours de ma thèse :

« Pourquoi t'es-tu intéressée au Laos ? »

En effet, en y réfléchissant, a posteriori, tout est parti de là. D'un sentiment, d'une sensation qui me saisit à chaque paysage montagnard : j'y suis comme chez moi, dans les Hautes-Alpes. Ainsi, comme certains artistes peuvent l'exprimer en peinture, littérature ou musique, j'aimerais expliquer, avec les outils que m'a donnés ma spécialité scientifique qu'est la géographie, le rapport qui lie l'Homme à cet espace particulier : la montagne.

L'outil conceptuel qui m'a semblé le plus approprié dans ce cas, qui à la fois décrit, explique l'espace mais surtout le lien profond que l'homme entretient avec lui, c'est le *territoire*.

Concept large, mais aussi mot utilisé dans une multitude de sens, le territoire mérite une étude fine et approfondie. Une étude qui n'élude pas la subjectivité de l'Homme, mais qui s'intéresse tant aux représentations mentales et culturelles, qu'au sentiment d'appropriation qu'il développe à propos d'un espace.

Avant de partir et de choisir le Laos, j'avais envie de travailler sur le lien profond qui unit l'Homme à l'espace. Ceci me conduisit naturellement à travailler en géographie culturelle, et plus particulièrement en anthropologie de l'espace. J'ai été, dans ce choix, marquée par l'esprit de Joël BONNEMAISON qui règne toujours dans l'Université de la Sorbonne. C'est donc plutôt vers la géographie religieuse que je me dirigeais. Mon premier sujet se proposait de décrire la relation des « animistes¹ » avec leur environnement, et de parler plus particulièrement des divinités du territoire dans la lignée de B. FORMOSO. J'ai toujours eu envie de travailler sur l'Asie du Sud-Est, et de comprendre la relation de l'Homme avec l'espace dans cette région du monde, marquée par les philosophies orientales bouddhistes et confucéennes.

¹ Je suis tout à fait consciente des polémiques que peut susciter l'emploi de ce terme. Je me dégage tout de suite d'un procès d'intention qui peut m'être fait : je n'emploierai jamais ce mot dans le sens péjoratif qu'il a pu avoir pour les colonisateurs par exemple, par opposition aux monothéistes « civilisés » qu'ils considéraient être.

L'animisme est ainsi présenté ici comme une véritable religion, une religion du terroir : un système de croyances et de pratiques en relation avec un principe supérieur (Dictionnaire le Robert, 1972), qui donne aux objets de la nature une âme, qui met en relation hommes et esprits, et qui développe une conception et une explication du monde surnaturelle.

Mon D.E.A. fut l'occasion d'un premier séjour de trois mois au Laos, dans le cadre d'un stage avec l'IRD. J'ai alors travaillé sur les perceptions de l'environnement d'un village animiste, appartenant au groupe akha. Lors de celui-ci, j'ai pu me confronter à la difficulté d'un sujet traitant des représentations, en particulier d'un point de vue linguistique.

En effet, malgré des cours intensifs de lao pris à l'INALCO pendant un semestre, j'avais besoin d'un traducteur. De plus, le groupe que j'avais pris comme exemple faisait partie d'une minorité linguistique, et tous les habitants du village ne parlaient pas la langue nationale. J'ai donc choisi d'étudier un langage non verbal, celui de l'image, pour accéder aux informations dont j'avais besoin. J'ai ainsi donné des appareils photo jetables aux habitants, avec des indications simples et facilement traduisibles dans les deux langues : « photographiez ce qui est important pour vous dans votre environnement ». Le fait de privilégier l'approche non verbale sera développé plus tard, lors de l'explication des méthodes que j'ai employées.

Ce sujet confortant mon goût pour la géographie culturelle, je décidais donc de continuer sur les divinités du territoire. Mais à la suite de mes autres terrains, l'idée force de ma thèse s'est imposée à moi. Le premier sujet était compliqué à mener (problème de la langue en particulier, doublé du problème financier et de manque de temps, car j'ai du travailler à temps plein au début de ma thèse), et surtout ne rendait pas compte d'une des dynamiques géographiques principale que connaissait le pays : le déplacement des populations de montagne vers les plaines, sous l'influence d'une multitude de facteurs.

C'est à ce moment que je compris ce qui m'avait attirée au Laos. Les populations animistes sont en effet partout présentes en Asie du Sud-Est, continentale et insulaire, mais le Laos en compte énormément, près de la moitié de sa population. De plus, ce pays est couvert de montagnes, connaît des densités de populations très faibles, profondément rurales, autant de caractéristiques géographiques qui me rappelaient mes Hautes-Alpes natales. J'ai eu alors envie de savoir comment ces populations montagnardes vivaient, et quelles transformations elles pouvaient connaître au sein de ce pays asiatique.

Cependant, ce n'est pas une monographie de la montagne laotienne que je présenterai. Cet espace fonctionne en relation avec la plaine ou la vallée, avec les « gens d'en bas ». C'est cette relation entre deux espaces a priori profondément marqués culturellement, territorialisés de manières différentes, que je m'efforcerais de présenter, ainsi que ses dynamiques. Au Laos, cette relation montagne/ basses-terres semble se confondre avec celle de la relation majorité ethnique/ minorités ethniques. En effet, les basses-terres sont peuplées de Lao, majoritairement bouddhistes, pratiquant la riziculture en casiers ; tandis

que les pentes et les sommets sont peuplés de groupes ethniques² variés en taille et en origine, mais animistes et pratiquant quasi tous l'essartage. Ceci correspond à un schéma fréquent de l'Asie du Sud-Est, schéma qui sera questionné tout au long du développement.

De ce fait, l'étude de géographie culturelle qui me tenait à cœur s'est alors transformée pour devenir plus politique et économique, mais aussi pour parler plus largement des différentes formes que peuvent prendre le territoire. En effet, les deux milieux de vie, objets géographiques que sont la montagne et la plaine, sont-ils des territoires ? Le schéma opposant populations de plaine et populations de montagne sous-entendrait des identités différentes, et de ce fait un lien entre espace et identité déterminé par le milieu physique. Il est impossible, connaissant l'histoire de la géographie, de se contenter de cette explication quasi-déterministe. Cependant, il faut prendre en considération le poids de ces représentations pour expliquer les relations et les enjeux qui se nouent autour du territoire dans ce pays, mais aussi, peut être, élaborer de nouveaux concepts de la territorialité pour rendre compte de réalités qui ne correspondent pas à des définitions classiques du territoire. Aussi, la dimension ethnique du Laos appelait à une analyse des identités territoriales dans le cadre d'une construction nationale. Un sujet qui ne s'apparentait qu'à une anthropologie de l'espace ne permettait alors pas d'expliquer les phénomènes géographiques et territoriaux majeurs qui s'opéraient dans ce pays, phénomènes qui semblent distinguer la majorité lao des minorités ethniques.

Ceci a conforté l'idée d'approfondir et de questionner le concept de territoire pour appréhender la situation laotienne, et ceci à différentes échelles. Je parlerai alors de territoires identitaires et de territoire national. Le titre de mon sujet a été ainsi déterminé :

«Territoires et identités en Péninsule indochinoise : les Akha et la montagne au Laos ».

Dès lors, ce sujet m'a paru pertinent pour différentes raisons. Premièrement, il permet de comprendre la situation du Laos contemporain. Deuxièmement, l'approche géographique a finalement peu été utilisée pour expliquer les interactions entre les deux territoires que sont la montagne et la plaine, surtout dans le contexte actuel. Enfin, l'épistémologie de ma discipline m'intéressant particulièrement depuis ma maîtrise, le Laos peut fournir un exemple enrichissant de ce que peut être le territoire, mais aussi ouvrir des problématiques plus larges que connaissent de nombreux pays tropicaux.

² Ethnie, groupe ethnique sont des expressions utilisées pour leur commodité. Elles n'ont dans mon discours aucune connotation ethnocentrique ou évolutionniste.

Introduction générale

Une étude de géographie sur le Laos pourrait s'entendre comme une monographie, une étude de géographie régionale qui présenterait le pays sous tous ses aspects spatiaux, qui aboutirait à la définition d'unités spatiales homogènes. Ce n'est pas le parti qui est pris ici. À priori, cet État récent n'est pas le plus pertinent pour traiter des grandes problématiques géographiques actuelles. En effet, juste au sud du mastodonte démographique qu'est son voisin la Chine, on trouve ce petit pays de près de six millions d'habitants, enclavé au sein d'une Asie du Sud-Est continentale qui compte des États dont les situations économique (Vietnam, Thaïlande), historique (Cambodge) ou politique (Birmanie) en font des objets médiatiques. Cependant, au-delà de ce faible poids dans le concert international, les enjeux qui s'y jouent sont les mêmes que ceux de nombreux pays, et en particulier ceux des autres pays en développement. Simplement, du fait de sa faible densité de population (Carte 1), de la proximité des gens, tout y est plus visible (même les chercheurs !). Ainsi, le Laos peut devenir un exemple qui permet d'éclairer des thématiques plus globales, sans éluder toutefois leur concrétisation particulière au sein de ce territoire. Par exemple, d'un point de vue politique, son histoire coloniale et le choix d'un système communiste depuis 1975 permettent d'étudier une construction et une gestion du territoire national fondées sur des modèles globaux qui ont marqué tant les pays dits du « Sud » que ceux de l'ancien bloc de l'Est³. Toujours dans le même thème politique, mais aussi socioculturel, la composition ethnique du pays, qui se caractérise par l'appartenance de près de 50% de la population à des groupes minoritaires répartis en quarante-neuf « nationalités », place le Laos dans la situation de pays européens, africains ou américains, toutefois de manière exacerbée, qui doivent tenir compte des spécificités de leurs citoyens et gérer les corollaires territoriaux de ces différences culturelles, au sein d'un État au territoire national de conception moderne (M. FOUCHER, 1991). D'un point de vue économique, le Laos est un pays pauvre, dont la société est encore largement dépendante du secteur agricole (Tableau 1), mais qui peut compter, entre autres, sur les nombreuses ressources qu'offre son environnement tropical : sylvicoles (bois précieux), hydrologiques (énergie hydroélectrique), mais aussi minérales (cuivre, saphirs). De plus, sa récente ouverture au commerce international peut permettre de permuter sa situation d'enclavement en position de carrefour de l'Asie du Sud-est

³ Il est entendu que ces entités « Sud » et « Est » ne sont pas prises comme des ensembles homogènes, seulement ces expressions sont utilisées pour faire référence à des groupements d'États qui ont suivi ces modèles territoriaux à un moment donné.

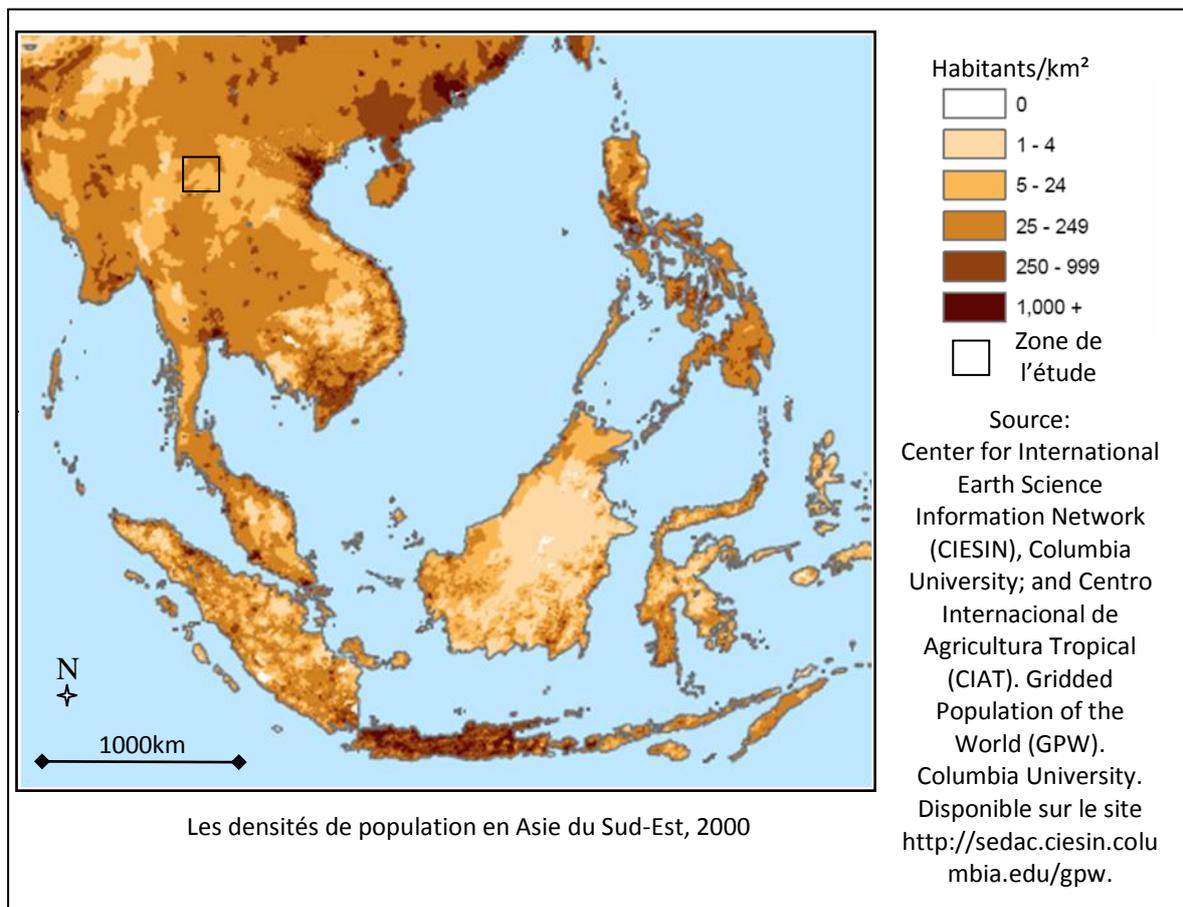
continentale. C'est donc l'insertion dans un espace mondialisé qui domine les questions économiques à l'échelle internationale, et la lutte contre la pauvreté à l'échelle nationale. Enfin, d'un point de vue physique, le Laos est un pays montagneux, d'une surface de près de la moitié de la France (236 800 km²), étiré et parcouru sur son flanc ouest, du nord au sud, par le fleuve Mékong. Presque tout territoire appartient au bassin versant de la rive gauche de ce fleuve qui fait office de frontière internationale sur la majorité de son parcours. Relativement encaissé dans sa partie amont, qui correspond à la moitié nord du pays, son lit s'élargit et s'installe dans de larges plaines du centre au sud du territoire : la plaine de Vientiane, et surtout celle de Savannakhet, sont les plus vastes. Outre deux plateaux, celui des Bolovens au sud et celui de Xiengkhouang au centre, le reste de l'espace est une alternance entre les vallées des affluents du Mékong, et des massifs montagneux dont les sommets peuvent atteindre plus de deux mille mètres. La partie nord du pays s'oppose au sud dans le sens où son relief n'a pas l'orientation globale nord-ouest / sud-est que donne la Cordillère Annamitique à cette partie du territoire. Le nord est globalement beaucoup plus montagneux, plus cloisonné. Sous moindre pression démographique que ses voisins, avec des conditions de relief et d'accessibilité dont les infrastructures d'un pays pauvres n'ont pu s'affranchir, les écosystèmes du Laos sont restés largement forestiers. De ce fait, de nombreuses formations végétales tropicales boisées, d'autant plus variées qu'elles s'établissent sur différents étages altitudinaux, sont autant de ressources pour le pays, qu'elles soient primaires (même si ces dernières sont en recul) ou secondaires. Cette biodiversité a d'ailleurs été remarquée, tant par les organismes internationaux que par l'État qui a établi des zones de protection. Ces caractéristiques physiques peuvent donc illustrer les problématiques générales de préservation de l'environnement tropical dans les pays pauvres, mais aussi celles de la dynamique des espaces montagnards ou fluviaux à une échelle plus globale.

Ces trois approches : politique et socioculturelle, économique, et environnementale, sont autant de thèmes généraux qui peuvent donc rattacher le cas du Laos à des problématiques d'actualité. Cependant, l'originalité du pays est qu'il permet, sur un territoire restreint, d'avoir une approche complexe de ces enjeux, complexité dont le traitement est particulièrement bien adapté à une étude géographique. Cette originalité tient à la combinaison, sur des objets géographiques particuliers, des différentes thématiques évoquées précédemment. En effet, il semblerait y avoir une différence profonde : tant économique, que socioculturelle et politique, entre les espaces de plaine et les espaces de montagne. En croisant différentes cartes thématiques, il est surprenant de voir que d'un côté, les montagnes boisées regroupent les groupes socioculturels minoritaires, les plus faibles densités, et les zones les plus pauvres ; tandis que d'un autre côté, les plaines et vallées sont

les espaces peuplés par la majorité Lao-thaï, cultivés de manière permanente, et les plus riches. D'ailleurs, dans la grande majorité de la littérature, il est courant de voir toujours opposer les populations de montagne et celles de plaine, comme si ces deux entités étaient homogènes. Par exemple, le terme anglo-saxon largement utilisé dans différents ouvrages pour désigner les minorités de La Péninsule indochinoise est *hilltribe*⁴ (M. CLARKE 1998, C.A. KAMMERER 1995, et surtout J. MACKINNON et B. VIENNE, 1989).

Le Laos contemporain semble donc propice à une étude dont la perspective territoriale serait dominante. Les sujets abordés sont divers, et seule la géographie et son concept de territoire paraissent susceptibles de désenchevêtrer mais aussi de relier et synthétiser des problématiques d'ordre politique et historique comme la construction nationale, d'ordre économique comme le développement du pays, d'ordre environnemental comme la gestion des ressources et du milieu montagnard, et d'ordre culturel comme les relations entre groupes ethniques différents. Tous ces sujets sont en interaction, et en interactions visibles lorsque l'on se penche sur le territoire.

⁴ Cependant, ce terme est de moins en moins utilisé, il sera vu pourquoi dans le développement.



Carte 1 : Le Laos, un « vide » au sein du foyer de peuplement d'Asie du Sud-Est

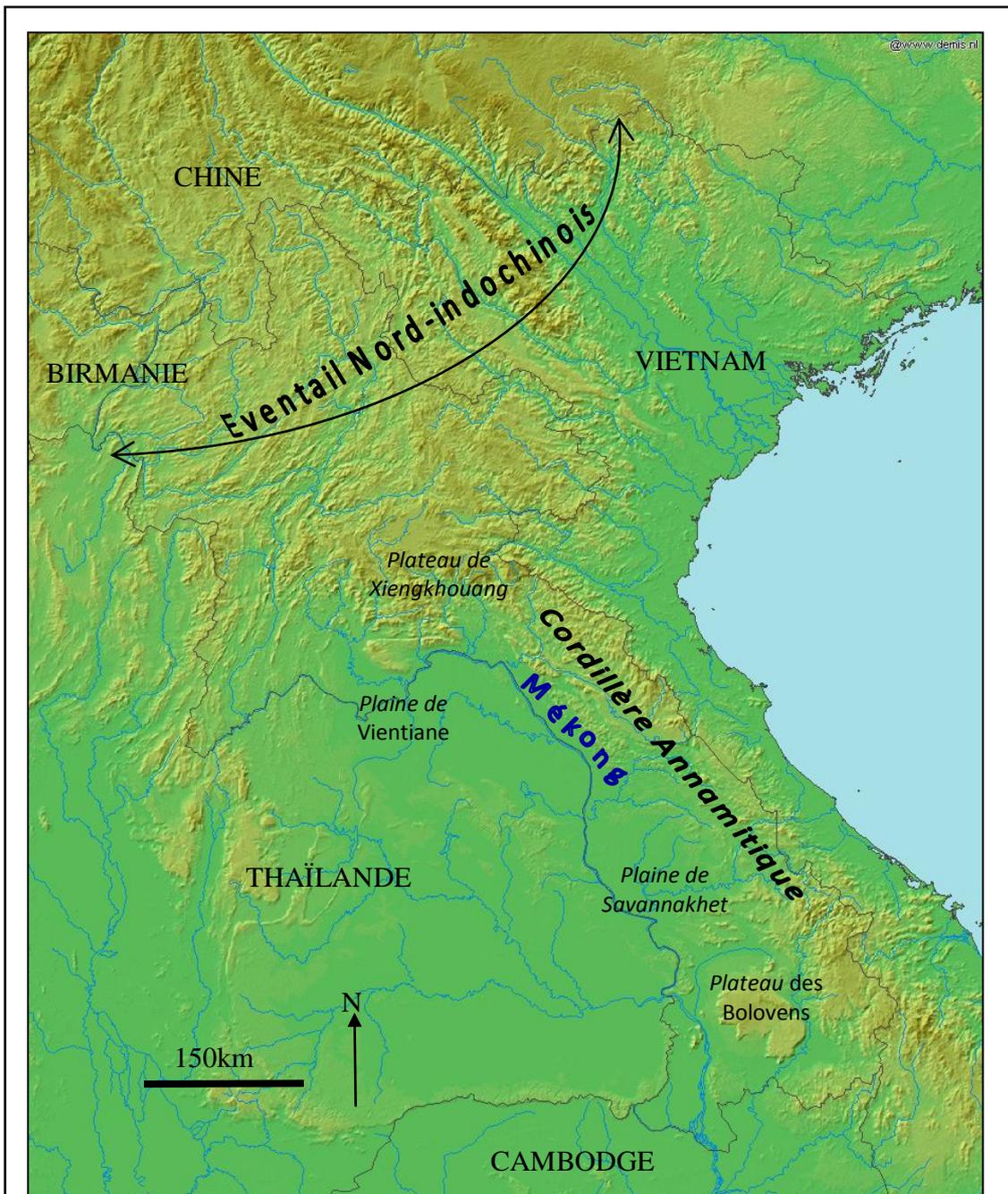
| Pays ou région | Part de la population active travaillant dans le secteur agricole | Population rurale ⁵ | Indicateur de Développement Humain (IDH) en 2005 (rang) |
|---------------------|---|--------------------------------|---|
| Laos | 85% | 79.4% | 0.601 (130) |
| Thaïlande | 43% | 67.7% | 0.781 (78) |
| Vietnam | 58% | 73.6% | 0.733 (105) |
| Cambodge | 70% | 80.3% | 0.598 (131) |
| Birmanie | 63% | 69.4% | 0.583 (132) |
| Yunnan ⁶ | 73% | 80.5% | 0.672 ⁷ (équivalent au rang 122) |

Tableau 1 : Le Laos face à ses voisins : une société agricole encore peu entrée dans la modernité. D'après ONU, *Rapport sur le Développement Humain 2007-2008*.

⁵ Déduite (sauf pour le Yunnan) de la population urbaine déclarée. Proviens des définitions nationales de ce qu'est une population urbaine. Les Nations Unies préviennent de la faible fiabilité de ces chiffres, en particulier lorsqu'il s'agit de comparaisons. Ils ne sont donnés qu'à titre indicatif, sachant qu'une zone rurale en Chine peut ressembler à une zone qualifiée d'urbaine par le Laos.

⁶ Chiffres de 2002 (sauf IDH en 2005) issus du *China Statistical Yearbook 2003*.

⁷ Chiffres issus de l'ONU, *Human Development Report China 2007-2008*.



Carte 2 : un pays montagneux, drainé par le Mékong.

VIETNAM État limitrophe

Plaine de Vientiane Unité morphologique

Nam Ou Principaux éléments hydrographiques

Fond de carte: *Map of Laos Wikimedia commons*

Les avantages du point de vue géographique et territorial pour expliquer le Laos contemporain

Parmi les différents sujets cités précédemment, nombreux ont été brillamment traités dans la littérature sur le Laos ou l'Asie du Sud Est. Sans être exhaustive, je prendrai des exemples d'ouvrages qui considèrent le Laos sous deux aspects : un premier groupe qui prend l'État comme sujet principal, et un deuxième groupe qui prend les « ethnies » comme entrée. De nombreux spécialistes du Laos ont travaillé sur **la question de la construction nationale** : Martin STUART-FOX, Grant EVANS, Vatthana PHOLSENA par exemple, ont exposé les racines historiques, les modalités, et les perspectives politiques de ce travail d'unification nationale. Ils montrent que ce travail de construction a un enjeu identitaire: créer une nation laotienne, mais une nation "pluriethnique". Grant EVANS (1998) identifie les symboles, les rituels et la rhétorique qui accompagnent la mise en place et le maintien du régime communiste par le Parti. Parfois, l'auteur évoque l'importance de la localisation spatiale de certains symboles, comme la réplique du buste de Kaysone (*Ibid.* : 35) aux échelles provinciales et de district, comme la centralité du That Louang, le grand stupa doré de Vientiane (*Ibid.* :47). Il note également l'utilisation de la religion dans la construction nationale : son importance dans la structuration spatiale, dite « galactique », de l'État, lorsque son centre politique se confondait avec le centre religieux de Louang Prabang (*Ibid.* : 49). Les minorités et leurs représentations dans les rituels de l'État sont également analysées. Dans cette étude, la dichotomie montagne/plaine est considérée, sans être explicite, comme constituante des différences ethniques, et plus largement de la différence entre un pouvoir détenu par la population lao des plaines, tandis que les minorités de montagne n'ont servi que comme soutien lors de la Révolution initiée dans les montagnes (*Ibid.* : 142). Vatthana PHOLSENA (2006) se concentre plus particulièrement sur la question des minorités et de leur place dans la construction nationale. Sa perspective est éminemment historique, mais aussi ethnographique, car elle interroge la notion d'ethnicité et son utilisation par le pouvoir actuel et passé. L'aspect géographique est bien plus présent que dans l'ouvrage de Grant EVANS, car elle opère un va et vient permanent entre les communautés et les autorités locales, en particulier dans le sud du pays, et le pouvoir centralisé à Vientiane. G. EVANS se focalise bien plus sur ce pouvoir centralisé, et ses déclinaisons provinciales sont de ce fait bien moins souvent évoquées. Ce premier type d'ouvrage a une perspective globalisante, considérant le Laos dans sa totalité, à une échelle nationale, sans véritables distinctions régionales, car il considère les différents aspects d'un pouvoir étatique sur la totalité du territoire, souvent dans une dimension historique.

Un deuxième type d'ouvrages serait celui considérant avant tout l'échelle locale, et en particulier ce que j'ai appelé les territoires identitaires. En effet, la question de la construction nationale a également été abordée par les ethnologues, en langue française, comme O. EVRARD (2001) ou V. BOUTE (2005), par le biais de l'étude de groupes précis. Ces auteurs ont centré leur approche sur la construction de l'identité de deux groupes ethniques, respectivement les Khmou du groupe linguistique austro-asiatique, et les Phounoy, deux groupes du nord Laos. La relation avec l'ethnie majoritaire Lao, et le pouvoir central qu'elle détient, a été analysée, comme dans l'ouvrage désormais classique d'E. LEACH (1954) sur les Kachin de Birmanie. Pour O. EVRARD, elle est qualifiée de « binôme identitaire », et pour V. BOUTE, de relation « en miroir du pouvoir ». Le cœur de leurs études est donc bien de définir des groupes socioculturels, et même si le territoire est évoqué, il n'est pas, comme pour un géographe, le sujet de l'étude. En revanche, les brillantes analyses qu'ils exercent sur la place du territoire dans la construction de l'identité sont des sources précieuses, qui permettraient la comparaison entre des situations ethniques diverses. Cependant, dans ces analyses, le territoire n'a pas été considéré pour lui-même : la construction nationale est pourtant aussi celle du territoire national, dans le sens d'une unification, voire une homogénéisation, des territoires identitaires, sur le modèle du groupe Lao, dominant (Y. GOUDINEAU, 2001).

Le dernier type d'ouvrages sur le Laos ou l'Asie du Sud Est fait explicitement référence à l'espace, et sont le fait de géographes, ou non. Le géographe le plus marquant du siècle précédent, à propos de cette région, est P. GOUROU. Fasciné par les densités rurales, il explique le rapport particulier de l'homme à la terre en mettant en avant les techniques d'encadrement qui ont permis une riziculture nourissante et prospère. Cependant, les populations de montagne sont quelque peu oubliées dans ces études, et cet oubli semble marquer les générations suivantes de scientifiques. En effet, le lien entre espace et population a déjà été étudié en Asie du Sud Est, après P. GOUROU, en particulier grâce au concept d'espace social proposé par G. CONDOMINAS, et au modèle d'organisation de l'espace lao par C. TAILLARD⁸. Ces deux auteurs semblent également « oublier » les minorités montagnardes.

G. CONDOMINAS (1980) a défini le concept d'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est comme un espace déterminé par des systèmes de relations, caractéristique du groupe

⁸ C. TAILLARD s'intéresse surtout à la majorité Lao, et à la construction du territoire national, avec une documentation historique riche et une approche culturelle et ethnographique brillante. Cependant, une grande partie de la population du territoire n'est ainsi qu'effleurée dans l'analyse: toutes les minorités ethniques montagnardes, qui n'ont pas du tout les mêmes pratiques spatiales et une culture parfois très éloignée de la majorité des plaines. Une comparaison avec l'espace social Hmong (C. TAILLARD 1977) a déjà été menée et sera très utile pour comparer les résultats, mais il sera intéressant, dans la mesure du possible, d'élargir la comparaison avec différentes ethnies montagnardes

considéré. Ce concept d'espace social est préféré à celui de culture, car il rend compte de la dynamique interne et externe des sociétés (G. CONDOMINAS, 1980: 11). Le concept d'espace social ressemble à celui de territoire, car il est l'espace des relations sociales du groupe, celui du système de production, mais aussi tient compte des systèmes de croyances, de la conception du monde qui guide le rapport à l'environnement. Il existe des espaces sociaux fonctionnant à différentes échelles, celle d'un groupe identitaire, et celle d'un État. Un espace social peut passer d'une échelle à l'autre en s'élargissant, en étant englobé dans un espace social plus large. Ce concept peut donc tout à fait éclairer notre question de la construction nationale lao, comme étant l'intégration d'espace sociaux restreint, ethniques, à un espace social large, étatique. **Cependant, ce concept d'espace social, malgré l'utilisation du mot espace, ne permet d'explorer ni les aspects de l'appropriation et de l'identification d'un groupe à l'espace, ni la dimension matérielle de ce dernier, en particulier la dimension de l'espace comme ressource, en relation avec le milieu naturel.** Le territoire, en revanche, permet de considérer pleinement ces aspects.

Aussi, la moindre prise en compte des populations montagnardes par les spécialistes de l'espace au Laos, les font se focaliser sur un seul *territoire identitaire* : celui des Lao des plaines. Au final, l'ouvrage de M. BRUNEAU (2006) qui analyse les logiques territoriales des États en Asie du Sud Est, est révélateur de cette approche de la région. En effet, les études passées et récentes sont marquées par la logique centre/périphérie, avec une nette préférence pour l'analyse des centres, parfois au détriment des périphéries, montagnardes en l'occurrence.

En résumé, la bibliographie sur le Laos, dans une perspective territoriale, oscille entre la prise en compte presque exclusive de l'État, globalisante, historique, ou centrée sur la majorité Lao, et l'explication de la relation d'une minorité précise avec cet État, sans dimension territoriale explicite. De plus, si la dimension idéelle du territoire, comme symbole ou espace de référence de l'identité est parfois considérée, sa dimension matérielle, physique, comme ressource ou contrainte, est très rarement discutée. Ainsi, les différences entre les groupes socioculturels, liées au milieu et à son utilisation, sont souvent considérées comme acquises : les auteurs différencient presque toujours les populations de plaine de celles de montagne, mais n'interrogent pas forcément les enjeux de cette dichotomie d'ordre éminemment géographique. **Cette étude propose donc d'interroger en profondeur cette dichotomie, sa réalité et sa signification d'un point de vue territorial, à toutes les échelles.**

Auparavant, l'administration avait distingué trois « nationalités » au Laos : les *Lao Loum*, ou Lao d'en bas, les *Lao Theung*, ou Lao des pentes, et les *Lao Soung*, les Lao d'en

haut. L'anthropologue O. EVRARD (2001 : 89) note que ces appellations sont la marque d'une volonté d'unification des ethnies, de création d'une identité nationale, en les rapportant toutes au terme *Lao*. Effectivement, la dimension politique de cette catégorisation est fondamentale, par exemple elle permet de regrouper différents groupes de langue thaï sous la même appellation, *Lao Loum*, et ainsi donner une certaine légitimité à leur main mise sur le pouvoir politique, sous couvert de majorité démographique. Mais cette catégorisation a également une très forte dimension géographique, physique et altitudinale, ce qui m'a le plus interpellée. Aujourd'hui, ces identités n'ont officiellement plus cours (voir annexe 7), mais elles sont très usitées par les habitants du Laos pour définir leur appartenance ethnique. Par conséquent, l'identité sociale, définie par l'État, a eu pour critère une logique environnementale. Elle s'est longtemps créée en référence à l'altitude et à la pente, dans un pays où la montagne n'est pas qu'un élément physique prépondérant, mais aussi le milieu de vie de sociétés radicalement différentes de celles de la plaine. Cette catégorisation, et son emploi toujours très présent, ont conforté une intuition : l'identité semble avoir au Laos une dimension spatiale fondamentale, outre ses dimensions : sociale, historique, anthropologique et politique. Ainsi, pour rendre compte de la relation des groupes à leur territoire identitaire et au territoire national, la comparaison de deux ethnies officielles sera menée: l'ethnie majoritaire, Lao, dont le territoire identitaire correspond aux plaines du bord du Mékong et de ses affluents, et une ethnie minoritaire installée relativement récemment au Laos (XIX^{ème} siècle), présente sur une portion limitée du territoire national: les Akha des provinces montagnardes, frontalières et septentrionales.

Il est envisageable de parler de territoires identitaires au Laos. Les groupes de population, dont les contours seront délimités⁹ dans la mesure du possible, peuvent façonner un espace grâce à leurs moyens matériels, dans le but de se rapprocher de leur territoire idéal. L'ensemble de ces moyens matériels et idéels d'action sur l'espace constituent une culture spatiale commune, propre à chaque groupe social, qui permet d'exploiter certaines potentialités et de gérer les contraintes propres à chaque milieu naturel. Dans le cas du Laos, la délimitation de ces groupes sur des critères ethniques est pertinente car elle est utilisée par l'État, mais aussi parce qu'elle recoupe une réalité sociale et spatiale. **Ainsi, existe-t-il des territoires identitaires particuliers en fonction du milieu : de plaine ou de montagne, comme la dichotomie spatiale et culturelle qui existe entre ces deux espaces le laisse penser ?** Les territoires identitaires seront identifiés, discutés, comparés et mis en relation. Les territoires identitaires ne sont pas non plus immuables, dans le temps et l'espace. Ils présentent des particularités, ont des dynamiques internes, et sont en interactions les uns avec les autres. Il faudra donc rendre compte de ces dynamiques : les territoires sont ils

⁹ Délimitations qui seront également largement discutées, en particulier dans la deuxième partie.

toujours porteur de l'identité d'un groupe ? Se juxtaposent-ils simplement dans l'espace, comment sont-ils connectés les uns aux autres, se chevauchent-ils ? Connaissent-ils des dynamiques d'expansion ou de rétractation ? Comment se transforment ces territoires dans le cadre de la construction d'un territoire national ?

Le point de vue géographique, qui associera ici les aspects culturels aux phénomènes spatiaux, permettra de présenter un tableau synthétique des caractéristiques différentielles, des enjeux et des relations des territoires à toutes les échelles.

Une réflexion sur le concept de territoire

Les différents sujets de géographie générale évoqués au début, qui peuvent sembler nombreux et disparates, seront donc abordés sous l'angle du territoire. Ce territoire, pour J-M. HOERNER (1996), se divise en deux types fondamentaux : les territoires de proximité comme le village ou la petite région, et les territoires plus vastes, comme l'État et d'une façon générale tous les espaces liés à la mondialisation de l'économie (1996 : 32 et 37). Cette distinction est également celle faite par l'ouvrage collectif dirigé par Joël BONNEMAISON, Luc CAMBREZY et Laurence QUINTY-BOURGEOIS. Avec pour sous-titre commun « le territoire, lien ou frontière ? », deux tomes traitent pour l'un des « territoires de l'identité », et pour l'autre, de « la nation et le territoire ». Cette différence renvoie aux territoires de proximité (et de l'identité) et aux territoires plus vastes (de la Nation) de J-M. HOERNER. En suivant cette distinction, d'échelle et de ressenti, il est possible de cerner comment le cas du Laos éclaire les problématiques citées précédemment.

À une petite échelle, l'approche géopolitique mais aussi historique est prépondérante. J. HOERNER note justement que pour cette catégorie de territoire, *l'espace-temps* est à considérer, c'est-à-dire la pratique du territoire dans la durée, le rapport des États à leur territoire d'origine, les tendances séparatistes et les forces exogènes internationales (1996 : 37-38). Géopolitiquement, le Laos est un pays enclavé, sans aucun accès à la mer. Cette situation le place, dans l'analyse de C. TAILLARD (1989), dans une position d'État-tampon ou de carrefour, situation qui peut fortement influencer sur le développement économique. Carrefour de grandes routes à l'époque médiévale et moderne, il se transforme en périphérie dominée depuis l'époque coloniale. Il est toujours aujourd'hui dépendant des réseaux de ses grands voisins (*Ibid.* :18). **Comment le pays se place-t-il aujourd'hui par rapport à ses voisins ? N'en est-il qu'une périphérie mal connectée ou un centre régional en devenir ?** La réponse est d'ordre économique, mais aussi politique. La République

Démocratique Lao se situe dans l'orbite de deux régimes amis : une périphérie politique donc, pour le Vietnam par exemple, mais aussi une périphérie économique, pour la Thaïlande et la Chine. Les processus de désenclavement, comme l'amélioration des réseaux routiers, participent-ils à l'homogénéisation territoriale nationale ou contribuent-ils à une désolidarisation des territoires à l'intérieur même des frontières de l'État ? L'étude des flux et des réseaux, matériels et immatériels, qui traversent le Laos, pourra également nous indiquer à quel stade le pays se trouve dans la mondialisation. Dans cette optique, il sera possible de déterminer si on observe une « fin des territoires » comme B. BADIE l'explique, dans le sens d'une maltraitance de la souveraineté de l'État, d'une dévalorisation de son rôle politique économique et social, face à des circuits et des échanges d'images et de biens commerciaux, à des migrations ou à des solidarités qui l'emportent sur les « pesanteurs territoriales » (B. BADIE, 1995 :7). Je rajouterais dans le cas d'un pays en développement, que le territoire national fait également face aux acteurs internationaux de l'aide. **Dans ce contexte international, comment sont considérés par ces acteurs politiques et économiques les deux espaces, plaines et montagnes, et quelle place prennent-ils dans l'avenir du pays au sein de la Péninsule ?**

Cependant, l'échelle nationale proprement dite semble toujours jouer son rôle :

- Premièrement, le territoire délimite un système étatique, un pouvoir politique propre qui s'y exerce. L'histoire du territoire national du Laos commence avec la colonisation. À ce moment est introduite la conception occidentale moderne du territoire avec ses découpages administratifs. Le passage à cette nouvelle conception territoriale est un moment charnière qui sera un nouvel exemple de ce que la colonisation a pu avoir comme conséquences spatiales sur un espace donné. Le deuxième moment important est la mise en place du régime communiste. Ce régime a une vision particulière de la gestion de l'espace et du territoire : le rôle du centre face aux provinces par exemple. Il faudra déterminer en quoi le Laos répond à un modèle territorial propre à cette idéologie, et en quoi il peut s'en éloigner. Du fait de l'existence d'un parti unique, qui tient toutes les instances politiques de décision nationales, mais aussi les organisations de masse de la société civile, l'armée et les grandes entreprises publiques, **le gouvernement laotien, parallèle au bureau politique du Parti, est le principal acteur du territoire national.**
- Deuxièmement, l'échelle nationale est celle des politiques concernant quasiment tous les domaines. Dans le domaine politique, se trouve la gestion des minorités ethniques. Là encore, le régime politique et les modèles territoriaux qu'il suit sont déterminants pour cette question. Le domaine économique répond lui, à des évolutions qui sont d'ordre internationales, mais la gestion de la pauvreté et du

développement sont largement concernées par les politiques nationales. **Les choix de développement et leur mise en œuvre concourent-ils diminuer ou à augmenter les disparités spatiales et sociales entre plaines et montagnes ?** Le dernier domaine est celui de l'environnement, et plus particulièrement de l'environnement tropical. Celui-ci a des particularités dont les pouvoirs publics et les différents acteurs de l'espace doivent avoir conscience. Le Laos est un pays montagneux et tropical, et ce milieu particulier est constituant d'un territoire étatique qui doit considérer ces particularités en termes de contraintes et de ressources. Ces deux derniers domaines, économique et environnemental, sont les deux principaux aspects de l'aménagement du territoire national. Ils sont l'objet de politiques publiques qui cherchent à assigner à l'espace des fonctions distinctes.

Pour finir, le territoire national est un espace politique construit, dont les dynamiques sont le jeu d'acteurs intérieurs et extérieurs, et qui est un enjeu tant pour la construction nationale que pour le développement économique du pays. À la manière de S. ROSIERE (2003), j'ai choisi de traiter le territoire dans son acception politique, comme portion de l'espace terrestre délimitée sur laquelle s'exerce le pouvoir d'un État souverain. L'analyse de géographie politique qu'il décrit sera donc largement utilisée : les formes, les dynamiques, les acteurs et les enjeux du territoire. Cependant, S. ROSIERE emploie le mot territoire plutôt comme synonyme de surface sur laquelle s'exerce le politique, ce qui n'est pas tout à fait satisfaisant pour rendre compte de toute l'étendue de ce concept. Pour cet auteur, le mot de territoire n'intègre pas les lignes ni les pôles politiques qui, pourtant, structurent les surfaces et seront donc considérés ici comme des éléments du territoire national.

Le deuxième type de territoires auquel HOERNER fait référence est les territoires de proximité. Ici, c'est l'approche de géographie culturelle telle que J. BONNEMAISON l'a décrite (1981) qui est essentielle. Cette approche culturelle est commandée par deux concepts selon lui : l'ethnie, qui a été définie précédemment, et le territoire. La relation entre ces deux concepts est la suivante :

« la territorialité découle de l'ethnie en ce qu'elle est d'abord la relation culturellement vécue entre un groupe humain et une trame de lieux hiérarchisés et interdépendants, dont la figure au sol constitue un système spatial, autrement dit un territoire. (...)L'ethnie se crée et se conforte par la profondeur de son ancrage au sol, et par le degré de correspondance plus ou moins élaboré qu'elle entretient avec un espace qu'elle structure, quadrille et polarise selon ses propres finalités et ses représentations symboliques » (*Ibid.* :253-254)

Ainsi, le territoire est un géosymbole qui répond à deux fonctions : la sécurité et l'identité de l'ethnie. Le territoire ne peut pas se penser sans tenir compte de l'espace culturel qui

l'englobe, et qu'il structure en retour. Cet espace culturel est pour l'auteur le « troisième étage » de l'espace qu'étudient les géographes. Il est un espace géosymbolique chargé d'affectivité et de signification, car les symboles prennent d'autant plus de forme et de relief qu'ils s'incarnent dans des lieux (*Ibid.* : 257), et permet, à travers ses paysages notamment, de dénoter la conception du monde que se font les hommes. Si l'espace culturel est spécifiquement celui des territoires, ces derniers sont également composés des deux autres « étages » de l'espace, l'espace structural et objectif, et l'espace vécu. Le territoire est ainsi un espace social, c'est-à-dire un produit de l'organisation sociale et hiérarchique, des fonctions politiques, économiques et sociales du groupe (*Ibid.* : 255), mais aussi un espace vécu, c'est-à-dire un espace de reconnaissance et de familiarité lié à la vie quotidienne, mais « à travers une certaine vision et sensibilité culturelle » (*Ibid.*). Le concept d'espace vécu pour parler du territoire est repris par certains auteurs, surtout dans le sens d'un territoire identitaire, à grande échelle. Ainsi, J-M. HOERNER lie cet espace vécu au cadre naturel. Il explique qu'à cette échelle, les deux jouent un rôle primordial. Le milieu détermine ici la vie des hommes, leur installation et leurs stratégies de pouvoir (1996 : 35-37). Le territoire identitaire, pour l'individu, a bien entendu une dimension d'espace vécu. Mais *l'espace vécu*, dans le sens de son auteur Armand FREMONT (1976), ne concorde pas exactement avec le territoire¹⁰.

Le territoire identitaire porte les marques de l'identité d'un groupe. Il est construit et fonctionne dans le sens de la pérennisation et de la perpétuation de l'identité, lisibles dans les paysages, ainsi que dans celui de la reconnaissance du soi. L'importance des traits culturels propres à chaque groupe est ici fondamentale, ils déterminent une certaine vision du monde, mais ils ne doivent cependant pas être la seule cause annoncée dans la différenciation et la dynamique de l'espace. Les faits de culture, ou l'ethnie dans ce cas, ne peuvent pas être simplement considérés comme une cause ou une explication mais comme "outil de compréhension" (D. RETAILLE 1995). Cet auteur, comme J. BONNEMAISON (1981 :257), pointe le cœur de ce qu'est l'approche culturelle en géographie: « Quelle est la part des faits culturels culture dans l'explication de l'espace ? **Peut-on définir des territoires qui nous révéleraient des ethnies et des cultures différentes ?** » Car "à côté des permanences culturelles sur lesquelles vivent les différents groupes ethniques, leur confrontation, leur assemblage régional, sont en eux-mêmes producteurs de territoire" (D. RETAILLE 1995 en parlant de ce que J. GALLAIS montre dans *l'homme du Sahel*). En fait, tout comme l'ethnie, le territoire identitaire se définit donc par des traits internes,

¹⁰ On peut par exemple n'être jamais allé dans un endroit, et le considérer comme faisant partie de son territoire, à contrario il est possible de se rendre tous les jours dans un lieu qui ne cristallise aucun sentiment d'appropriation et d'identification.

spécifiques, mais aussi dans une relation d'altérité, de confrontation avec ses voisins (relation horizontale de proximité), et/ou avec un pouvoir central (relation verticale hiérarchique, de type centre/périphérie par exemple).

Contrairement au territoire national prenant concrètement la forme d'une surface délimitée par des frontières, les territoires identitaires ne répondent pas toujours à la forme aréale qu'on imaginerait. En effet, toute culture s'exprime par une territorialité qui lui est propre (J. BONNEMAISON 1981 : 253). Contrairement au territoire éthologique et à la territorialité animale qui font référence à une appropriation biologique et à la notion de frontière, « la territorialité se comprend beaucoup plus par la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame de ses lieux et d'itinéraires qui constituent son territoire » (*Ibid.* : 254). Ainsi, les territoires peuvent prendre différentes formes : archipels de lieux, réseaux dont les itinéraires sont tout aussi importants que les nœuds, territoires formés autour d'un noyau sans véritable frontière, territoires clos et fortement différenciés de l'extérieur. **On peut alors se demander, dans le cas du Laos et de la dichotomie spatiale qui existe entre plaine et montagne, si ces deux espaces peuvent être le support de véritables territoires, territoires qui auraient une forme et des caractéristiques particulières du fait de leur inscription sur des objets géographiques différents, et si leurs habitants auraient une territorialité spécifique. Aussi, ces territorialités, lorsqu'elles cohabitent au sein d'une entité spatiale particulière comme le territoire d'un État, peuvent-elles se concilier, ou se transforment-elles radicalement ?**

Les deux types de territoires, national et identitaire, ne s'opposent pas. En effet, à chaque échelle du territoire, des processus similaires voient le jour. Un territoire a donc à la fois une dimension idéale, symbolique, et une dimension matérielle, une structure. De plus, il est organisé et répond donc à des logiques d'acteurs spécifiques. La démarche proposée ici consiste dans une narration spiralaire, qui part de la plus grande échelle pour arriver aux échelles nationales et internationales, en exposant, analysant et détaillant à chaque fois les principaux aspects du territoire : idéal et concret, tout en expliquant les principaux processus qui l'informent.

L'aspect symbolique du territoire, produit et soutien de l'identité qui y est déposée, est en effet caractéristique de ce concept. Dans sa définition, C. RAFFESTIN (1980 : 129) explique que :

« Le territoire est généré à partir de l'espace, il est le résultat d'une action conduite par un acteur syntagmatique (acteur réalisant un programme) à quelque niveau que ce soit. En s'appropriant concrètement ou abstraitement (par exemple, par la représentation) un espace, l'acteur "territorialise" l'espace. »

Le territoire national est une création politique et symbolique sur lequel s'exercent des pouvoirs, celui de l'État en particulier. L'appropriation, concrète mais aussi symbolique, est de ce fait commune au territoire national et aux territoires identitaires, tout comme la production de territoire, valable à toutes les échelles car issue d'acteurs allant de l'État à l'individu, en passant par des organisations. Les représentations du territoire, mentales ou matérielles comme les représentations cartographiques par exemple, ainsi que les géosymboles localisés, sont révélateurs de l'intention et de l'identité qui peut y être déposée. Ils seront donc un des supports primordiaux de l'analyse. Aux échelles restreintes, ethniques, mais aussi à l'échelle étatique, le concept de territoire, que j'ai différencié entre territoire identitaire et territoire national, reste donc opératoire et rend compte non seulement d'une réalité culturelle concrète et idéelle, mais aussi géopolitique. Car le recours au territoire dans les discours et les représentations se révèle souvent être, non seulement une affirmation identitaire, mais parfois aussi un moyen d'atteindre un but politique et/ou économique.

Le territoire a en effet une dimension matérielle qui peut être un enjeu économique mais aussi un enjeu culturel, à l'échelle du territoire identitaire mais aussi à l'échelle nationale. Cette facette physique du territoire se décompose en propriétés naturelles et en propriétés dites matérielles (M. LE BERRE 1992 : 628). Les propriétés naturelles se présentent sous deux formes pour les sociétés : des potentialités, appropriées mais non utilisées, ou des contraintes, lorsqu'elles sont intégrées aux pratiques territoriales. Ces potentialités et contraintes sont dues à la localisation des territoires. À l'échelle nationale et régionale, le Laos expose des potentialités naturelles, représentant une valeur économique convoitée. Ses montagnes boisées en essence rares et nombreuses, son réseau hydrographique conséquent sont autant de ressources rares pour ses voisins. À l'échelle des territoires identitaires, ces ressources se trouvent en particulier dans les zones montagneuses, celles des ethnies minoritaires. En effet, on observe, comme l'a fait P. GOUROU dans ses divers ouvrages sur l'Asie du Sud-Est, une dichotomie ethno-spatiale ou culturo-spatiale : groupes dominants de la riziculture dans les plaines, groupes de minorités ethniques d'essarteurs dans les montagnes. À chaque ensemble naturel, montagne et plaine, correspond donc un système spatial (À. CHAMUSSY in F. AURIAC et R. BRUNET, 1986), qui lui aussi façonne et structure le territoire national et les territoires identitaires, de manière dynamique. Les représentations de ces deux espaces naturels, de leurs potentialités et de leurs contraintes, changent dans le temps et par rapport au but que les groupes recherchent. **Comment, aujourd'hui, les représentations de la plaine et de la montagne changent-elles ? À priori, ces deux systèmes s'interpénètrent de plus en plus, par le biais des déplacements de populations**

de la montagne vers les plaines et par l'enjeu économique que représentent les montagnes pour le pays tout entier. Que révèle l'étude approfondie de cet important bouleversement spatial ? Sans tomber dans un déterminisme naturel qui n'est plus d'actualité, il sera cependant très important de considérer ces données naturelles de différenciation de l'espace et, dans le cas du Laos, de différenciation des territoires, et de leur donner toute leur importance pour expliquer les différentes territorialités qui en découlent, sans oublier leurs dimensions géopolitique et géoéconomique. Les propriétés matérielles du territoire sont liées aux différents types d'usages que la société attribue à son sol compte tenu des contraintes naturelles. Le groupe exerce ainsi une sélection lieux nécessaires à la satisfaction de ses besoins, et cette sélection donne une certaine physionomie à son territoire (M. LE BERRE 1992 :629). Ainsi, le paysage correspondant à un territoire identitaire est composé, outre ses géosymboles, de propriétés naturelles et matérielles particulières. Pour le territoire national, la notion de paysage n'est pas valable, mais les localisations et la répartition spatiale des propriétés matérielles et naturelles lui donnent une configuration qui lui est propre. À cette échelle, il est utile d'analyser si les propriétés matérielles de la montagne et de la plaine sont différentes, et comment les critères physiques mais aussi culturels rentrent en compte pour expliquer ces disparités spatiales.

Le troisième aspect du territoire, à l'échelle des territoires identitaires mais aussi du territoire national, est sa facette organisationnelle (*Ibid.* : 632). Outre les aspects morphologiques et symboliques du territoire, il est important de comprendre les causes de l'organisation territoriale, en s'attachant à l'organisation des acteurs de ce territoire. Tous les comportements sociaux ne sont pas intéressants dans cette démarche, il faut distinguer ceux qui ont des conséquences territoriales particulières. Ainsi, dans le cas des territoires identitaires, il n'est pas nécessaire de faire un travail d'ethnologie exhaustif, mais de sélectionner les comportements comme « les flux d'informations et de décisions qui engendrent des flux de produits, d'argent, d'homme et d'énergie entre les lieux structurés par les réseaux maillant le territoire » (*Ibid.*). À l'échelle du territoire national, ce seront les stratégies d'aménagement de gestion du territoire qui seront donc analysées, ainsi que les chaînes de décision qui les concrétisent à l'échelle locale.

Pour conclure sur le territoire, et l'utilité de ce concept pour traiter de ce sujet, il est important de garder à l'esprit que les problématiques évoquées sont révélatrices de la « complexité territoriale » telle qu'elle est expliquée par B. DEBARBIEUX et M. VANIER (2002 : 14). Car « le territoire et la territorialité, loin d'être des conceptions anachroniques du rapport à l'espace des sociétés contemporaines, loin d'être des modalités périmées de ce rapport, restent des outils

opératoires d'analyse de ce rapport, à condition de renoncer au caractère uniscale et totalisant que la signification de chacun de ces termes avait pu prendre ».

En effet, la définition du territoire a pu changer face aux réalités du monde contemporain, différents auteurs constatant la nouvelle complexité de ce concept. Le territoire sera donc ici considéré dans sa plus courante acception, celle du territoire national, maille politique de l'étendue terrestre, délimitée par des frontières, sur laquelle s'exerce la souveraineté d'un État, mais aussi dans son acception plus culturelle, celle d'un « agencement de ressources matérielles et symboliques capable de structurer les conditions pratiques de l'existence d'un individu ou d'un collectif social et d'informer en retour cet individu et ce collectif sur sa propre identité » (B. DEBARBIEUX in J. LEVY et M. LUSSAULT 2003 : 910). Les approches culturelles mais aussi de géopolitique aideront à traiter tous les aspects de cette complexité, à toutes les échelles. Le Laos semble être un terrain idéal pour traiter de la dimension culturelle et géopolitique des processus de construction matérielle et idéale du territoire. La complexité des facteurs rentrant en jeu dans la construction territoriale est ici exacerbée par la situation géographique, ethnique, politique et économique du pays: une mosaïque de peuples à histoires, cultures, organisations et pratiques spatiales très différentes, se partageant un territoire national enclavé, morcelé de montagnes et de vallées, sous un régime autoritaire communiste, dans un contexte régional de développement et d'ouverture économique important.

Les deux dimensions de l'analyse territoriale : interaction horizontale et interaction verticale

L'interaction horizontale s'entend comme la relation entre groupes ethniques territorialisés comparables. Il est important de savoir dans un premier temps comment chaque groupe interagit avec l'espace, c'est-à-dire comment il transforme un espace en territoire, quelles formes prend sa territorialité. Il est possible que cette territorialisation prenne des chemins différents, et donne lieu à des fonctionnements territoriaux distinctifs. Plus simplement, la première question à se poser est : « **est-ce qu'il y a Territoire pour ce groupe ?** », puis « **qu'est ce qui fait Territoire ?** » Car le fait de s'approprier un espace, et de lui faire porter une partie de l'identité du groupe n'est pas évident dans chaque culture. Il existerait des groupes plus attachés aux lieux que d'autres, *a priori* les sédentaires par rapport aux populations nomades¹¹ par exemple. Ainsi, il faut se demander comment, au Laos, les différents groupes ethniques reconnus territorialisent l'espace qu'ils façonnent, si

¹¹ Ceci est bien sûr un *a priori*, car des auteurs comme E. BERNUS (1982, 1995), ou D. RETAILLE (1995) ont montré que les nomades avaient un territoire, de configuration non pas aréale, mais réticulaire ou attaché à plusieurs lieux.

ces territoires, d'une configuration classique ou non, sont véritablement porteurs d'une identité, et si l'ethnie est un critère pertinent pour différencier les territoires.

B. DEBARBIEUX (2006 : 340-353) définit ce qu'en tant que géographe, il faut entendre dans le mot identité. Il distingue quatre grands types de définition : l'identité numérique, ontologique d'une entité géographique ; l'identité sociale ; l'identité individuelle et l'identité collective. Dans ma démarche, portant sur l'identité de groupes d'individus, ce sont les définitions d'identité sociale et d'identité collective qui sont les plus importantes. Il est d'ailleurs intéressant de voir que ces concepts se déclinent de manière parallèle à ceux de l'ethnie. En effet, l'identité sociale est comprise comme :

« Le type d'identité attribuée ou imputée par d'autres à un individu ou à un groupe pour la situer dans une représentation de la société. Individus et groupes sont alors qualifiés en fonction d'un critère dominant (...) La finalité de cette identification n'est pas d'ordre temporel mais classificatoire. » (*Ibid.* : 341).

Ces critères utilisés, les *identifiants*, peuvent avoir une dimension spatiale, par exemple des logiques de localisation ou des logiques environnementales. Dans le cas du Laos, ces critères ont effectivement une dimension spatiale forte, et leur finalité est également classificatoire. En effet, l'identité sociale se définit par l'ethnie, et elle est utilisée par l'État comme un moyen de classer les groupes dans la société. D'autres critères, comme la richesse, peuvent être un moyen d'identifier d'autres groupes, mais ce classement n'est pas institutionnalisé comme celui de l'ethnie. De plus, l'ethnie est, au Laos, un élément d'identification collective. Cette dernière est définie par :

« Le sentiment et la volonté partagés par plusieurs individus d'appartenir à un même groupe. On a parlé de sentiment d'appartenance, d'autodéfinition ou encore d'identification commune, en soulignant ainsi la part active qui revient aux individus dans la représentation et dans l'adhésion à ces collectifs. » (*Ibid.*)

L'identité, collective en particulier, peut avoir un rapport plus ou moins fort avec l'espace et le territoire. L'auteur rajoute qu'en géographie, les identités collectives étudiées sont « les identités territoriales et diasporiques, c'est-à-dire celles qui puisent dans la configuration spatiale ou le support matériel d'existence du groupe considéré le matériau principal de son identification. » **Dans ce cas, on peut supposer que le milieu montagnard est une composante essentielle de la territorialité et de l'identité spatiale des peuples habitant les hauteurs du Laos, tout comme la plaine est un élément essentiel de la territorialité et de l'identité spatiale des habitants des basses-terres.**

Ces considérations, et l'histoire de la géographie, amènent l'auteur à parler d'un *paradigme territorial*, dit aussi « triangle magique culture-territoire-identité » qui a été mis en place pour penser les rapports entre l'identité et le territoire. Ce paradigme est utilisé en géographie politique par J. GOTTMAN (1952), cet auteur tenant compte des symboles et des

représentations de l'entité géographique qui porte l'identité du groupe. Pour lui, ces symboles sont souvent imposés à la société par l'État, afin de participer à la construction nationale de l'État-nation et donc à la création d'une identité nationale. Le « triangle magique » est également utilisé en géographie culturelle et en anthropologie de l'espace. L'identité est alors :

« À la fois la source et le fruit de plusieurs processus : identification du groupe à l'espace de vie qui est le sien, même quand il résulte d'une assignation ; projection sur le territoire d'une conception du monde et de la structure du groupe lui-même par le recours à des schèmes spatiaux propres ; inscription de formes spatiales, des « marqueurs », visant à singulariser le groupe aux yeux des autres et à créer des discontinuités symboliques ».

J'utiliserai ce paradigme territorial décrit par B. DEBARBIEUX, à la fois valable en anthropologie de l'espace et en géographie politique, car il met en exergue la durée des construits symboliques liés au territoire. De plus, les processus dont parle cet auteur seront au cœur de mon étude, afin de définir les territoires identitaires de chaque groupe. Cependant, les critiques que B. DEBARBIEUX oppose à ce paradigme sont tout à fait pertinentes pour traiter en particulier le cas du Laos. En effet, ce modèle suppose « La très forte redondance et l'isomorphie entre un territoire singulier, des cultures et des identités collectives » (B. DEBARBIEUX 2006 : 345).

Or, la multitude des situations territoriales des groupes ethniques du Laos ne permet pas de conforter l'idée d'un seul modèle de rapport entre identité et territoire. La temporalité tout d'abord : certains groupes sont présents au Laos depuis plusieurs siècles, d'autres depuis une centaine d'années. De plus, à la fin du XX^{ème} siècle et en particulier ces dernières années, des groupes sont déplacés de la montagne vers la plaine. Il est donc nécessaire pour ces populations « d'adapter le paradigme territorial à une réalité nouvelle », si tant est qu'elles n'y aient jamais répondu. Dès lors, ce sont les déclinaisons de ce paradigme, telles qu'elles existent au Laos, qui seront étudiées, dans ses variantes anthropologiques mais aussi politique. En effet, dans un monde où les flux divers font fi de leurs frontières, « L'isomorphisme des territoires des États-nations et des inscriptions collectives semble profondément ébranlé », et dans ce monde où les identités se complexifient,

« L'adéquation entre entité géographique, d'une part, et identités sociales ou collectives, de l'autre, devait être pensée non comme le modèle, mais comme une des modalités possibles de la spatialité des groupes sociaux et des constructions géographiques qui en résultent ». (*Ibid.* :347).

La part du territoire dans la définition de l'identité d'un groupe ethnique sera donc largement discutée, mais il faut aussi savoir ce que j'entendrais par groupe ethnique. Un détour par les définitions qui existent de ce concept est nécessaire. B. FORMOSO (2001 : 15-30) distingue trois paradigmes d'approche de l'ethnie. Tous ne prennent pas en compte

explicitement la place de l'espace dans la définition de l'ethnie, mais il est possible de les analyser avec le prisme territorial. Ainsi, le paradigme primordialiste définit l'ethnie par :

« Un nom, une langue, un espace, des valeurs et des traditions propres, une ascendance commune et le sentiment qu'ont ses membres d'appartenir à un même groupe. Autrement dit, l'existence de l'ethnie renverrait au partage d'une série d'attributs spécifiques et aux sentiments solidaires qu'ils suscitent. » (*Ibid.* : 19)

La réflexivité, composante essentielle de cette manière de penser, nous renvoie à la définition de l'identité collective de B. DEBARBIEUX. Elle prend également en compte la dimension spatiale du groupe ethnique. Cependant, ce paradigme pose problème car il pense l'ethnie comme un isolat a-historique, sans tenir compte de l'environnement politique et économique de sa construction. Le caractère spatial du groupe est ainsi pensé comme immuable, définitif, insistant sur une localisation précise, comme dans le paradigme territorial de l'identité. Or, d'une part, le territoire n'a pas la même valeur identitaire pour chaque groupe, et d'autre part, il peut être considéré de diverses manières au cours du temps : ses contraintes et ses potentialités sont des représentations changeantes. Dans le paradigme instrumentaliste de définition de l'ethnie, les identités ethniques sont considérées comme des :

« Constructions opportunistes, fondées sur un choix raisonné de référents historiques ou culturels, ceux-ci étant conçus comme autant d'armes ou de ressources au service d'une mobilisation collective et d'une visée essentielle : obtenir des avantages politiques et/ou économiques. » (B. FORMOSO 2001 : 22)

Cette vision des choses peut rendre compte de la dynamique des représentations du territoire. En effet, ce dernier correspond à un des référents, et de ce fait peut porter une revendication identitaire par le groupe. Pourtant, B. FORMOSO note que cette définition est intéressante mais réductrice car elle ne permet pas de différencier l'ethnie d'autres groupes de pression (*Ibid.* : 23). Effectivement, dans une problématique territoriale, il se peut qu'au Laos, les espaces présentant des « avantages » soient revendiqués, non pas par des ethnies, mais par des acteurs dont l'identité se définit sur d'autres critères. Ces acteurs devront donc être identifiés.

Le dernier paradigme de définition de l'ethnie est appelé interactionniste, développé par F. BARTH.

«Selon lui, l'affiliation ethnique repose sur le déploiement de signes culturels socialement différenciateurs dans le cadre interactif des rapports entretenus avec l'extérieur. (...)Ainsi, il en dégage que :

- 1) l'identité ethnique est processuelle et non pas systémique ;
- 2) que la culture n'est pas une caractéristique première et définitionnelle du groupe, mais plutôt une résultante à contenu variable ;

3) que le groupe ethnique est non pas une entité en soi, mais une forme d'organisation repérable par le jeu contrastif des attributs culturels et l'expression croisée des attributions catégorielles (la manière dont les gens se classent). » (B. FORMOSO 2001 : 24-25)

Dans cette définition, le territoire identitaire serait un attribut culturel contrastif, qui se construirait dans l'interaction avec les territoires identitaires voisins. Ici, la proximité géographique tient une place importante. Il serait alors possible de penser que la dichotomie plaine/montagne, correspondante à deux formes d'organisation contrastives, serait constitutive des différenciations ethnique, ou en tous cas les renforcerait.

Ces considérations sont à garder à l'esprit, dans le sens où les questions qu'elles supposent donnent une place différente au territoire dans la définition de l'identité. Cependant, leur but est de caractériser ce qu'est l'ethnie, ce qui n'est pas le nôtre dans une thèse de géographie.

Ainsi, le qualificatif d'ethnie est légitimement problématique, mais il est considéré dans cette étude comme la dénomination choisie délibérément, et justifiée, par le gouvernement, pour rendre compte de la réalité culturelle du pays¹². Il sera donc employé en tant que tel, afin de tenir compte de cette réalité politique de classification des groupes socioculturels.

Ceux que j'appellerai les territoires identitaires tiennent compte de ces définitions, car ils feront référence à l'ethnie. Même si elle a une définition qui varie dans le temps, qu'elle est parfois créée par un regard extérieur, ou de l'intérieur dans une volonté de se différencier de l'autre, il faudra voir, à chaque fois, à quelles réalités territoriales ces déterminations renvoient. Lorsque cet autre est le voisin, ou le dominant, la revendication d'ethnicité peut naître d'une volonté de réclamation de droits politiques ou économiques, mais aussi territoriaux. Cependant, il me semble que l'ethnie ne se définit pas que dans une relation d'interaction avec un autre groupe, mais aussi par des critères et traits culturels propres, visibles dans les paysages par exemple. **Le territoire identitaire se construit et fonctionne de la sorte: il répond à des critères culturels propres (mais pas immuables), dans les choix de l'habitat et les pratiques de mise en valeur par exemple, dans les relations sociales et économiques que ce territoire permet d'entretenir, dans le paysage qui le révèle. Un territoire identitaire dépend donc des traits culturels propres au groupe qui se l'approprie, mais se construit et évolue également en relation avec les territoires identitaires à proximité, et en relation avec le territoire national auquel il appartient.**

La deuxième dimension des interactions territoriales est verticale. Elle est l'expression des jeux d'emboîtement d'échelle entre les différents niveaux territoriaux et les pouvoirs qui s'y exercent. Dans cette perspective, c'est la relation entre un territoire

¹² Ces appellations ont varié dans le temps. Mais ce choix révèle des représentations, politiques et sociales, ayant leur influence sur la conception du territoire par l'État, et pourront dans ce sens aider à comprendre la problématique État-Nation-Territoire.

identitaire et le territoire national au sein duquel il se trouve qui est prépondérante, et non pas les interactions entre des territoires identitaires distincts, ou la dynamique propre de chaque territoire identitaire. Un deuxième type d'interaction verticale existe, celle des acteurs internationaux, exerçant leur pouvoir économique sur les territoires identitaires par exemple, sans toujours passer par l'échelon national. Ainsi, deux processus dirigent ces interactions verticales : un processus politique, celui de l'intégration nationale et un processus économique, celui du développement.

La relation entre le territoire national et les différents territoires identitaires s'exprime au Laos dans la problématique de la construction nationale. Depuis le 2 décembre 1975, le Laos est devenu la République Démocratique Populaire Lao. Ce nouvel État a pour assise territoriale, dans ses frontières actuelles, le Laos créé pendant et à l'issue de la colonisation française de l'Indochine. Ainsi, dans le cas du Laos, la construction nationale comprend deux grands aspects territoriaux. Le premier considère le territoire national, défini juridiquement comme l'espace sur lequel s'exerce le pouvoir de l'État, et qui est le lieu de vie d'une Nation. Le deuxième porte sur la gestion des minorités et de leur territoire au sein du territoire national.

Le modèle de l'État-Nation est né en Europe et a été « exporté » puis repris dans nombre de pays issus de la colonisation. Il se décline pour sa version française, appelé modèle géopolitique français par M. FOUCHER (1991 : 75), comme un espace dont les frontières sont une « ligne de coïncidence entre les contours d'ensembles spatiaux, fondamentaux mais différents, l'État et la Nation ». Ce modèle est guidé par « l'idée jacobine, selon laquelle les frontières d'un État devaient correspondre à celles d'une Nation, d'une langue et d'une culture » (*Ibid.* : 97). Or, la réalité du Laos multiethnique ne correspond pas à cette idée de la Nation. Mais ce modèle, du fait de la présence française et de son influence sur les élites pendant longtemps, peut guider les modalités de la construction géopolitique du pays encore aujourd'hui. En effet, il est nécessaire de se demander : **« quelle définition de la Nation l'acteur géopolitique majeur qu'est l'État a-t-il choisi ? Comment cette conception joue-t-elle sur la construction territoriale nationale ? Comment, alors que l'État est en majorité aux mains des habitants des basses terres, les populations montagnardes et leurs territoires peuvent-ils s'intégrer dans le territoire national ? »**

La Nation est un concept qui peut se définir de deux manières, selon S. ROSIERE (2003 : 248). Une thèse dite « objective » : « tend à considérer la Nation comme une population ayant des critères objectifs communs : langue, religion, histoire, territoire, etc. ». On retrouve ici des correspondances avec la définition primordialiste de l'ethnie, et cette définition ne permet pas, comme le note l'auteur, de distinguer la Nation de l'Ethnie. La

thèse dite « subjective », inspirée de la définition d'E. RENAN (1882)¹³, montre que la Nation:

« se fonde sur le désir d'une population donnée de vouloir vivre en commun. (...) Cette conception (...) vise à montrer que le pacte national - liant l'individu et la Nation - est le seul à même de transcender les clivages socioculturels pour unir la population autour d'un projet commun. »

En fait, la Nation ne pourrait correspondre au Laos qu'aux groupes de parler lao, et aux autres peuples du groupe linguistique Tai Kadai, le plus souvent bouddhistes, si on considère les critères de langue et de religion communes, comme dans la définition dite « objective ». Ceci ferait bien sûr référence à l'Europe, où comme le note Y. LACOSTE : « c'est la langue et son extension géographique comme marquant la véritable étendue du territoire de la nation, sauf dans le cas yougoslave où ici c'est la religion » (1997 : 36)

Mais dans ce cas, le territoire de cette Nation se limiterait aux rives du Mékong et de ses affluents, et exclurait les montagnes. Il est donc probable que la Nation soit conçue comme découlant d'un sentiment d'appartenance, sentiment à construire et donc porté par des thèses nationalistes. L'État dispose d'un moyen affecté à cette tâche, le Front d'Edification Nationale. Reste à savoir si la doctrine politique d'exaltation du sentiment national, qui se base sur la supériorité d'une Nation (S. ROSIERE 2003 :249), considère la Nation comme l'ensemble des citoyens du Laos ou comme l'ethnie lao. À partir de ces considérations, il sera important de voir comment le nationalisme développé par l'État représente le territoire national, si ce territoire est un élément important de son discours dans la construction de la Nation. Car une Nation n'est pas forcément « spontanée », elle peut être fabriquée par un acteur et liée à un projet géopolitique (*Ibid.*). Ce projet géopolitique peut être celui de l'État-Nation, face à la diversité socioculturelle que présente le Laos. C'est à cette fin que les États, souvent, construisent un « roman national », formé de la recherche d'ancêtres prestigieux, afin de remplir les objectifs suivants (A. CHAUPRADE, 2003 : 237) : « La valorisation du groupe national ; la mise à distance des groupes voisins et la volonté de s'en différencier ; la légitimation de l'occupation d'un territoire. » En étudiant ce « roman national », et les représentations du territoire dans diverses sources officielles, il sera donc possible de déterminer quelle place a le territoire dans la construction nationale, et quelle place ont les différents groupes ethniques et leurs territoires dans la Nation.

Le deuxième aspect du territoire national et de sa construction provient de la présence de minorités ethniques. En effet, pour S. ROSIERE (2003 : 252), la minorité « naît d'une discordance entre le maillage frontalier et le maillage socioculturel : les frontières des États ne correspondent pas aux limites des territoires socioculturels ». L'État laotien a hérité du

¹³ « La Nation est une âme, un principe spirituel »

modèle territorial de l'État-Nation, essaie peut-être de le mettre en œuvre, mais a pu suivre, antérieurement et ultérieurement, des modèles différents de construction nationale et territoriale. Depuis la révolution, le régime politique est très marqué par l'idéologie communiste et sa variante russe, chinoise et vietnamienne. La question de la gestion territoriale des minorités est présente dans ces trois pays. Le gouvernement laotien a bien entendu été influencé par ces conceptions, reste à déterminer de quelle manière et avec quelle intensité. Y. LACOSTE (1997) écrit que la différence entre peuple et nation a été longuement élaboré par les soviétiques pour déterminer les statuts à donner aux différents territoires de l'union. Le peuple est ainsi un stade avant celui de nation : le peuple aurait, pour les soviétiques, un degré de développement économique et social moindre, moins d'effectifs. Pour l'auteur, c'est surtout la conscience du peuple et de sa force, traduite par une volonté d'indépendance, qui fait passer du stade de peuple, dominable, à celui de nation. D'ailleurs, dans le discours gouvernemental laotien, la Nation s'est formée lors de la lutte pour l'indépendance, mais surtout lors de la « libération des impérialistes » en 1975. Cependant, le pays n'a pas choisi d'appliquer une politique territoriale des nationalités, comme en Chine ou dans l'ancienne URSS, en créant des territoires au statut administratif particulier. La RDP Lao rassemble un « peuple plurinationnel »¹⁴ ou une « peuple multiethnique »¹⁵, c'est-à-dire 49 ethnies officielles. Le glissement sémantique entre ces deux moments peut d'ailleurs montrer l'influence sur l'État des idéologies communistes développées à propos de la Nation. En effet, si les minorités sont considérées comme des nations, elles peuvent revendiquer un territoire. Mais si elles sont reléguées au rang d'ethnie, la question de l'unité nationale n'est pas remise en cause. Car dans ce pays multiethnique, les forces centrifuges, de décomposition du territoire en unités ethniques voire "nationales" peuvent être nombreuses. Le territoire national, si tant est qu'il existe autrement qu'administrativement et politiquement, pourrait se décomposer en différents territoires identitaires à desseins séparatistes. En effet, comme le note À. CHAUPRADE (2003 : 219) :

« L'État multinational, multiethnique est un État qui inclut des ensembles humains multiples aux solidarités culturelles, linguistiques ou même ethniques qui peuvent être tournées vers l'extérieur des frontières de l'État lui-même. Cet État est donc potentiellement divisible sous l'influence de puissances extérieures. »

Le Laos se trouve donc dans une situation géopolitique classique de dialectique majorité/minorités, mais le nombre et la diversité des rapports territoriaux que les minorités entretiennent avec la majorité relative lao en font un cas particulier, un exemple de construction nationale qui ne va pas forcément de soi. Avant et après la colonisation,

¹⁴ « *People of all nationalities* », expression utilisée par Kaysone Phomvihane lors du discours sur l'établissement du Front d'édification nationale, en février 1979 lors de la 17^{ème} session de la conférence. *Journal of contemporary Asia* p. 374

¹⁵ Constitution du Laos, préambule, 1991

différents modèles territoriaux ont guidé la construction du territoire national, ils devront être analysés, même si la période de stabilité politique après 1975 reste au cœur des considérations contemporaines. Ainsi, le modèle de construction nationale et territoriale semble se trouver entre la reconnaissance officielle de minorités nationales et celui de l'État-nation. Il existe donc des enjeux cruciaux entre le maintien de la reproduction des territoires de chaque groupe ethnique, donc de leur identité, et la construction d'un territoire national. **Il sera donc nécessaire de voir d'un côté, comment les groupes composent avec la volonté gouvernementale d'unification de la nation et du territoire national, et de l'autre côté, comment le gouvernement tient compte des territoires identitaires de chaque « ethnies ».**

Cette interaction entre « territoires ethniques », s'ils existent, et « territoire national » sera donc fondamentale dans cette étude, et permettra d'expliquer les forces à l'œuvre dans le Laos contemporain.

Le deuxième type d'interaction territoriale verticale est essentiel pour comprendre le Laos du XXI^{ème} siècle. Les acteurs étatiques voisins, comme la Chine, le Vietnam, la Thaïlande, peuvent exercer une influence idéologique sur des sujets relatifs aux territoires identitaires. Ils servent de modèle (ou contre-modèle) sur l'intégration des minorités par exemple, sur des sujets plus larges touchant l'aménagement du territoire, comme la gestion des ressources naturelles. Mais ils interviennent parfois visiblement sur les territoires, par le biais de processus économiques. Des acteurs économiques, privés ou publics, de ces pays riverains transforment les paysages du Laos, par leurs investissements dans l'agriculture commerciale dans les zones frontalières, ou dans les secteurs hydroélectriques ou miniers. Le Laos, pays ayant longtemps appartenu au groupe de l'ONU des Pays les Moins Avancés, manque en effet cruellement d'investissements, dans ses infrastructures économiques et sociales, afin de pouvoir suivre le rythme de croissance des autres pays asiatiques. Cette situation de développement, et la demande du régime, ont fait également affluer d'autres acteurs internationaux, ceux des Organisations Non Gouvernementales. Ainsi, depuis une vingtaine d'années et surtout depuis une dizaine d'années, le territoire national, ou plus directement certains territoires identitaires, sont soumis à des processus émanant d'acteurs exogènes qui complexifient encore le tableau contemporain et entraînent de nouvelles dynamiques territoriales, concourant au développement. Ces dynamiques¹⁶ touchent-elles le territoire national de façon homogène ou entraînent des disparités socio-spatiales à différentes

¹⁶ D'une part, la multiplication des ONG et de leurs projets de développement; d'autre part, le processus de mondialisation, la dépendance qu'il entraîne envers les institutions financières internationales et les bailleurs bilatéraux, et envers des mannes financières internationales privées comme le tourisme ; puis enfin le processus de régionalisation de l'économie et de l'aménagement du territoire, avec l'intervention des acteurs privés et publics thaïlandais, chinois ou vietnamiens, en particulier dans les régions frontalières, seuls ou par le biais d'organisations régionales (ASEAN).

échelles, et notamment entre montagnes et plaines ? **Ces acteurs, du fait de l'omniprésence de l'État, se conforment-ils aux politiques territoriales nationales ou mais agissent-ils indépendamment, directement sur des territoires identitaires ?** Les districts les plus pauvres à qui sont adressés les projets de développement sont souvent ceux en position périphérique, montagnards pour la plupart. L'influence de ces acteurs économiques sur l'évolution des conceptions de l'espace et du territoire peut également être importante.

Ces interactions entre les échelles locales et internationales, et entre l'échelle nationale et internationale, il faudra les analyser finement, dégager les mécanismes de décision et surtout leurs effets sur les différents territoires, savoir si elles sont facteur d'homogénéisation ou de différenciation de ceux-ci, si elles renforcent l'unification nationale ou l'identité des territoires. Car même si officiellement, le gouvernement central et le Parti sont omniprésents, les provinces bénéficient traditionnellement d'une relative liberté (C. TAILLARD 1989), sans compter les arrangements divers et les manques de moyens dans l'application des directives nationales. Ainsi, les dynamiques territoriales identitaires, à échelle infra étatique, sont aussi influencées par des processus dont les acteurs ont des logiques supranationales (exemple de la diffusion des droits de l'homme dans le cas de certaines ONG, ou d'intérêts économiques et stratégiques propres pour la Chine).

Ces logiques transfrontalières, l'État lao ne peut pas réellement les maîtriser, car le développement du pays passe par une ouverture du territoire aux investissements étrangers et à l'aide internationale. Cette nécessité de développement est cependant menée parallèlement à une construction nationale, et là encore le concept de territoire peut éclairer la situation, dénouer sa complexité et en révéler les paradoxes, en répondant à la question: « les interventions, sur les territoires identitaires, des acteurs extérieurs au gouvernement, sont-elles des freins ou des moteurs à la création d'un véritable territoire national ? »

Contraintes et choix méthodologiques

Le sujet traité dans cet ouvrage relève d'une conception de la géographie comme une discipline de synthèse sur un espace donné. Les travaux d'autres disciplines seront donc convoqués afin d'arriver à un certain degré de synthèse, mais en s'attachant toujours à ce qu'ils apportent à la compréhension du territoire. L'approche par le territoire insiste particulièrement sur ce que J. BONNEMAISON appelle *l'espace culturel* et *l'espace vécu*, mais elle n'en n'oublie pas pour autant *l'espace objectif* des géographes. Ainsi, même si les approches culturelles et géopolitiques seront favorisées, s'attachant aux acteurs du territoire, à leurs représentations, d'autres domaines de la géographie permettront d'approcher cet

espace objectif. Les données économiques, démographiques seront donc largement utilisées pour donner corps à cet espace objectif, essentiel dans toute démarche géographique. Cependant, Concernant les approches culturelles et géopolitiques, un large détour par l'histoire sera mené, de manière à de comprendre les constructions profondes du territoire. La géographie culturelle s'attache aux représentations et aux différentes cultures, les travaux anthropologiques et ethnologiques seront donc souvent sollicités. La culture étudiée ici est confondue avec l'ethnie pour des raisons de facilité catégorielle, mais recouvre également une certaine réalité. Elle peut être mise en relation avec le concept de « genre de vie » des géographes du XX^{ème} siècle, étudiant les techniques matérielles, la relation avec le milieu, l'habitat. Cette analyse n'est plus valable dans nos mondes occidentaux modernes, mais, en se détachant de toute dérive du « bon sauvage » et d'une vue romantique voire mièvre de la vie rurale des pays du Sud, elle permet de décrire précisément une certaine réalité. Cependant, il faut être conscient du présupposé d'immuabilité de ces genres de vie, qui doit être combattu, et s'attacher aux dynamiques que connaissent tant le mode de relation à l'espace des populations étudiées, que les populations entre elles, créatrices de nouveaux territoires.

S'il est possible de proposer un tableau du Laos contemporain, en synthétisant les différents aspects des relations au territoire, il n'est pas possible de dresser un tableau exhaustif des diverses territorialités qui existent dans ce pays aux multiples ethnies. Ainsi, il a été décidé de focaliser l'étude sur une ethnie minoritaire en particulier, sans éliminer toutefois les exemples relatifs aux autres groupes, quand la documentation existera.

Le choix de l'ethnie Akha pour illustrer les interactions territoriales

Le travail de terrain est au Laos quelque chose de très difficile, en particulier lorsqu'il s'agit des ethnies : existence de blocages de la part des autorités, et système de délation efficace, en particulier dans les endroits reculés. Cette contrainte matérielle a guidé mon choix de ne prendre pour principal exemple qu'une seule ethnie, mais ce choix est également issu de nombreuses considérations. En premier lieu, ce travail est une étude de géographie, culturelle bien sûr, mais il n'a pas la prétention exhaustive d'un travail d'ethnologue ou d'anthropologue sur un groupe donné. C'est avant tout le territoire des différents groupes qui nous intéresse. Il a fallu faire le choix d'une ethnie officielle, à comparer avec l'ethnie majoritaire lao qui elle, est très documentée et plus accessible.

Ainsi, l'ethnie Akha a été choisie pour plusieurs raisons. D'une part, un travail d'ethnologie complet n'est pas nécessaire pour ce groupe. En effet, de nombreuses études ethnologiques sont disponibles sur les Akha, mais surtout ceux de Thaïlande et de Chine (L. ALTING VON

GEUSAU, C.À. KAMMERER, J. STURGEON): ainsi, les bases et traits internes de la culture Akha sont accessibles par la bibliographie. Toutefois, les Akha ont été assez peu étudiés au Laos, les données nouvellement recueillies permettront, en toute humilité, de compléter ce manque relatif et de révéler les différences entre États.

D'autre part, la relation au territoire des Akha est à la fois particulière, mais aussi proche de celle de nombreux autres groupes montagnards. Premièrement, les Akha occupent des aires relativement restreintes au Laos, mais quasi continues, contrairement par exemple aux Hmong répartis sur tout le nord du territoire, et aux groupes de parler austro-asiatiques répartis sur tout le territoire national. La continuité spatiale permet donc, peut être, d'affirmer un territoire identitaire particulier. Deuxièmement, la non-autochtonie de ce groupe, descendu du Yunnan, permet d'aborder des questions différentes de celles posées en Amérique du Sud par les indiens par exemple, ou au Laos par les austro-asiatiques, premiers occupants du territoire. Ainsi, la spécificité de l'Asie du Sud Est, carrefour de peuples, est révélée par le choix de l'étude de ce groupe. Troisièmement, par le caractère transnational de ce groupe de population, il sera possible de comparer les dynamiques territoriales qui sont influencées par les politiques étatiques, à partir de plusieurs pays. Pour finir, les Akha sont particulièrement reconnaissables à leur costume, c'est donc un groupe assez symbolique des ethnies du nord, et utilisé de la sorte dans le domaine du tourisme par exemple.

Malgré ces particularités, l'étude de cette ethnie permettra cependant de traiter des problématiques plus générales. En effet, leur culture et leur géosystème, ainsi que le rapport qu'ils entretiennent avec le pouvoir, par certains points, permet de les prendre comme exemple parmi les autres minorités montagnardes présentes sur tout le territoire national du Laos: pratique de l'agriculture sur brûlis et pas du tout de la riziculture de casiers, langue différente du Lao, espace difficile d'accès et sous équipé, cible des déplacements de village.

Après ce choix d'une comparaison entre ethnies ayant différentes territorialités, les méthodes choisies ont tenu compte d'une part, de la rigueur scientifique, et d'autre part, des contraintes du terrain. L'un et l'autre se sont entrechoqués, et des ajustements ont été accomplis tout au long de mes recherches.

Le Laos est un terrain éloigné, dont l'administration ne facilite pas la recherche sur des sujets qui lui paraissent sensibles. J'ai eu l'occasion de voir que mon sujet devait être classé comme sensible lors de mes différents voyages. J'ai effectué en tout six séjours, de différentes durées, représentant douze mois sur place. Accueillie dans les équipes de l'IRD, la principale difficulté fut d'obtenir des autorisations pour me rendre dans des villages ethniques du nord du pays. Au fil du temps, ces autorisations furent de plus en plus difficiles à obtenir. Ainsi, la première fois, j'ai pu passer un mois dans le nord, en disant aux autorités

que je travaillais sur l'écotourisme, sans demander de visa officiel. La fois suivante, je partais dans le nord sur un malentendu entre les autorités locales et nationales, et put séjourner encore un mois dans le village de Ban Nammat Mai, de l'ethnie Akha. À ce moment, là, en 2005, j'ai pu mener une monographie de ce village, faire passer des questionnaires à chaque ménage, et compléter mes données de 2003, qui portaient sur les représentations de l'environnement de cette localité. En 2007, Bernard Moizo de l'IRD et moi avons proposé un programme de recherche en collaboration avec le département de géographie de l'Université nationale du Laos. Ce programme parlait explicitement des déplacements de village de montagne vers les plaines, des transformations économiques qu'ils impliquaient. L'Université avait donné son aval, mais les autorités centrales ne m'autorisèrent jamais à aller travailler sur ce sujet, en me refusant sans raison le visa de travail dont j'avais besoin. J'ai donc dû repartir dans le nord « en touriste », pour me rendre compte que le village que j'avais précédemment étudié avait été déplacé dans la plaine de Louang Namtha. J'ai pu observer, faire quelques entretiens informels, mais il n'était pas prudent de mener une enquête plus approfondie à ce moment. En effet, étant retournée plusieurs fois au même endroit, les autorités me connaissaient, les villageois aussi, et la suspicion était palpable. Demandant naïvement à une fonctionnaire de l'Autorité provinciale du Tourisme pourquoi le village avait été déplacé, alors qu'il faisait partie d'un circuit éco-touristique, elle me répondit, visiblement gênée : « you know, they cut the trees ». Ceci confirma le fait qu'il faille passer par des chemins de traverse pour finir la récolte de mes données de terrain, et que je donne plus d'importance aux autres types de données que j'avais envisagées et déjà collectées. C'est lors de mon dernier séjour, en novembre et décembre 2007, que j'ai pu mener une enquête par cartes mentales. Ce dernier terrain a été mené sans autorisations officielles, ni visas, mais grâce à l'aide de l'ONG Action Contre la Faim. Ils m'ont présenté aux autorités locales du district de Muang Long, dans la province de Louang Namtha, et m'ont fourni un appui logistique pour me rendre dans des villages montagneux.

Entre mes voyages dans le nord, j'ai pu amasser une importante bibliographie, en particulier à l'EFEO de Vientiane et de Chiang Mai. Dans cette dernière ville thaïlandaise, j'ai rencontré Mrs Deleu Chepoo Alting Von Geusau, épouse de feu l'anthropologue spécialiste de l'ethnie Akha, elle-même très impliquée dans la reconnaissance et la diffusion de la culture Akha. Elle m'ouvrit la bibliothèque de son mari. Dans les bibliothèques de l'ONG du Comité de Coopération avec le Laos, du Programme de Nations Unies pour le Développement, d'Action contre la Faim, du GTZ¹⁷, j'ai pu trouver des enquêtes

¹⁷*Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* : organisation gouvernementale allemande chargée de la coopération internationale et des actions d'aide au développement.

villageoises précises, commandées à des experts pour ces organisations. Ces études, critiquées, compléteront mes propres données sur le nord et les autres districts montagnards. Le manque de données précises sur la région que j'avais choisie, du fait des obstacles administratifs, m'orientait vers un sujet multi scalaire, et non vers une étude régionale ou ethnique simple. Je prenais alors des données sur le Territoire dans toutes ses acceptions. La bibliographie officielle et historique, la collection cartographique personnelle de Grant Evans, l'étude des Musées nationaux et de l'iconographie officielle, des ouvrages d'histoire et de géographie scolaire, m'ont donné les références nécessaires à une réflexion sur le Territoire national dans le temps long, et sur les représentations de ce territoire par les Lao. L'étude des représentations spatiales, sociales et mentales, sont indispensables à une étude du territoire, en particulier dans sa dimension « d'appropriation ». Car la représentation n'est jamais un double du réel, mais toujours une interprétation (B. DEBARBIEUX in J. LEVY et M. LUSSAULT : 2003). Cette interprétation du réel est déjà une forme d'appropriation : on y montre ce qui est important, ce qui fait référence pour le groupe. Elle est aussi intention : une représentation, matérialisée dans une carte ou une image par exemple, doit être étudiée dans son contexte : qui l'a faite, à l'intention de qui, dans quel but. Outre les intentions qu'elles révèlent, les représentations sont plus généralement :

« Les formes de connaissance ordinaire, socialement élaborée et partagées, à visée pratique notamment dans la maîtrise de l'environnement et l'adoption d'attitudes et de comportements collectifs. Elles participent en outre à la construction d'une vision commune à tous les membres d'un collectif ». (*Ibid.*)

J'ai ainsi étudié deux grands types de représentation ayant pour objet l'espace et le territoire : des représentations mentales et des représentations « stabilisées [qui] sont des artefacts (langagiers, iconiques, voire musicaux) (...) qui figent dans un énoncé au moins de façon provisoire, une représentation qui devient alors communicable. » (*Ibid.*)

Les représentations stabilisées du territoire, en particulier les cartes, ont été étudiées au Laos afin de comprendre si le territoire était une référence commune servant le dessein de construction nationale. Les représentations issues du régime m'ont alors particulièrement intéressé : au sein du Musée national, dans les livres scolaires, dans l'iconographie publique. Mais les représentations vernaculaires m'ont également beaucoup aidée à comprendre les représentations collectives de l'espace des différents groupes ethniques. Les représentations du pittoresque, que ce soit celles des groupes ethniques, celles de la montagne, ou celles de ce qu'est un paysage Lao, m'ont indiqué ce qui appartenait au territoire de chacun.

Les représentations mentales du territoire d'un groupe ethnique ont été étudiées par le biais de cartes mentales. Outre la perception individuelle de l'espace, ces cartes rendent compte des préconstruits et des habitus culturels, et le décalage temporel confère à la représentation une plus grande capacité d'autonomie culturelle par rapport au réel auquel elle se réfère

(*Ibid.*). Ainsi la représentation mentale, concrétisée sous forme de carte mentale, a pu me faire approcher la véritable relation culturelle du groupe à l'espace, voire à leur territoire. À partir d'une consigne, qui était « dessinez le territoire de votre village », les habitants, individuellement ou en groupe, ont produit plusieurs cartes mentales exploitables. Les cartes individuelles n'ont pas été systématiques, mais tous les villages ont dessiné plusieurs cartes collectives. Afin de limiter les interférences dues au partage inégalitaire, traditionnel dans toute l'Asie du Sud-est, du pouvoir et de l'influence de type homme/femme et ancien/jeune, les cartes collectives ont été successivement faites par un groupe de jeunes, un groupe de femmes et un groupe d'hommes mûrs. Même si tous les villageois n'ont pas participé directement à l'élaboration de ces cartes, nombreux étaient présents, et si une seule personne, la moins timide, tenait le crayon, les autres lui indiquaient ce qu'il fallait dessiner. Au total, 21 cartes mentales collectives ont été dressées, et 36 individuelles, dans cinq villages différents. Les seules limites à ces cartes sont les questions d'influence des uns sur les autres. Ceci est particulièrement clair pour les cartes individuelles de Xieng Houng. En effet, les membres d'une même famille se sont copiés les uns sur les autres, par peur de ne pas « faire bien ». Cette peur s'est retrouvée dans les pratiques collectives, mais à ce moment là, un seul dessinait et les autres se trouvaient alors protégés. À force de persévérance, de sollicitation, je pense que les cartes collectives représentent bien les particularités de chaque groupe (jeunes, adultes, femmes, personnes âgées), car au final les participants étaient contents de voir qu'ils pouvaient faire quelque chose de tout à fait valable, sans les conseils des autres groupes que j'empêchais de parler s'ils étaient présents. L'analyse de ces cartes se fera d'après la méthode de K. LYNCH (1976), et une hiérarchie dans les éléments dessinés pourra être déterminée grâce aux films d'étude que j'ai réalisés. Enfin, des questionnaires ayant pour base la maisonnée ont été passés. Les questions portaient sur la localisation des membres de la famille, sur les déplacements hors du village de chacun, sur l'agriculture et l'élevage, et sur les autres activités commerciales.

| Village | Poungsaimai | Senchompou | Xieng Houng | Ban Nammat Maï | Total en 2007 |
|--|-------------|------------|-------------|----------------------------|------------------|
| Nombre de questionnaires¹⁸ | 9 | 14 | 10 | 2005: 30 2007: 25 | 58 |
| Ménages interrogés par rapport au nombre total de ménages | 10/39 | 16/32 | 14/19 | 2005: 39/39 2007: 31/39 | 71/129 |

Tableau 2 : Panel enquêté par questionnaire

¹⁸ Un questionnaire par maison, certaines maisons comptant plusieurs ménages

Cette mini-enquête a donc des limites en ce qui concerne la représentativité. Le principal biais provient du fait que tous les ménages de chaque village n'ont pas pu être interrogés. Par conséquent, certains aspects économiques et sociaux ont pu m'échapper. Le choix des ménages interrogés s'est déroulé de deux façons, plus ou moins libres. La première manière est la cooptation : on commence par interroger la famille du chef de village, qui ensuite nous présente les gens à interroger. Ce sont souvent des ménages qui font partie de sa famille, et les ménages des personnalités du village (chef de cérémonie, représentant du Front Lao d'Édification Nationale, représentante de l'Union des Femmes Lao). Ceci a pu m'éloigner des ménages les plus pauvres ou les plus marginaux. Cependant, la deuxième façon de faire mon choix a été celui du hasard : en se promenant dans le village, nous demandions si nous pouvions faire passer le questionnaire. Pendant la journée, nous avons pu ainsi atteindre des ménages marginaux (dont certains membres restent à la maison comme les personnes âgées, malades, les femmes avec enfants en bas âge).

Le village dont les résultats sont le moins représentatifs est Pounsaimai, car nous avons interrogé peu de ménages Akha (4) par rapport à leur nombre relatif dans le village (32 ménages sur 39). Cependant, c'était, outre le manque de temps toujours limitant, un choix délibéré. J'ai en effet préféré interroger les familles Lü (5 ménages interrogés sur les 7 présents dans le village), ethnie que je connais moins, afin de savoir si leurs caractéristiques se transformaient du fait d'habiter un village majoritairement Akha.

Le village de Ban Nammat Mai a été étudié de façon exhaustive, toutes les maisons ont été interrogées en 2005, presque toutes en 2007. De plus, ce village a été suivi dans le temps : le questionnaire a été passé en 2005, lorsqu'il était en montagne, et en 2007, une fois qu'il avait été déplacé. Pour cette dernière étude, qui n'a été faite sans soutien de l'IRD ni d'ACF, je me suis présentée directement aux autorités provinciales de l'agriculture, qui m'ont finalement autorisée à enquêter sur les avantages agricoles des cultures commerciales dans ce village. Je n'ai dans ce cas là pas réellement menti sur mes intentions, mais ai complètement omis de préciser mon intérêt envers le caractère ethnique du village. Au total, l'enquête par questionnaire a concerné 71 ménages, soit environ 300 personnes. Ce chiffre est suffisant pour avoir une idée des caractéristiques démographiques, mais ne reste qu'un exemple en ce qui concerne l'agriculture, moins généralisable.

Enfin, des entretiens formels ont été menés, de manière collective ou individuelle. Ils ont concerné des chefs de village akha, le conseil villageois autour du chef de cérémonie Akha, un Akha qui travaille en étroite relation avec les Lao et les étrangers dans des projets de développement, les responsables du Musée ethnique de Louang Prabang, des Laos de Vientiane qui venaient de faire construire une maison, deux responsables de projets de développement. Sinon, des entretiens informels ont émaillé mes séjours, en particulier avec

les travailleurs des ONG, Laos ou étrangers, et avec les villageois des différents villages akha ou lü. Le problème de la langue a toujours été présent, malgré la présence de traducteurs, mais j'ai essayé d'y remédier en filmant la majorité des entretiens. Ils ont donc pu être visionnés et retraduits.

L'image, et l'image filmée est une des méthodes que j'ai privilégiée dans ce travail. Elle relève de plusieurs choix : tout d'abord, une conviction personnelle, née de mon année de maîtrise¹⁹. Aussi, le film présente un intérêt très grand comme source et méthode d'enquête, en particulier en géographie culturelle. En effet, l'étude des paysages semble appeler la description filmique. Une image peut en effet remplacer un long discours descriptif, et l'image animée se prête particulièrement bien à l'étude des activités humaines. De plus, l'espace pratiqué a été traduit par l'enregistrement du parcours quotidien de tel ou tel acteur du paysage, l'espace perçu par l'implication directe des agents filmés dans le choix des plans. L'enregistrement des entretiens sur une image permet non seulement un visionnage illimité et une étude approfondie des mots employés (la base de l'étude des représentations), mais aussi des expressions non langagières, des silences et autres signes importants lors d'un entretien. A. BERQUE parle des « prises » du paysage, à partir desquelles sont construites les représentations. Le film peut mettre en avant ces prises. La méthode systématique de description et d'analyse de terroir définie par G. SAUTTER et M. PELISSIER comporte également des étapes qui pourraient être avantageusement remplacées par des images. Même les faits sociaux et culturels sont abordables par cette méthode, et les anthropologues l'ont compris depuis longtemps. Ainsi, dès 1948, A. LEROI-GOURHAN se posa la question de l'existence du film ethnologique, après avoir assisté au premier Congrès Internationale du film d'ethnologie et de géographie humaine. Il distingua trois sortes de films qu'on peut considérer comme ethnologiques ; dont le film de recherches, enregistrement de données scientifiques. Le film fait alors office de carnet de notes, il est le support de l'observation directe. Il peut, dans le cas d'une étude de terrain, faciliter le travail de l'ethnologue et même du géographe, car outre la dimension descriptive de l'environnement, il permet d'enregistrer des discours qui pourront être visionnés plusieurs fois, voire traduits ultérieurement. L'image est un moyen d'enquête pratique lors de sorties sur le terrain, car elle est facile à produire et facile à trouver. Elle permet également de découvrir le regard de l'autre sur des éléments que l'on a l'habitude de considérer seulement au travers de notre perception scientifique (M. BLACHE 2004 :42).

¹⁹ J'ai en effet travaillé sur l'image de la géographie, en essayant de savoir comment était perçue ma discipline dans plusieurs milieux : celui des sciences sociales, celui de l'enseignement et dans le grand public. Ma conclusion ne m'a pas satisfaite : la géographie est mal perçue, dans le sens qualitatif pour ceux qui la connaissent un peu, et dans le sens quantitatif car elle est en fait peu visible pour le grand public

Le sujet de cette thèse sera exposé dans un plan suivant les échelles du territoire. Partant du fonctionnement du territoire villageois, les échelles seront remontées pour arriver au territoire national dans son environnement international, en passant par l'étude des territoires identitaires. Ainsi, les bornes géographiques de l'étude seront celles du territoire national du Laos, mais elles pourront être dépassées lors de l'explication de certains phénomènes transnationaux. Concernant les bornes temporelles, ce sera le Laos contemporain qui sera expliqué, en particulier depuis une dizaine d'années, et plus largement depuis l'avènement du régime communiste. Cependant, des incursions dans le temps long, celui de la construction territoriale, seront pratiquées afin d'expliquer les permanences et structures spatiales qui restent encore pertinentes aujourd'hui.

**Première partie : L'identité
territoriale révélée à l'échelle du village**

Afin de mener à bien une présentation du Laos contemporain d'un point de vue territorial, il est d'abord nécessaire de définir les bases de la relation des groupes à leur espace, relation qui va transformer un milieu naturel en territoire porteur d'identité. L'étude va se centrer sur l'ethnie akha, une minorité montagnarde, et le groupe Lao-thaï, la majorité des plaines. Dans cette première partie, l'accent sera porté sur l'analyse de la géographie culturelle, telle qu'À. BERQUE (1977) la définit : « l'étude consiste à définir la spatialité d'une société, c'est-à-dire le rapport dynamique qui existe entre l'organisation matérielle, l'organisation sociale et l'organisation mentale de l'espace dans cette société ». Cette spatialité, propre à chaque culture, peut devenir territorialité si une dimension d'appropriation et d'identification à l'espace se dégage. Les relations dites « traditionnelles » à l'espace, du moins celles qui se sont mises en place et ont façonné les paysages jusqu'à récemment, seront favorisées. Ainsi, les descriptions plus anciennes, fournies par la bibliographie, pourront être convoquées dans un premier temps, légitimées par le fait qu'elles sont toujours valables aujourd'hui, et qu'elles correspondent à des observations encore vérifiables.

La description est nécessaire dans ce premier temps de la réflexion, afin de révéler l'aspect concret du territoire de chaque groupe. Cet aspect concret, parfois visible, prend trois formes fondamentales : le paysage, les géosymboles et l'espace vécu. L'échelle prépondérante sera alors celle du village.

Le territoire, révélateur et porteur de l'identité, se traduit dans le paysage construit par chaque groupe. Même si le concept de paysage au sens d'À. BERQUE²⁰ n'est pas forcément présent au sein de chaque culture, car il ne fait pas l'objet de représentations concrètes, de vocabulaire ou d'attentions particulières, il peut être un outil révélateur de la culture territoriale de chaque ethnie. C'est par les différents paysages qu'il traverse que l'observateur peut savoir qu'il passe d'un territoire à l'autre, les moyens mis en œuvre pour les construire étant fortement liés à la culture matérielle de chaque groupe, mais aussi à sa vision symbolique du monde. Le paysage est le premier aspect concret du territoire, dans lequel un individu ou un groupe peut se reconnaître, et ainsi confirmer son identité. En effet,

Le paysage est la représentation territorialisée de l'environnement, qui est situé géographiquement et caractérisé par des composantes matérielles qui ont aussi une valeur culturelle [...]. La présence d'un haut lieu religieux, politique ou "naturel" confère une

²⁰Pour cet auteur, l'idée de paysage n'est pas universelle, mais contingente à l'histoire et à la relation qu'une société entretient avec l'étendue terrestre (l'écoumène). Ainsi, l'environnement est conçu par un groupe en tant que paysage si : il existe une réflexion explicite sur le paysage en tant que tel ; existent un ou plusieurs mots pour dire « paysage » ; existe une représentation picturale du paysage ; existent des jardins d'agrément ; existe une littérature (écrite ou orale) chantant l'aménité de l'environnement. (À. BERQUE, 2005 :3).

dimension symbolique au paysage dans lequel il s'inscrit. (J.L. TISSIER dans J. LEVY et M. LUSSAULT, 2003 : 700)

Si le paysage se trouve dans mon regard de géographe, il n'est pas forcément, en tant que concept, dans celui des individus dont j'ai étudié la spatialité. Il est difficile de comprendre le regard, et par là-même, la culture de l'autre. Il faudra cependant essayer de décrire le paysage « objectif », en étant conscient qu'il est celui d'une occidentale dans une démarche scientifique, mais le plus souvent possible il faudra trouver les moyens d'atteindre la perception de l'autre. Ainsi, il est nécessaire de passer par une identification de ce que sont les « hauts lieux » de chaque groupe, des objets qui font sens dans la culture spatiale des individus, qui participent donc de leur territorialité.

Il se peut que le paysage, au sens d'A. BERQUE, n'existe pas dans une culture donnée, mais certains objets géographiques peuvent donner un sens à l'espace habité par un groupe, et ainsi participer de sa territorialisation. Ces objets sont appelés par J. BONNEMAISON des géosymboles. « Un géosymbole peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les conforte dans leur identité. » (J. BONNEMAISON 1981 :256). Ces géosymboles peuvent exister indépendamment de la notion plus large de paysage, mais ils sont nécessaires à la notion de paysage. Ils pourraient correspondre aux écosymboles du paysage expliqués par A. BERQUE (1995 :33). Car

Le paysage est toujours à la fois écologique et symbolique. Les prises que nous offre le paysage, ce qui lui donne un sens, ce sont des écosymboles. Conjonction de la réalité factuelle et de l'attente sensible, c'est la motivation qui fait qu'une certaine société aménage son milieu dans un certain sens, et que les individus appartenant à cette société en perçoivent le sens, le reconnaissent et l'apprécient.

En cherchant, dans les représentations mentales et concrètes du milieu, ces géosymboles, dans chaque culture, il sera possible de déterminer s'il existe ou non une notion de paysage. De la sorte, la relation plus large de chaque groupe à l'environnement pourra être explicitée. Cependant, l'existence ou non de la notion de paysage au sens strict d'À. BERQUE ne remettra pas forcément en cause l'existence de territoire identitaire, mais sera seulement l'expression de territorialités différenciées.

Le dernier moyen de définir l'aspect concret des territoires identitaires est d'étudier les pratiques territoriales de chaque groupe. G. DI MEO (1999 : 77) insiste sur l'étude de « l'expérience concrète des lieux » pour saisir la réalité territoriale, réalité qui ne se résume pas à des « valeurs purement idéelles et politiques ». Les pratiques spatiales du quotidien construisent les territoires, car elles lient :

« l'univers symbolique (idéologies territoriales, valeurs patrimoniales, mémoire collective, sentiments identitaires en particulier) des structures cognitives du sujet social, [qui] trouvent un champ de références solides dans les structures objectives de l'espace géographiques. Celles-ci apportent en retour des arguments identitaires, d'innombrables repères susceptibles de ranimer la mémoire collective, pour les sociétés qui les produisent. » (*Ibid.* :93)

Ces pratiques du quotidien, ce sont les déplacements individuels répétés tous les jours, tous les mois, limités par des contraintes d'ordre divers : biologique, mais aussi et surtout socio-politiques et culturelles. Cependant, l'échelle individuelle ne sera pas le centre du propos. C'est surtout l'individu comme élément du corps social qui sera considéré. Ce sont alors surtout les pratiques du groupe, différenciées par des critères propres à son organisation sociale (genre, âge, par exemple), qui seront étudiées. Dans les sociétés agricoles, l'analyse des calendriers agricoles peut être alors révélatrice des pratiques du territoire. Ces pratiques quotidiennes traduisent donc des logiques géographiques, mais aussi un contexte culturel (*Ibid.* : 77). Dans cette première partie, c'est l'échelle du village qui sera analysée. De ce fait, elle ne représente pas tout l'espace vécu du groupe, qui sera approfondi et analysé dans la seconde partie, mais dans une société encore peu motorisée, elle est pertinente. Les espaces pratiqués hors du village seront traités dans une seconde partie, car d'une part, dans un contexte de mosaïque ethnique, ils relèvent des interactions du groupe avec les autres ensembles ethniques, et d'autre part, ils servent à définir plus particulièrement le territoire identitaire à l'échelle régionale.

Ainsi, dans cette première étude des villages lao et akha du Laos, il sera intéressant de décrire les paysages et de définir l'espace vécu villageois de chacun des groupes, et de les comparer. À travers cette analyse, il faudra voir ce qui, dans les pratiques mais aussi dans les valeurs spatiales, fait territoire, ce qui est porteur de l'identité géographique du groupe. Mais au-delà de la description des paysages et des pratiques du territoire identitaire, la comparaison ne peut rester au stade d'un état des lieux. Les différents groupes territorialisent l'espace par des mécanismes particuliers, qui répondent à des conceptions spécifiques du monde, qui correspondent à des rapports socio-économiques et plus largement à une culture particulière. Ainsi, la construction territoriale peut être liée à la vision du monde, à la cosmogonie de chaque groupe, elle permet donc de perpétuer l'identité du groupe à travers l'inscription de ces concepts dans l'espace. De ce fait, la dimension symbolique de l'espace sera abordée en traitant de la religion, des codes sociaux et de la cosmogonie qui font partie de l'organisation mentale des sociétés. En effet, les conceptions de l'espace et du territoire, qui structurent l'espace et en font un territoire dans lequel l'individu peut se reconnaître et donc s'identifier comme appartenant au groupe, relèvent en partie de la mythologie et des pratiques religieuses. De plus, dans une région où

la religion est encore très pratiquée, elle marque de nombreux codes sociaux, et surtout les rapports sociaux spatialisés.

L'organisation matérielle de la société, qui donne les moyens au groupe de se reproduire sur son territoire, ne sera pas non plus oubliée. La territorialité, relation collective d'un groupe au territoire, sentiment d'appartenance à un lieu, « s'imprime aussi dans un registre de valeurs culturelles et sociales, mémorielles et symboliques. [Elle] peut relever d'un contexte économique particulier (exemple des systèmes productifs locaux). » (G. DI MEO dans J. LEVY et M. LUSSAULT 2003 : 919). Ainsi, les systèmes de production, agricoles en particulier, participeront aussi à notre analyse du territoire identitaire. Du fait de leur inscription dans des milieux différents, la montagne et la plaine, de part les techniques employées, ces systèmes modèlent l'aspect concret du territoire de chaque groupe, façonnent des paysages, mais aussi dirigent les composantes de l'espace pratiqué et vécu.

Le choix du village comme échelle d'entrée dans le sujet de la territorialité est principalement liée aux caractéristiques du pays et des sociétés qui sont étudiées ici. Tout d'abord, le village est la forme spatiale la plus simple et la plus immédiatement visible de l'inscription spatiale d'un groupe sur un espace donné. Ensuite, dans la péninsule indochinoise, l'habitat se présente principalement sous la forme groupée, en villages, et non pas en habitat dispersé. Ce constat est valable tant dans les groupe Lao-thaï que dans ceux des ethnies minoritaires. Les réseaux sociaux servent alors à « forger ces entités villageoises plus ou moins fortes et donc durables », qui deviennent alors de véritables « lieux centraux à partir desquels s'organise l'espace » (C. TAILLARD 1977 : 398). Aussi, dans un pays majoritairement rural, où les modes de communication et de transport sont encore peu développés, où l'on se déplace, au mieux en motoboyette personnelle ou à plusieurs sur une charrette tirée par un motoculteur de rizière, mais le plus souvent à pied, l'échelle villageoise prend toute son importance dans l'expérience que chacun a de l'espace. De plus, le Laos a la particularité de fonctionner, même au sein d'une ville comme Vientiane, par villages. Un esprit rural est très imprégné dans la vie quotidienne, et ce, n'importe quel visiteur pourra le constater, même dans la capitale. Cet esprit se manifeste aussi dans la manière de découper l'espace. Le village, *ban*, est l'unité administrative de base, même s'il peut être subdivisé en quartiers. Sa définition officielle mérite des explications, car elle recoupe une réalité complexe. Ces données peuvent nous offrir un ordre d'idée, mais les chiffres qui seront évoqués garderont un caractère relatif (voir Encadré 1).

Les villages ruraux seront notre priorité, ainsi que ceux qui ont des activités agricoles prépondérantes (certains villages considérés comme urbains comptent toujours de nombreux actifs agricoles). Ils représentent en fait la majeure partie des villages laotiens, l'agriculture

(au sens général, comprenant les activités de pêche et d'élevage) étant pratiquée par 79,5% des actifs en 2005 (Centre Statistique National, 2005). Le territoire villageois comprend donc un espace de production, marqué par les activités agricoles, qui permet aux villageois de vivre de leur travail. Le Laos se particularise en effet par la prédominance d'un système de production tourné vers les activités vivrières. Sur 668 000 exploitations en 1999, 626 300, soit plus de 93%, se consacraient principalement à l'autoconsommation. De ce fait, les activités industrielles, qui peuvent localement prendre une importance particulière, ne seront pas traitées ici, car elles ne touchent au final qu'un faible nombre de villages et de ménages. Les activités commerciales non agricoles, de petite ampleur, sont plus courantes, elles seront donc évoquées lorsqu'elles auront des conséquences territoriales significatives. Malgré cette orientation principalement vivrière, les cultures commerciales prennent une place de plus en plus importante au sein du système de production agricole, elles ne seront donc pas oubliées dans notre analyse.

Ainsi, c'est le caractère profondément rural du pays qui retiendra l'attention, et dans un premier temps l'organisation spatiale villageoise. Dans un premier temps, la fonction du village comme lieu d'habitation sera considérée, à l'échelle de la maison, puis à celle de l'agglomération des unités d'habitations. Ensuite, la partie « productive » de l'espace, c'est-à-dire le finage, sera étudié. Avec le souci de déterminer les éléments d'identification des hommes à leur territoire, les dimensions symboliques de l'espace seront particulièrement mises en avant.

Qu'est-ce que nous apprendrons la comparaison et l'analyse de ces deux identités spatiales ? Le fait d'habiter en montagne ou dans les basses-terres est-il une de ses composantes fondamentale ? Quel part et quel poids explicatif ont les différents systèmes de croyance et les symboles dans cette identité spatiale ? Quels paysages sont liés à ces différentes identités spatiales et territoriales ?

Critères de définition statistiques du village, de l'espace urbain et de l'espace rural.

Le Laos est composé en 2005 de 10552 villages (GoL, 2005). Ils se répartissent, dans le recensement, entre : villages urbains, villages ruraux accessibles par la route et villages ruraux non accessibles. Le premier type ne sera pas traité ici, car je m'intéresse particulièrement à la vie rurale, mais aussi parce qu'ils ne représentent que 12.2% des villages du pays. Ils regroupent une population représentant 20,6% des 5,609 millions d'habitants du pays (*Ibid.*). Cependant, les caractéristiques du découpage administratif amènent à nuancer ces chiffres, car les critères ne font absolument pas référence à un seuil démographique pour définir le caractère urbain d'un établissement humain. En effet, un village est considéré comme urbain s'il réunit au moins trois des conditions suivantes (National Statistics Center, 2005) :

- s'il est situé dans un district ou une province "municipale", comme Vientiane par exemple.
- si plus de 70% des ménages ont accès à l'électricité
- si plus de 70% des ménages ont accès à au réseau d'eau
- si le village est accessible par la route en saison sèche et en saison des pluies
- si le village a un marché permanent ouvert toute la journée

Par exemple, la ville de Louang Namtha, chef lieu de la province et du district du même nom, est fonctionnellement composée de deux centres, entre lesquels l'urbanisation n'est pas continue : le chef lieu de district, et la capitale de Province. Sur un critère d'agglomération, le centre nord comprend six villages, et le centre sud deux villages. Ces deux centres sont éloignés de 5 kilomètres, par une route au bord de laquelle se trouvent trois autres villages. La difficulté à déterminer tant le caractère urbain et cohérent de cet ensemble, que son évolution démographique, est donc évidente. D'un côté, les statistiques officielles ont tendance à surestimer la population urbaine du pays, car un village au bord d'une grande route, sur le passage des grands réseaux d'électricité et ayant un réseau d'eau, sera considéré comme urbain même s'il ne rassemble qu'une centaine d'habitants. D'un autre côté, le découpage administratif ne considère pas les agglomérations pour elles-mêmes, mais toujours les villages qui la composent. Ainsi, les villes ne sont qu'un ensemble de ce qu'on pourrait appeler des "villages urbains", mais ne sont pas identifiées comme telles sur des critères démographiques, d'agglomération ou de densité de population.

À l'opposé de la difficulté à définir la situation urbaine ou rurale d'un village, le seuil minimal de la définition administrative du *ban* a évolué dans le temps. En fait, dans un décret du Premier Ministre de 1992 (O. EVRARD 2001 :173), le terme administratif de *ban* est appliqué à une localité sur un critère démographique et d'agglomération : un village doit donc compter au minimum cent-vingt habitants et vingt maisons. De ce fait, de nombreuses localités ne sont pas recensées comme villages : les maisons n'ont, dans ce cas, pas de numéro officiel concrétisé par un petit panneau accroché à chaque habitation. Dans le district de Muang Long, le recensement de 2005 compte 81 localités, tandis que la base de la Mekong River Commission de 2000 en compte 110, et qu'une enquête exhaustive d'ACF plus récente en compte 131. Les différentes sources statistiques sont donc à manier avec précaution. Par exemple, le gouvernement a invoqué un seuil de 40 ménages, non atteint dans ce cas, pour éviter le déplacement qui était proposé à une population Khmou de la province de Luang Prabang (I. BAIRD et B. SHOEMAKER 2005 : 35). D'autre part, c'est un seuil de 101 habitants et 21 maisons qui est évoqué par le PNUD dans son rapport de 2001 (p. 113). Pour finir, le chiffre de 200 personnes minimum figure dans la loi sur l'administration locale de 2004 (article 51), et celui de 600 habitants et 100 ménages est évoqué par le Centre national statistique en 2005. De plus, même au sein des statistiques gouvernementales, les seuils peuvent être interprétés de manière différente par les autorités locales.

Ainsi, si d'un côté la population urbaine peut être surévaluée, la population rurale peut être aussi sous évaluée. Les données statistiques ne concordent pas toujours avec la réalité, d'où une vision parfois partielle de celle-ci.

Encadré 1 : considérations sur la définition statistique du village, de l'espace urbain et de l'espace rural au Laos.

Chapitre 1 La maison, espace élémentaire révélateur d'une véritable culture spatiale

La maison est le lieu de l'expression spatiale la plus élémentaire des groupements humains. Elle abrite la première échelle de la structure sociale, le noyau familial. Dans ce sens, elle est le premier espace territorialisé, c'est-à-dire approprié et organisé en réponse à des pratiques spatiales révélatrices de culture. G. DI MEO, en reprenant l'expression d'A. GIDDENS, parle d'un espace « régionalisé ». Cette régionalisation est l'expression d'une contextualité particulière conférée au lieu, contextualité d'interactions sociales particulières.

En fonction des pratiques sociales qu'elle abrite et qu'elle suscite, la maison familiale est « régionalisée » en étages et en pièces [...]. Les unes sont réservées à la vie diurne, les autres au repos nocturne [...]. La démarcation du logis entre les régions de jour et de la nuit traduit une contrainte biologique de l'espèce humaine. Elle définit aussi une frontière d'activités sociales. Pour Giddens, le concept de « région », tout en se référant aux lieux, comporte toujours la « connotation d'une structuration des conduites sociales à travers l'espace temps ». (G. DI MEO, 1999 : 80)

Si ce type de démarcation, jour et nuit, correspond à une contrainte biologique, il existe également d'autres contraintes liées, elles, à la culture spatiale et plus largement aux pratiques et conceptions culturelles propres à chaque groupe. Dans le cas des cultures akha et lao, certaines contraintes les rapprochent, tandis que d'autres les différencient.

1. Aspects extérieurs : les marques de la « civilisation du végétal »

Les maisons akha et lao ne se ressemblent a priori que dans le type de matériaux utilisés. Comme dans de nombreux autres pays asiatiques, tropicaux ou non, le végétal est prépondérant. C'est en partie ce qui a amené P. GOUROU à parler de « civilisation du végétal » (1972 : 212) : utilisation quasi exclusive du bois pour les charpentes, sans clous, et dans le domaine tropical, utilisation du bambou comme matériau de base. Les longues tiges sont coupées dans leur longueur, écrasées puis tressées, de façon à former des pans de murs. La photo 1 montre que le tressage peut servir à élaborer des motifs plus ou moins recherchés, en teignant une partie des tiges de bambou écrasées. Ces pans sont fixés et assemblés sur des montants de bois. Parfois, ce bambou écrasé puis découpé en rectangles fait office de tuiles et sert à recouvrir les toitures, ou sert de plancher. Prélevé directement dans le milieu, car largement disponible sous forme de forêt secondaire ou cultivé en

bosquets²¹, ce matériau présente les avantages d'un investissement nul et d'une facilité à être travaillé. Ainsi, une maison modeste peut être construite rapidement à moindre frais. Le bois est également utilisé pour construire la structure de la maison, parfois pour les murs ou le plancher. Ce bois peut être prélevé pour la construction, dans l'espace forestier dépendant du village, dans la limite de 5m³ par famille, à condition qu'il soit issu d'une espèce autorisée²². Souvent, les toits sont en herbe à pailote, elle aussi prélevée dans le milieu, mais la tôle devient de plus en plus fréquente dans les paysages villageois.

Il semblerait y avoir une certaine hiérarchie dans le type de matériau utilisé, hiérarchie dénotant des catégories économiques mais surtout l'ancienneté de la construction, tant chez les Akha que chez les Lao-thaï. Ainsi, en montant dans la hiérarchie, on trouvera des murs en bambou, puis des murs en planches, puis des murs en briques. La même remarque peut être faite à propos de la couverture des toits : les toits en paille sont les plus simples, tandis qu'un toit de tôle nécessite un investissement financier plus important. Il est possible de constater cette hiérarchie en comparant la photo 3 et la Photo 2, la maison du chef, outre sa taille qui dénote une certaine richesse, emploie les matériaux les plus chers : de belles planches de bois régulières pour les deux pièces principales, et un toit de tôle. Seul l'espace central, la terrasse, qui donne derrière sur la cuisine, est recouvert d'un toit en herbe à pailote. Ceci peut s'expliquer par la présence du foyer à l'intérieur, qui nécessite une évacuation de la fumée, ce que la tôle ne peut pas faire. La deuxième maison est typique d'une maison modeste, (dans ce cas, ce n'est pas une maison récente, il est possible de le voir à son aspect brinquebalant) : elle est petite, ses murs sont faits de bambous directement fixés sans avoir été tressés, et son toit est exclusivement fait d'herbe à pailote. Chez les Lao étudiés par B. FORMOSO (dans J. MATRAS-GUIN et C. TAILLARD, 1992 : 149-195), le critère des matériaux de construction utilisés est un des premiers que les villageois eux-mêmes utilisent pour classer leurs habitations. En général, les maisons entièrement végétales sont des maisons temporaires, construites par les jeunes ménages par exemple, avant d'évoluer vers des matériaux plus pérennes. Cet aspect temporaire peut également être vérifié dans les villages akha. En effet, dans l'ancien village de Nammatt Maï, de nombreuses maisons étaient en bois et tôle, comme sur la Photo 2, tandis que dans le nouveau village, déplacé en 2005, toutes les maisons étaient en bambou et herbe à pailote. Le chef était, en 2007, le premier en train de couper des arbres pour faire de nouveau une maison en planches.

²¹ Dans l'étude d'un village à 25 km de Paksé, il a été noté l'utilisation de sept différentes sortes de bambous, employées chacune de différentes manières. Pour la construction de maison (murs, planchers ou structure), les espèces sauvages *mai sod* et *mai hia* (*oxytenanthera parvifolia* et *cephalostachyum virgatum*) sont abondantes donc récoltées dans le milieu, tandis que le bambou géant *mai phung wan* (*dendrocalamus sp.*) et le bambou dont les tiges sont épaisses, *mai phaï ban* (*bambusa blumeana*) sont cultivés spécialement à cet effet. (J. FOPPES et S. KETPHANH, 2000 : 8). Pour une étude précise de l'utilisation des diverses variétés de bambous dans l'architecture, voir S. CHARPENTIER et P. CLEMENT, 1978.

²² GoL, 1996, *Forestry Law*, article 28.

Cependant, si les conditions économiques de la famille ne le permettent pas, la maison temporaire deviendra permanente, et les différents éléments seront remplacés au fur et à mesure, la forêt alentour suffisant à assurer le renouvellement du toit ou des murs.

Cependant, il existe des exceptions à cette hiérarchisation. Dans le village de Pongsaimai, mixte lü et akha, deux familles lü avaient particulièrement soigné l'apparence de leur habitation, l'une en construisant une immense maison à étages, mais entièrement en bambou, l'autre en ayant fait un bardage intérieur de bois. Le chef du village, un Akha bénéficiant d'un certain confort économique, a construit une maison en bois et à toit de tôle, tandis que le chef du village lü de Xieng Houng, également assez riche, n'a pas utilisé ces matériaux, mais exclusivement du bambou. P. GOUROU (1972 : 213) nous dit que les considérations esthétiques peuvent rentrer en compte dans ce choix de matériaux : à voir le soin mis dans l'aspect de ces maisons lü, pourtant construites dans les matériaux les moins chers, il faut admettre que cette remarque semble confirmée.

Outre ces ressemblances dans les matériaux employés, et dans la hiérarchie temporelle et économique qui se dégage de leur utilisation, les maisons « traditionnelles » lao et akha ne se ressemblent pas. D'un point de vue extérieur, c'est la relation au sol qui est fondamentalement différente. La maison lao est entièrement établie sur des pilotis, tandis que certaines maisons akha sont à moitié sur pilotis, à moitié sur le sol, en partie du fait de leur construction sur une pente. D'ailleurs, l'interprétation du Colonel ROUX (1924 : 374) sur l'origine de l'ethnonyme « akha » proviendrait de cette caractéristique : les deux parties du mot « a-kha » signifieraient « intermédiaire » ou « entre les deux ». Ceci serait dû, selon lui, à la manière dont ils construisent leur maison : à moitié sur pilotis, et à moitié sur le sol. Cependant, ce modèle n'est pas immuable : il existe des maisons sur pilotis chez les Akha, et des maisons au sol, en béton moderne, chez les Lao.

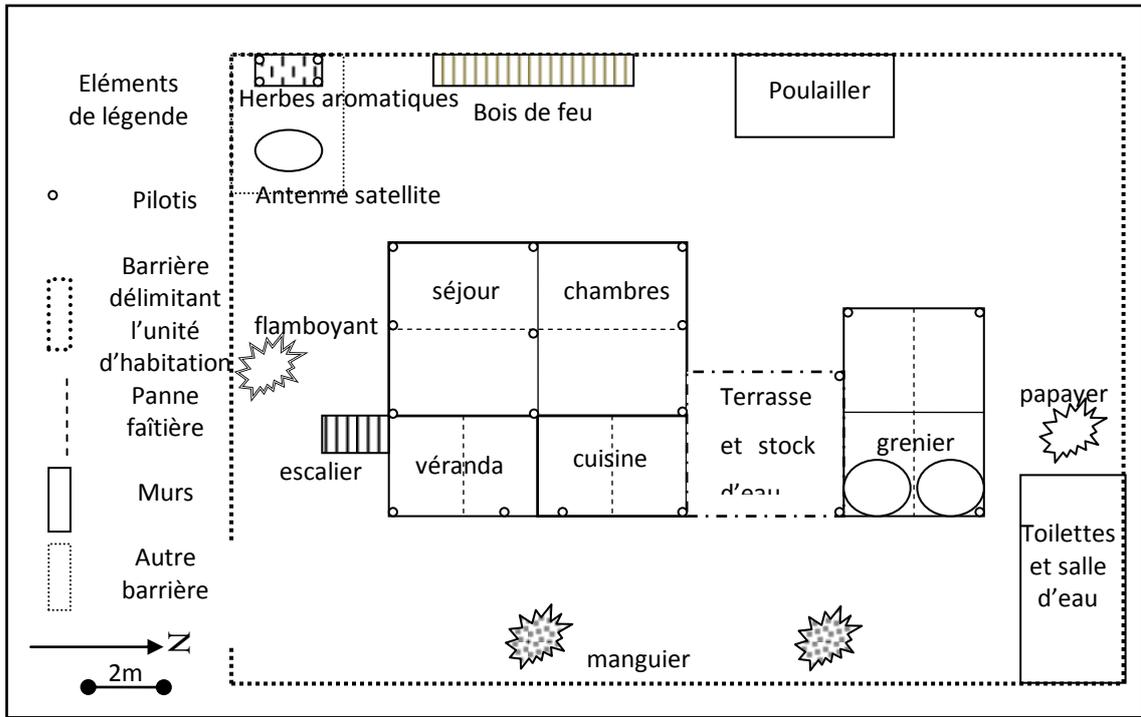


Figure 1 : plan de l'unité d'habitation du chef Lü du village de Xieng Houng. M. Blache, relevé de terrain novembre 2007.



photo 1 : maison du chef du village lü de Xieng Houng, toit et murs en bambous. M. Blache, novembre 2007.



Photo 2 : maison du chef akha du village mixte de Pungsaimai, en bois et tôles. M. Blache, novembre 2007.



photo 3: maison akha modeste à Pungsaimai, murs en bambous et bois, toit en herbe à pailote. M. Blache, novembre 2007.

Les pilotis des maisons akha du premier type sont courts, mais leur taille augmente en fonction du degré de la pente. De ce fait, l'espace qui se trouve sous les pilotis n'est en général pas utilisable. En revanche, l'espace qui se trouve sous la maison Lao-thaï et sous la maison akha du deuxième type est largement utilisé : il sert à stocker le matériel agricole, le bois de feu, le pilon à pied pour le paddy voire la décortiqueuse, et souvent un métier à tisser. C'est un véritable espace de vie pendant la journée, apportant ombre et fraîcheur,

espace de travail tant pour l'homme que pour la femme. Il existe aussi des maisons à deux niveaux dans l'espace culturel Lao-thaï, avec un rez-de-chaussée fermé et des pièces à l'étage. Elles se trouvent surtout dans les espaces les plus urbains. Cependant, c'est toujours l'espace supérieur, sur pilotis, qui sera construit et utilisé, avant d'avoir assez d'argent pour fermer le bas. Il existe des maisons à un seul niveau, à terre, mais on ne peut leur rajouter un étage (B. FORMOSO 1992 : 155). Ceci s'explique par un principe hiérarchique général dans cette culture : « “la tête mène aux pieds, mais pas l'inverse !” déclare à ce propos l'un d'entre eux [les villageois], la tête étant, dans ce cas, assimilée à la partie “haute” de la maison, celle montée sur pilotis ; les pieds à la partie localisée entre les poteaux ». La hiérarchisation verticale de l'espace est un principe fondamental de la culture lao, il sera possible de le voir appliqué à d'autres domaines et de l'expliquer un peu plus tard.

Dans la culture Akha, la question de la hauteur des pilotis révèle une forte différenciation entre villages. Elle pourrait être un signe d'acculturation à l'ethnie majoritaire²³, et dépend fortement de la date d'établissement du village. Dans le panel de villages sur lequel je dispose de ces informations, la proportion de maisons sur pilotis hauts est la suivante :

| Village | Ethnie (nombre de maisons) | Date d'établissement | Taux de maisons sur hauts pilotis | Taux d'unités d'habitations closes |
|---------------------|----------------------------|----------------------|---|---|
| Ban Nammat Mai 2005 | Akha (27) | 1992 | 89% | 0% |
| Xieng Houng | Lü (19) | 1962 | 100% | 100% |
| Poungsaimai | Akha(32)/Lü (7) | 2000 | 51% (une maison lü sur les sept est entièrement au sol) | 66% |
| Senchompou | Akha (32) | 1920 ? | 90% | 65% |
| Ban Nammat Mai 2007 | Akha (27) | 2006 | 0% | 0% |
| Somepan Kao | Akha (26) | 1977 ? | 100% | 87,5% |
| Chavang Mai | Akha (54) | 1996 et 2003 | 0% | 11% complètement, plus 5,5% de manière incomplète |
| Sop I Kao | Akha (35) | 1981 | 100% | 62% complètement, plus 17% de manière incomplète |

Tableau 3 : proportion de maisons sur hauts pilotis et d'unités d'habitations closes dans les villages Akha et Lü. Sources : enquête de terrain 2003-2007 et HATA LABORATORY OF SHIBAURA INSTITUTE OF TECHNOLOGY, 2005)

L'ancienneté du village est donc prépondérante pour expliquer cette proportion dans les villages Akha, mais l'ethnie semble aussi bien être un des facteurs principaux de différenciation des maisons au Laos. En effet, si l'on considère d'autres ethnies, des

²³ Ceci sera traité dans la partie suivante sur le territoire identitaire.

constantes apparaissent. Ainsi, les maisons hmong sont toujours de plain pied, comme celles des ethnies montagnardes étudiées par Y. GOUDINEAU dans le sud du Laos.

Faisant partie intégrante de l'espace principal d'habitation, mais moins présente chez les Lao-thaï que chez les Akha, les terrasses couvertes et découvertes sont accolées à la maison, et sont construites sur pilotis aussi. Dans les maisons akha, la terrasse se trouve du côté aval (Figure 3). Une partie couverte fait office d'entrée, d'espace de réception sur lequel sont proposées des boissons aux visiteurs, tout comme dans la maison lao. Cet espace est également utilisé pour de petits travaux manuels : vannerie, mais aussi préparation des aliments, même en saison des pluies. Ouvert sur l'extérieur, c'est un endroit fondamental de la vie sociale : on peut voir ce qui se passe dans le village, et être vu. Souvent, les villageois se donnent des nouvelles sans avoir à rentrer dans la maison, le passant restant en bas, et l'habitant de la maison continuant son activité. Outre cette véranda, des terrasses découvertes composent le bâtiment principal : elles servent à faire sécher le riz avant son décorticage par exemple, tout en le surveillant, du fait de sa proximité, évitant l'incursion malheureuse des poules ou autres nuisibles.

L'espace familial ne se limite pas à la maison proprement dite. En effet, chaque maison comporte divers bâtiments ou espaces aux fonctions particulières. Ce territoire domestique, qu'on peut appeler comme le fait B. FORMOSO (1992) une « unité d'habitation », est quasiment toujours délimité par une barrière de bambou chez les Lao, tandis que cette barrière n'est pas du tout généralisée dans les villages akha. Dans cet espace privé et enclos, bien séparés de la maison, on trouve chez les populations thaï un grenier sur pilotis, parfois des toilettes et une salle d'eau, un enclos pour le petit élevage, et parfois une sorte de bac surélevé dans lequel sont plantées des herbes aromatiques. La disposition de ces éléments répond à une organisation particulière. Ainsi, les toilettes et la salle d'eau, une ou deux petites cabanes en bambou, à même le sol, « sont très rarement placées face à l'entrée de l'habitation. Comme les chambres, elles ont un caractère privé et, à ce titre, sont placées soit sur l'un de côtés, soit à l'arrière de la maison, dans un coin de la cour » (*Ibid.* :172). En ce qui concerne le grenier à riz, sa disposition doit faire en sorte que son ouverture ne soit pas dans la direction Nord-Ouest, celle du rat, ni qu'il soit placé « face au côté qui symbolise la tête de la maison(...) [ce qui] ne serait pas conforme à son statut inférieur » (*Ibid.* :175).

L'unité d'habitation akha diffère de celle des Lao. La majeure partie des espaces privés n'est pas délimitée par des barrières. Cependant, plusieurs éléments sont proches du bâtiment principal, disposés de manière précise. C'est le cas de la maisonnette accueillant le jeune couple de la maison, dans le cas où celle-ci compte deux ménages : un des fils et sa femme, qui ne peuvent pas dormir dans le bâtiment principal. Cette maisonnette n'a une

surface que de quelques mètres carrés, elle est sur pilotis, et se trouve toujours sur le côté opposé à l'entrée principale de la maison. Souvent, le grenier se situe proche du bâtiment principal, mais lorsque l'unité d'habitation est fermée, il n'est pas forcément à l'intérieur de ces limites. Là encore, le fait d'enclore l'unité d'habitation n'est pas distribué de manière homogène. Les facteurs d'ancienneté du village et d'ethnie semblent ici jouer, mais de manière moins systématique. Il faut aussi noter que la façon d'enclore l'unité d'habitation diffère d'une ethnie à l'autre. Chez les Akha, la surface de l'unité d'habitation est bien moindre : la barrière est en général construite à un maximum d'un mètre du bâtiment principal, quand elle n'y est pas accolée. De ce fait, moins d'éléments se trouvent être « privatisés » dans cette unité d'habitation : le grenier est souvent extérieur, tout comme la maisonnette des jeunes. Il est également possible que cette moindre présence de barrière soit une question de place : les villages Akha sont souvent ramassés, les clôtures représenteraient ainsi une entrave à la circulation entre les maisons.

Premier élément humain du paysage laotien, les maisons des ethnies qui sont exposées ici se ressemblent et peuvent être assimilées comme appartenant à la même aire culturelle, celle de la « civilisation du végétal » chère à P. Gourou. L'utilisation du bois et du bambou, la généralisation des hauts pilotis et de l'enclosure des unités d'habitations pourraient indiquer une certaine uniformisation du paysage villageois. Cependant, des différences notables peuvent être constatées. Elles ne relèvent pas toujours du facteur culturel, mais peuvent être issues des dynamiques que connaît chaque groupe, des dynamiques économiques notamment. Ainsi, cette première réflexion sur l'aspect extérieur des maisons peut nous guider sur les types d'évolutions que les ethnies du Laos rencontrent. Les Lao sembleraient être marqués par une certaine modernisation économique, différenciant les maisons végétales de celles construites en matériaux modernes, tandis que les Akha connaîtraient surtout un mouvement d'acculturation sur le modèle lao, passant par la privatisation de l'espace domestique du fait de l'enclosure, et par le passage de l'habitation du sol aux hauts pilotis. L'intérieur des habitations semblerait, lui, répondre beaucoup plus à une utilisation culturelle et sociale de l'espace.

2.Aspects intérieurs : une première catégorisation culturelle des espaces.

L'intérieur des maisons de ces deux groupes diffère principalement du fait de l'existence ou de l'absence de cloisonnement, mais une régionalisation précise régit cependant dans les deux cas, l'espace domestique.

L'espace d'un intérieur akha est ouvert. À priori, il n'est composé que d'une seule grande pièce, sans fenêtres. Il existe pourtant une utilisation culturelle de l'espace, séparant les hommes des femmes, ainsi que les différentes activités. Dans les maisons traditionnelles à moitié au sol, l'espace de terre battue abrite la zone d'activité diurne: réception et cuisine. L'autre partie, surélevée d'environ 60 cm, est réservée au couchage. Dans les maisons entièrement sur pilotis, on retrouve cette différenciation fonctionnelle de l'espace, mais la partie où la famille dort n'est pas surélevée, ce qui renforce l'impression d'avoir une seule grande pièce, quasi vide. Peu d'éléments meublent l'intérieur de l'habitation, et ceux qui s'y trouvent sont déplaçables. En effet, les matelas, à même le sol, qui garnissent la partie privée/nocturne, sont roulés pendant la journée. Je n'ai vu qu'un seul lit-meuble lors de toutes mes visites : en bois sculpté, il était réservé à un ancien. Dans les deux espaces public et privés, les éléments sont placés contre les murs : paniers en rotin tressés remplis de vêtements côté nocturne, de nourriture côté diurne, jarres, étagères avec ustensiles de cuisine et condiments près du foyer. Tables et tabourets en rotin, de petite taille, sont accrochés au mur lorsqu'ils ne servent pas. Peu de mobilier donc, mais des décorations, en particulier sur les murs de la véranda : calendriers, posters, quelques photographies... L'élément particulier qui fait partie intégrante de la maison akha est l'autel des ancêtres. Il est composé de trois éléments situés près du poteau central du mur situé côté nuit : le tube de bambou des ancêtres, accroché au mur ; au sol, sous le tube de bambou, le panier des ancêtres contenant des accessoires rituels comme les grains de riz qui serviront aux rituels de plantation, un petit tas de feuilles issues d'un arbre sacré, un peu de riz fermenté ; et le récipient contenant du riz décortiqué. Ces éléments rituels se trouvent du côté féminin de la maison.

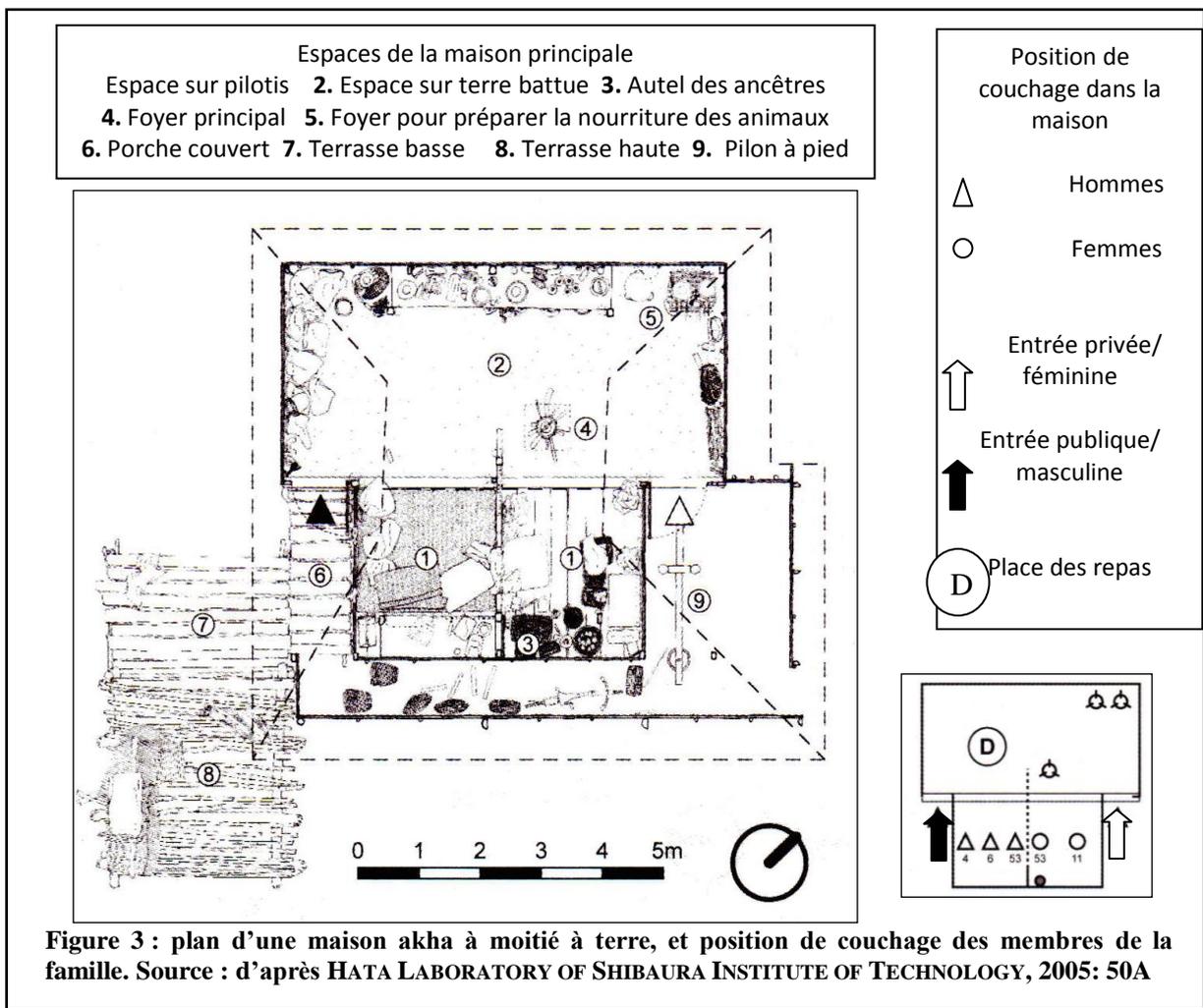
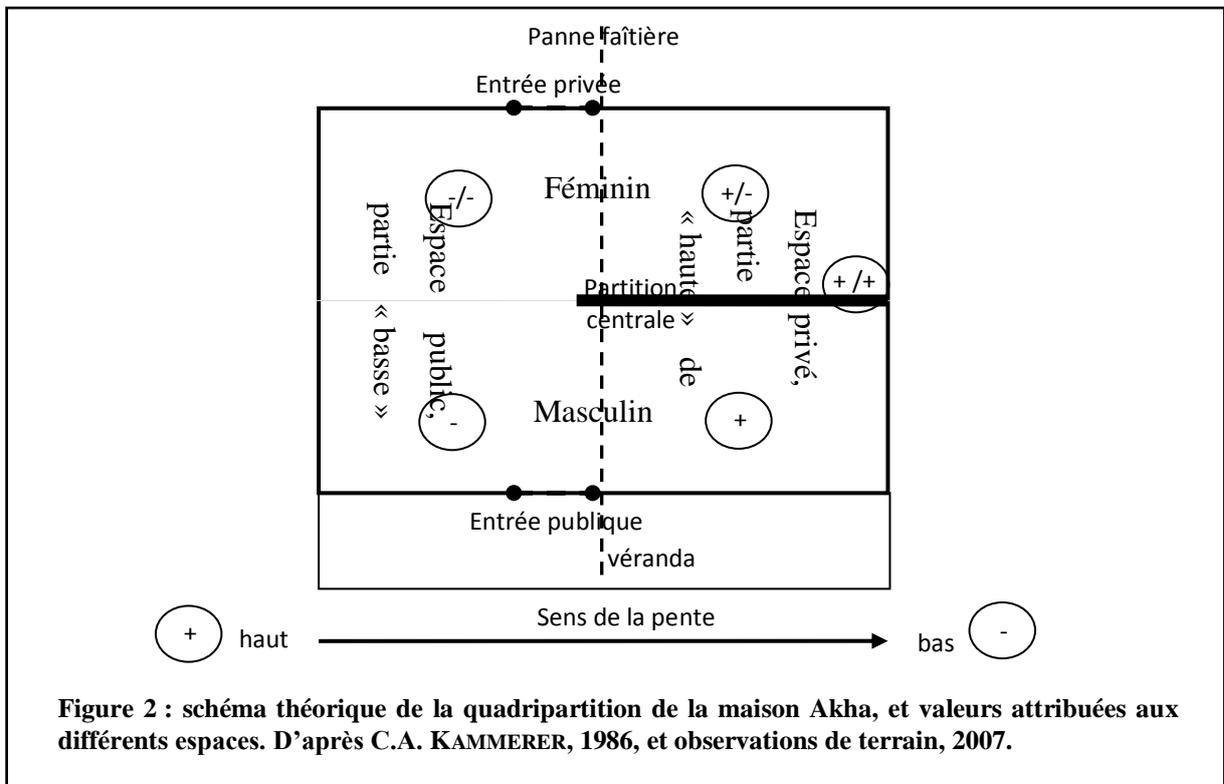
En effet, chacun des espaces, diurne et nocturne, est lui-même séparé entre une partie masculine et féminine (Figure 2). Ainsi, une maison akha comporte deux entrées : celle de devant, du côté masculin, est celle utilisée par tous. La deuxième n'est utilisée que par les habitants et les proches, en particulier les femmes, elle dessert en général l'espace diurne féminin qu'est la cuisine. En fait, la maison ne comporte qu'une séparation concrète, centrale : un mur de bambou d'environ 1,20 m de haut, qui détermine l'espace des hommes de celui des femmes. Bien que décrite et constatée par C.A. KAMMERER (1988 : 50) dans toutes les maisons akha en Thaïlande, je n'ai pu voir cette séparation que dans le village de

Senchompou, qui est aussi le village le plus ancien et le plus reculé de tous ceux que j'ai visités. Cette anthropologue parle d'une division quadripartite de l'espace domestique, qui régit les activités mais qui donne aussi à chaque espace une valeur différente. Ainsi, les hommes et les femmes dorment dans la même pièce, mais pas du même côté, que le mur de séparation existe ou non. Les invités dormiront du côté des hommes, près de l'entrée principale.

Je n'ai pas pu visiter l'intérieur de toutes les maisons des villages dans lesquels je me suis rendue, les entretiens ayant souvent eu lieu sur la terrasse, ou dans la maison du chef. Cependant, dans un livre en lao publié par le laboratoire japonais d'architecture HATA²⁴, des données précises sont disponibles quant à l'aspect intérieur de maisons. Ainsi, la séparation de l'espace nocturne entre hommes et femmes n'est pas présente dans toutes les maisons des deux villages étudiés. 11 maisons sur 54 dans le village de Chavang Mai comportent ce mur, 19 sur 35 dans le village de Sop I Kao. Cette différence peut être expliquée par la date de construction du village, et peut démontrer une certaine perte d'identité²⁵. Parfois, le mur monte jusqu'au plafond, parfois il ne sépare pas l'espace privé dans toute sa largeur. L'existence de cette séparation est liée à un mythe (Encadré 2), elle marque le milieu de l'habitation, et surtout l'emplacement de l'autel des ancêtres. Lorsqu'elle n'est pas concrétisée par un tressage de bambou, l'espace qu'elle divise n'en est pas moins utilisé en fonction des genres. La position centrale est valorisée, le chef de ménage et sa femme dormiront accolés à cette partition, les enfants se répartissant de part et d'autre de leurs parents en fonction de leur sexe et de leur âge (voir la disposition des emplacements de couchages des différents membres de la famille Figure 3).

²⁴ Titre traduit comme "*Akha ways of life and architecture*", 2005, texte en lao et annexes en anglais reprenant le plan de chaque maison, dans deux villages du district de Muang Sing : Chavang Mai et Sop I Kao.

²⁵ Cette remarque sera étayée par la suite.



Pourquoi les hommes et les femmes akha ne dorment-ils pas ensemble la nuit ?

Extrait de l'entretien du 24/11/2007 avec le chef du village de Senchompou

Il y a longtemps, les dieux et les hommes vivaient ensemble, et se mariaient entre eux. Les maris étaient humains, et les femmes étaient des esprits. Ils s'aimaient. Les maris avaient peur des femmes, car elles étaient des esprits qui venaient de la forêt, et les femmes avaient peur, en particulier la nuit. Le jour, ils n'avaient pas peur. Alors, ils ont fait un arrangement sous la supervision des anciens : les esprits et les hommes pouvaient se marier, mais la nuit ils ne devaient pas dormir ensemble. Depuis, ils ne dorment plus ensemble et séparent la maison. Les esprits (l'autel) appartiennent aux hommes, mais l'esprit femme est plus intelligent que celui des maris. Après avoir fait la partition, l'esprit femme dit que le mur lui appartenait, et le mari dit que non, il n'était pas d'accord, ce mur ne lui appartenait pas. Après quelques arguments entre les deux, l'esprit femme dit : « si l'autel t'appartient, pourquoi est-il de mon côté ? » Depuis ce jour, le mari et la femme suivent cette tradition.

Encadré 2 : le mythe explicatif de la séparation homme/ femme dans la maison

L'espace public révèle également cette séparation homme/femme. L'emplacement du foyer, dans la partie féminine, est celui des activités conduites par les femmes, en particulier celle de la cuisine. Lors des fêtes réunissant plusieurs personnes, presque tout l'espace de la maison est utilisé, mais celui qui sera préservé est en priorité l'espace nocturne des femmes.

L'espace intérieur Lao-thaï est bien plus cloisonné. Des murs, souvent en bambou, séparent les pièces en fonction de leur utilisation et de l'opposition public/privé. La cuisine est souvent dans une pièce accolée au bâtiment principal, mais très rarement directement à l'intérieur de la maison. On y accède souvent en passant par le porche couvert qui est l'espace d'accueil. Outre la cuisine, qui ne fait souvent pas partie du corps du bâtiment principal, la maison est composée d'une pièce principale et de différentes chambres séparées par des cloisons en bambou tressé. Souvent, les pièces disposent d'une fenêtre à volets (sans menuiserie ni vitres). Contrairement aux maisons akha, les hommes et les femmes mariés ne dorment pas séparément. En fait, dans chaque chambre dormira un couple et ses enfants en bas âge, ou des jeunes non mariés. Là encore, peu de meubles font partie de l'habitation : dans les chambres les lits sont des nattes à même le sol, parfois des armoires sont présentes, et dans le séjour se trouve souvent la télévision, et quelques rangements (étagères ou armoires). La table et les tabourets sont ici aussi mobiles, et rangés lorsqu'ils ne sont pas utilisés. Dans les maisons plus cossues et plus modernes en ciment, de plain pied, en ville ou non, se trouvent un canapé et des fauteuils de bois sculptés autour d'une table basse, mais l'impression générale est très souvent celle d'un grand vide, on ne trouve presque jamais une

profusion de mobilier. Outre cette impression, le visiteur pourra noter une constante dans ces maisons : les différences de niveaux. En effet, le plus souvent, il faut descendre au moins une marche pour aller dans la cuisine ou la salle de bains. Ici, comme il a été évoqué plus tôt, c'est le principe de hiérarchisation verticale de l'espace qui explique ces différences.

Ainsi, ces descriptions des espaces intérieurs akha et lao confirment l'existence de la transposition de valeurs culturelles dans l'espace d'habitation, valeurs culturelles prenant la forme d'un véritable système de référence et de représentations qui sert à la perpétuation d'identités individuelles et collectives propres à chaque groupe (B. FORMOSO, 1992 : 150).

3. Les principes régissant les espaces domestiques

Les principes spatiaux régissent la position des pièces dans la maison, mais reflètent aussi les hiérarchies sociales entre individus. C'est donc un système complet de référence auquel on assiste, tant chez les Lao que chez les Akha, système se traduisant dans l'espace et participant donc de sa territorialisation. Cependant, les principes qui règlent ces systèmes ne sont pas fondamentalement identiques dans les deux cultures. Ainsi, dans les deux cas, l'espace domestique est marqué par une hiérarchisation verticale, et s'oriente par rapport à certains éléments naturels (les cours d'eau pour les Lao, la pente pour les Akha). Néanmoins, les Lao octroient plus d'importance que les Akha à l'opposition Est/Ouest, et emploient la métaphore du corps, tandis que ces derniers transposent dans l'espace, bien plus visiblement que les Lao, les oppositions de genre. De plus, il semblerait que le modèle centre-périphérie soit un des principes explicatifs de l'espace domestique akha.

Les deux systèmes spatiaux de référence, à l'échelle de la maison, mais aussi à celle de l'individu, sont marqués par une forte différenciation verticale. Ainsi, les différentes parties de la maison et du corps sont hiérarchisées et n'ont pas la même valeur. Dans les deux cultures, c'est la position haute qui est valorisée, par opposition à la position basse. Cependant, il faut noter une différence entre les Akha et les Lao. Dans le cas d'une bipartition verticale, ce sera toujours le haut qui portera la valeur positive, tant chez les uns que chez les autres. Néanmoins, dans le cas d'une tripartition verticale, ce sera le milieu qui sera affublé d'une valeur positive chez les Akha²⁶ (D. TOOKER 1988 : 108) Ainsi, le centre est la position la plus favorable pour eux. D. TOOKER parle d'un véritable modèle

²⁶ « Whenever the upper-lower axis collapses to just two terms (i.e., with no “middle” term), the “upper” receives the positive valuation. When the structure is three-fold, the “middle” receives the positive valuation. »

centre/périphérie, répliqué à différentes échelles. Il sera discuté ultérieurement. Autre différence, celle de la référence au corps. En effet, cette métaphore est largement utilisée par les Lao pour décrire les différentes parties de la maison. Cette dernière possède donc une tête et des pieds. Sur l'axe vertical, la tête correspond à la partie de la maison montée sur pilotis, tandis que les pieds décrivent la partie localisée entre les poteaux. B. FORMOSO nous indique que les matériaux, lorsqu'ils sont réutilisés dans la construction d'une nouvelle maison, doivent l'être en respectant ces principes de hiérarchie verticale. Ainsi, ils ne peuvent que « monter » en hiérarchie, par exemple le bois du plancher peut servir à l'édification d'un nouveau toit mais pas l'inverse, car ceci pourrait représenter « un risque pour le bien-être de ses futurs occupants. » (1992 :156). Autre effet de cette hiérarchisation, la différence de niveaux entre les pièces, d'après leur fonction. En comptant le sol, une maison traditionnelle peut compter jusqu'à cinq niveaux différents. Les plus bas sont les latrines et la salle d'eau (au sol), ensuite viennent la cuisine et le stock d'eau, les espaces de réception, puis de sommeil. Parfois un niveau intermédiaire, de passage, se trouve entre la cuisine et l'espace de réception. Bien que décrivant les maisons des Lao Isan du nord de la Thaïlande, les réflexions de B. FORMOSO sont tout à fait valables pour les Lao de l'État du même nom. En effet, j'ai pu constater ces différences de niveau dans toutes les maisons que j'ai visitées, même les plus récentes (encadré 2). Cependant, le plus souvent, seuls trois seuils sont présents. Cette hiérarchisation aurait pour fonction symbolique de « maintenir présent dans les esprits l'ordre social qui régit les rapports interpersonnels. Lors des rituels ou repas de fête, par exemple, les personnes au statut le plus élevé (bonzes, anciens) occupent le degré supérieur à l'opposé des jeunes qui se tiennent sur le palier le plus bas. » (*Ibid.* : 172).

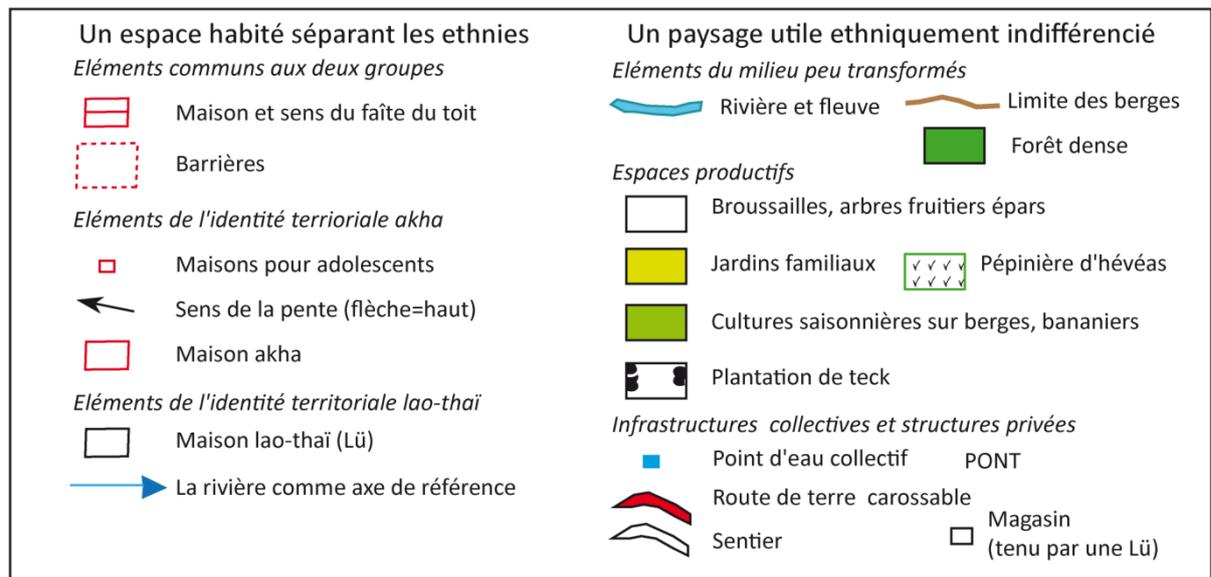
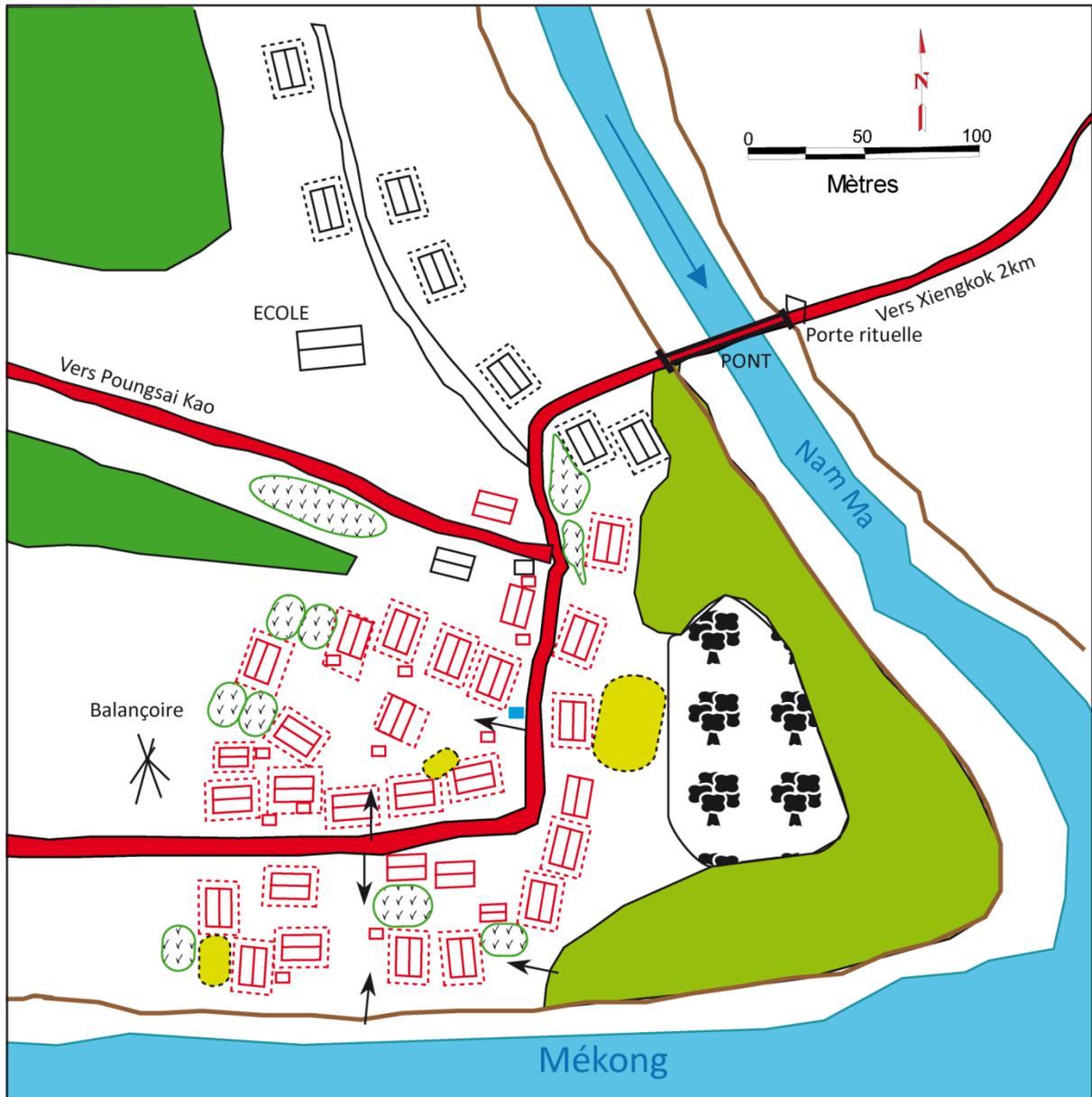
Dans la maison akha, les positions hautes sont également valorisées, concrétisées, dans les maisons construites à moitié au sol, par la position surélevée de l'espace du couchage. En fait, les Akha donnent plus de valeur à une maison entièrement sur pilotis (C.A. KAMMERER 1986 : 37), du fait de cette hiérarchisation verticale. Ce principe peut expliquer pourquoi les villages akha les plus anciennement installés comptent une majorité de maisons hautes, quand les villages récents sont presque entièrement composés de maisons à moitié au sol. Les habitants construisent donc ces maisons temporaires en attendant de pouvoir en avoir une entièrement sur pilotis. Cette hiérarchisation verticale se double d'une référence à un élément naturel, la pente. Il est intéressant de constater que cet élément est tellement intégré à la conception des akha qu'il s'interprète dans leur langage. Ainsi, on ne peut traduire le verbe *aller* que par « monter, aller en haut » *lé-eu*, ou « descendre, aller en bas » *i-eu* (D. TOOKER 1988 :106). Démontrant la complexité de cette conception, les anthropologues D. TOOKER et C.A. KAMMERER notent une opposition de valeur en fonction du point de vue

intérieur ou extérieur de la maison. En fait, la partie haute de la pente, en général, et à l'extérieur de la maison, est valorisée. Cependant, à l'intérieur de la maison, c'est la partie basse de la pente qui est valorisée, car c'est au dessus d'elle qu'est construit l'espace de couchage, surélevé grâce à des pilotis (Figure 2 et Figure 3). Lorsque quelqu'un passe de la partie en terre battue, donc en haut de la pente, à la partie en planche qui compose l'espace nocturne, il dit qu'il monte, alors que d'un point de vue extérieur à la maison il descendrait la pente. Même dans les maisons entièrement sur pilotis, construites sur un même niveau, celui qui passe de l'espace nocturne à l'espace diurne dit qu'il monte, bien qu'il ne change pas physiquement de niveau (C.A. KAMMERER 1986 : 37). **Le milieu montagnard est ainsi une référence fondamentale dans l'identité spatiale quotidienne, qui se retrouve aussi dans la hiérarchie sociale et dans la mythologie.**

Cette référence, des Akha à l'élément naturel qu'est la pente, est aussi importante que celle que les Lao font aux cours d'eau. En effet, il semblerait que ce soit ces objets qui déterminent un axe préférentiel, orientent la panne faîtière des maisons, et donnent ainsi un aspect paysager particulier aux villages. Deux ouvrages traitent particulièrement bien de l'organisation spatiale domestique et villageoise lao. Il s'agit de l'ouvrage dirigé par J. MATRAS-GUIN et C. TAILLARD (1992), ainsi que celui de S. CHARPENTIER et P. CLEMENT (1978). Dans le premier, il est confirmé le fait que « la référence à un axe préférentiel d'orientation par rapport à des éléments naturels semble être un trait sinon commun, du moins largement répandu en Asie du Sud-Est continentale, bien au-delà des Thaïs » (J. MATRAS-GUIN, 1992 : 380). Afin de déterminer de véritables systèmes d'orientation, plusieurs critères sont utilisés : l'orientation préférentielle, concrétisée par la direction de la panne faîtière des maisons, mais aussi le sens du couchage, appelé « axe humanisé » (*ibid.*). Le recours à l'analyse du langage est aussi privilégié, comme dans l'article de B. FORMOSO (1992 :149-195). Ce dernier traite des Lao Isan, en Thaïlande, mais « les habitations des Lao de la vallée du Mékong et celles des Lao Isan de Thaïlande présentent des structures très semblables. » (J. MATRAS-GUIN 1992 : 381). De plus, ce système de références spatiales peut être érigé en modèle car il se perpétue lors de la construction de maisons modernes : il « s'applique aussi, plus généralement, à l'espace villageois et participe à un même système de représentations qui fait partie intégrante de l'identité de cette société » (B. FORMOSO, 1992 : 150). De ce fait, en couplant les études de S. CHARPENTIER et P. CLEMENT qui traitent des régions de Louang Prabang et de Vientiane à celle de B. FORMOSO, et en les comparant au terrain que j'ai mené, il est possible de vérifier ce modèle et de le comparer à celui des Akha. Donc, les Lao font référence à l'axe du cours d'eau pour déterminer leur axe préférentiel d'orientation. Ainsi, les pannes faîtières sont parallèles à l'écoulement de la

rivière la plus proche (S. CHARPENTIER et P. CLEMENT, 1978 : 44), suivant un axe amont-aval. Chez les populations lü que j'ai étudiées, qui appartiennent à l'ensemble culturel bouddhiste Lao-thaï, ce phénomène s'est confirmé. En effet, à Xieng Houng, les pannes faîtières des maisons étaient toutes parallèles à la rivière, et à Pounsaimai, les maisons lü situées le long de la rivière Namma étaient orientées suivant l'axe amont-aval, tandis que celles plus éloignées de ce cours d'eau voyaient leur toit orienté parallèlement au Mékong tout proche (

Carte 3). Il est possible d'expliquer cette différence par l'importance du cours d'eau. Il serait donc possible de dire que lorsque le cours d'eau est tout proche, il déterminera l'axe de référence quelle que soit sa taille, sinon ce sera le fleuve le plus important qui sera pris comme axe. D'autre part, la référence à l'eau est permanente, même dans les rites de construction des maisons : en effet, c'est à la déesse de l'eau souterraine qu'il faut demander l'autorisation de construire la maison (Encadré 3). Chez les Akha, c'est l'axe de la pente qui détermine l'orientation préférentielle des pannes faîtières, perpendiculairement à celui-ci. Dans tous les villages, cette référence est fondamentale, et il ne se trouve que très peu d'exceptions. Ainsi, l'intérieur de la maison est séparé en deux espaces nommés par rapport à leur situation vis-à-vis de la pente : celui du haut de la pente, et celui du bas de la pente.



Carte 3 : Le village ethniquement mixte de Pongsaimai : l'espace habité guidé par des axes de référence différenciés

Même si certaines références se ressemblent fortement chez les peuples thaï et les Akha, il faut noter cependant des différences très importantes, qui révèlent deux systèmes de

représentations spatiales divergents. Outre un système de repérage hydrographique, les Laos possèdent un système de repérage céleste, lié à la course du soleil, d'Est en Ouest. Cet axe Est/Ouest est particulièrement présent dans les villages étudiés par B. FORMOSO, plus de 80% des maisons orientant leur panne faîtière dans cette direction. Cependant, cet auteur n'insiste pas sur le repérage hydrographique, alors que dans cette région, les cours d'eau ont une direction Est/Ouest. Il est donc difficile d'affirmer que c'est le repérage céleste qui est ici prépondérant. Malgré tout, la dénomination des maisons irait dans ce sens, les villageois différenciant les maisons d'orientation Est/Ouest de celles d'orientation Nord/Sud en les appelant « en travers du soleil » (B. FORMOSO, 1992 :160). Ce système de repérage céleste existe dans le groupe akha, mais il ne se traduit pas dans l'agencement des maisons. En fait, l'axe Est-Ouest se confond avec la direction haut/bas. Ceci se traduit dans le langage par *Est* : « la direction d'où le soleil monte », et *Ouest* : « la direction où le soleil descend » (P. W. LEWIS, 1969 :720). Ainsi, on retrouve ici l'axe vertical (monter/descendre) fondamental de leurs représentations spatiales. En revanche, chez les Lao, l'axe Est/Ouest dirige non seulement l'orientation générale de la maison, mais différencie également l'agencement et la valeur octroyée aux différentes pièces de la maison. Ainsi, parmi les chambres, se trouve la « chambre de l'est » *hong pyng*, et la « chambre de l'ouest », *hong swam*, séparées par la « chambre du milieu », *hong kang* (B. FORMOSO 1992 : 166-167)²⁷. Cette organisation est hiérarchisée, et ne peut permuter sans causer un certain désordre social. D'ailleurs, dans les maisons modernes, cette division interne est toujours respectée. En effet, la chambre de l'est est « destinée au chef de la maisonnée, son épouse et leurs enfants en bas âge (...). [La chambre de l'ouest] est réservée soit au second couple de la maison (...), soit aux filles pubères » (*Ibid.* : 167). On assiste alors à une hiérarchisation de l'espace en fonction de la place dans la famille. La chambre de l'Est est celle qui est la plus sacrée : elle implique des interdits : le gendre ou la belle-fille ne peuvent y pénétrer, car c'est elle qui abrite le « poteau âme » de la maison ainsi que la statue de Bouddha, et l'esprit protecteur de la maison, le *phi hyan*, y réside. L'axe Est/Ouest détermine la position des intervenants, selon leur statut, lors de rituels bouddhistes ou domestiques. Ainsi, comme dans la hiérarchisation verticale de l'espace, les bonzes occuperont les parties les plus à l'est de la maison, en face d'eux se trouvent les hommes les plus âgés, et vers l'ouest se positionneront les femmes. À

²⁷ Cette traduction, de l'auteur, ne correspond pas littéralement aux traductions des termes Est et Ouest. En effet, *pyng* se traduit en lao par « véranda », ou comme le note B. FORMOSO, par « salle de réception, salle de séjour. Ceci est dû au caractère ouvert de la « chambre de l'est », qui peut devenir l'espace de réception dans de nombreuses occasions. *Swam* se traduit par « chambre (à coucher) ». Donc, il n'y a pas de référence explicite dans ces termes aux points cardinaux, mais consciente de cela, il faudra cependant se fier à la traduction de l'auteur, qui révèle des pratiques et des références plus larges à cet aspect spatialisé de la dénomination des pièces de la maison.

la périphérie de chaque groupe, plus vers l'extérieur, se mettront les plus jeunes, à l'est ou à l'ouest en fonction de leur sexe.

La position des dormeurs dans la maison est corrélée à la position du « poteau âme », qui détermine avec le « premier poteau » un axe fondamental de la vie des Lao, perpendiculaire à la panne faîtière. Ces deux poteaux sont d'ailleurs situés dans la partie Est de la maison. Cependant, la référence spatiale qu'ils déterminent ici se rattache plutôt à la métaphore du corps déjà évoquée, qu'à l'axe Est/Ouest. En effet, deux poteaux, le « poteau âme » et le « premier poteau », sont utilisés pour déterminer la « tête » et les « pieds » de la maison lao. Ainsi, d'après la valeur plus importante donnée à la tête, les habitants devront se coucher en ayant leur tête dirigée vers ce poteau âme, et vers la statue de Bouddha. Outre la différence entre les pieds et la tête, ces poteaux portent des valeurs opposées : féminines/ masculines, et public/privé. La position de l'échelle d'accès à l'habitation, des espaces ouverts et de la véranda, du côté des pieds de la maison, montrent la face publique de l'habitation, tandis que l'espace de sommeil avec ses trois chambres placées au fond de la maison, sur le côté où se trouve le poteau âme, détermine l'espace privé. En fait, le premier poteau, *sao hek*, puis le poteau âme, *sao khwam*, sont les premiers éléments de l'érection de la maison. Le premier poteau figure l'homme, il

« marque sa prééminence en vertu d'une idéologie qui lui confère un rang supérieur à celui de la femme. Par contre, le fait qu'il soit associé aux pieds de la maison (...) est lié d'une part à la mobilité qui le caractérise, d'autre part à l'inflexion matrilineaire du système de parenté indifférencié des Lao, inflexion dont la tendance uxori locale du mode de résidence est l'une des marques concrètes. » (*Ibid.* : 159)

En fait, en général, l'homme vient s'installer dans la famille de sa femme, et donc dans sa maison. Il est donc considéré comme un membre rapporté, presque comme un étranger, ce qui d'ailleurs lui interdit l'accès à la chambre de l'Est. Il peut être potentiellement un élément perturbateur, mais aussi un élément « charnière avec l'extérieur ». À l'inverse, le poteau âme figure la femme, « la continuité de la lignée, ainsi que la stabilité et l'intégrité de la cellule familiale » (*Ibid.*). Cette association peut donc expliquer le caractère privé de l'espace associé au côté du poteau âme.

Il existe donc une différenciation en fonction des genres de l'espace domestique lao, mais elle est surtout symbolique. Elle ne s'exprime pas aussi concrètement que dans les pratiques de l'ethnie Akha.

« Les Akha vivent clairement dans un monde où le genre est le point focal de l'élaboration culturelle et sert également de principe organisationnel » (C.A. KAMMERER, 1986: 354). Il régit tant l'espace que le temps : l'espace de la maison, divisé en deux parties ; mais aussi l'extérieur, où les parties amont et la droite sont associées au masculin et

les parties aval et la gauche au féminin. Le temps de l'année est aussi séparé entre une saison sèche, masculine, celle de la chasse, et une saison humide, féminine, celle du riz. Cette particularité de la culture akha est d'ailleurs notée par N. EBERHARD (1988 : 8), qui la compare à celle des groupes chinois yunnanais et aux Shan habitant en Thaïlande. En effet, dans ces deux populations, l'idée de genre est subordonnée, et non pas centrale, à d'autres principes organisationnels des domaines de la morale, de l'étiquette, de la déférence ou de la propriété. Ainsi, il n'est pas surprenant que cette vision sexuée du monde, si importante, ait des conséquences sur l'organisation spatiale du monde akha. Si l'on revient aux divisions de l'espace domestique, il faut constater que les espaces féminins et masculins sont les seuls à être séparés de manière concrète, par un mur. Aux extrémités de ce mur, qui se situe rappelons-le, dans la moitié de la maison réservée au couchage, sont élevés les deux principaux poteaux de la maison. Ainsi, il est possible ici de faire une analogie avec le poteau âme et le premier poteau de la maison lao. En fait, conceptuellement, le poteau qui se situe contre le mur extérieur de la maison akha, côté couchage, appelé *djmzeu*, est considéré comme le plus important, car il est le plus long (du fait de sa position aval), et parce que sont placés à côté de lui les trois éléments rituels (comme près du poteau âme chez les Lao). L'autre poteau, *béqtoq*, marque le centre physique de la maison. Ici, l'analogie avec la maison lao n'est pas possible car il n'est pas le premier poteau érigé de la maison. Cette position est en fait réservée au *djmzeu*, le plus important de la construction. De plus, le poteau central ne monte pas jusqu'à la charpente : sa longueur, moins importante que le *djmzeu*, lui donne ainsi une valeur inférieure (D. TOOKER, 1988 : 100). Cependant, d'autres éléments rituels indiquent son importance, comme les foyers féminins et masculins de l'habitation, qui lui sont situés de part et d'autre. La place et la position du couchage des habitants de la maison se font donc en fonction de leur sexe, de part et d'autre du mur central, et en fonction de leur âge : les plus anciens se rapprochent des poteaux centraux. L'espace diurne est lui aussi séparé selon une opposition masculin/féminin : même pour les repas quotidiens, les hommes mangeront ensemble, dans leur espace, tandis que les femmes placeront leur table de leur côté. Lors de mon séjour, j'ai mangé le plus souvent avec les hommes, du côté diurne, mais lors de cérémonies, la table était placée dans le quart masculin de l'espace de couchage. Une autre fois, lors d'une autre cérémonie, j'ai été invitée à manger avec les femmes, dans leur quart, côté couchage. À cette occasion, j'ai ressenti que j'étais donc une femme, non mariée, avant d'être une étrangère invitée. Ainsi, l'espace domestique est, au quotidien, séparé entre femmes et hommes, d'autant plus lors de cérémonies rassemblant des personnes extérieures au foyer.

Un autre principe organisateur de l'espace akha a été mis à jour par l'anthropologue D. TOOKER (1988) : l'opposition centre-périphérie. Ce principe existe dans la culture lao, à

l'échelle supra-villageoise, tandis que chez les Akha, l'auteur démontre la réplication de cette organisation aux échelles de l'individu, de la maison et du village. À l'échelle de la maison qui nous intéresse ici, ce principe est visible dans la structure de cette dernière. La partition centrale entre hommes et femmes, les deux poteaux centraux, et le fait que le chef de ménage dorme au plus près de cette partition, sont les arguments principaux de la démonstration. Un adage ancestral dit d'ailleurs que lorsqu'on devient vieux, sa place est près du poteau central. L'autel des ancêtres et les foyers, éléments fondamentaux de la vie akha, sont également positionnés au plus près de l'axe central de la maison. Par opposition, les gens les plus éloignés du cœur de la lignée (éléments extérieurs et jeunes) dorment à la périphérie de la maison, le long des murs extérieurs. En fait, il semblerait que l'opposition centre-périphérie se confonde, dans la culture akha, avec nos termes dans l'opposition intérieur/extérieur. Cependant, dans cette culture spatiale, il n'existe pas de coupure nette entre l'intérieur et l'extérieur, mais plutôt une gradation à partir de l'intérieur, donc ce qui représente le centre. Ce qui est extérieur est ainsi ce qui est périphérique, éloigné du centre.

D. TOOKER, considérant les lieux de récitation destinés aux esprits, distingue alors les rituels de l'intérieur de ceux de l'extérieur. Ainsi, les rituels du foyer à destination des mauvais esprits sont officiés à l'extérieur des murs, devant la maison côté masculin, loin du centre et du cœur de l'intériorité de la maison que représentent l'autel des esprits et la partie féminine de l'espace domestique. Parfois, ces rituels « de l'extérieur » sont accompagnés de déambulations circulaires autour de la maison pour effrayer les esprits et les faire partir, marquant ainsi l'espace périphérique du foyer. Lors de mon séjour dans le village de Nammat Mai, j'ai dû dormir deux jours dans une autre maison que celle du chef qui m'hébergeait. La famille devait opérer un rituel destiné aux ancêtres, donc aux esprits de l'intérieur, et aucun membre extérieur à la maisonnée ne devait y assister. Dans ce cas, l'élément périphérique, extérieur, que je représentais pouvait troubler la cérémonie.

Ce dernier exemple montre comment la religion interfère dans l'élaboration des systèmes de représentations spatiales du groupe akha. En fait, pratiquement tous les éléments de ces systèmes de références ont des origines religieuses ou symboliques.

4. Des systèmes de représentation de l'espace en lien avec les représentations du cosmos et de la religion

Les rites de construction d'une maison neuve aux alentours de Vientiane
(Extraits de l'entretien de monsieur E. du 31/03/2007)

M : J'aimerais connaître votre religion, et savoir si vous avez fait votre maison en suivant certains principes de construction

E : Je suis bouddhiste. Avant de construire la maison, vous demandez à un ou deux moines de venir pour parler aux dieux/fantômes du sol (*phi*, voir note 30).

M : Les moines vous ont-ils aidé à choisir le terrain ?

E : Non, j'ai choisi.

M : Comment avez-vous choisi cet endroit ?

E : La famille et un ami m'ont dit que ce terrain était à vendre. Le voisin et mon oncle viennent du même village près du That Louang. C'est la grand-mère du voisin qui m'a vendu le terrain. (*Le voisin assiste à l'entretien. Il est dans ce village depuis 6 ans. Il est venu ici car « sa femme est de ce village, et le climat est meilleur, il y a plus de vent, et That Louang c'est plus urbain. » Il voulait s'éloigner, « les maisons sont moins serrées »*).

M : De quelle pagode sont venus les moines ?

E : Les moines qui sont venus sont ceux de la pagode du village. C'est toujours comme ça.

M : Que font-ils une fois ici ?

E : Lorsqu'ils viennent, ils parlent aux fantômes pour les faire partir du terrain, ils demandent au fantôme féminin des eaux souterraines du terrain de partir.

M : Il y a toujours des fantômes dans le terrain avant qu'il y ait une maison ?

E : Toujours, partout, des grands, des petits, il y en a beaucoup. Ce sont des *phi ban*.

M : Qu'est-ce que les moines font exactement pour les faire partir ?

E : Ils font un petit autel des esprits et leur demandent de rester dans cet autel et de ne pas se promener partout sur le terrain. Mais moi, je n'ai pas fini le rituel, car je n'ai pas encore acheté l'autel.

M : Et vous n'avez pas peur ?

E : Non, je n'ai pas peur.

M : Mais si vous ne le faites pas, que peuvent faire les *phi ban* ?

E : Ce sont de bons esprits, ils ne font pas de mal.

M : J'ai entendu parler de premier poteau, qu'en est-il pour votre maison ?

E : Quand vous faites votre maison, le premier poteau sert à avoir de la chance, pour tous les habitants mais aussi pour les ouvriers.

M : Cette pratique est-elle liée au *phi ban* ?

E : Il n'est pas lié au *phi ban*, ce n'est que pour porter chance aux gens.

M : Quel est le lien du *phi ban* et du *phi muang* ?

E : Tous les ans il y a une fête dans la pagode pour le *phi ban* et le *phi muang*, ce sont les mêmes. Ici c'est au mois de mars. Certains villages ont perdu cette tradition, en ville surtout. Ça reste dans les villages qui font encore la culture du riz.

Encadré 3 : les rites liés à la construction d'une maison chez des lao des environs de Vientiane

Dans les deux groupes, il faut noter qu'une part extrêmement importante de l'explication de la division, hiérarchisation et assignation de l'espace est due à la religion et aux croyances diverses. Les différents axes préférentiels vus précédemment s'expliquent en partie par ces références religieuses. Ces dernières peuvent également expliquer les différences qui ont été constatées entre l'ethnie lao et l'ethnie akha.

Pour ce qui est de l'axe de hiérarchisation vertical, la cosmologie akha permet d'expliquer les valeurs attribuées à chaque position. Pour eux, l'espace situé au sol et sous le

sol est le monde des esprits, et en particuliers des mauvais esprits. Ainsi, une maison à terre est moins valorisée qu'une maison sur pilotis. L'espace d'en bas, sous la maison, est considéré comme celui réservé aux animaux, et l'espace de la maison, donc celui du milieu, est celui des hommes. L'espace au dessus de la maison est celui des ancêtres (D. TOOKER, 1988 :105). On retrouve, dans la cosmologie lao et plus largement thaï, une certaine hiérarchisation verticale. En fait, deux types de cosmologies s'interpénètrent au Laos : la cosmologie taï proprement dite, antérieure au bouddhisme, et la cosmologie bouddhiste. Dans la première, le monde est composé de trois étages : le ciel, monde des esprits célestes bienfaiteurs ou malfaisants ; au milieu, le « pays plat », celui des hommes ; et en dessous, un monde divisé entre le « pays sous la terre », lieu de résidence des ancêtres, et le « pays sous les eaux », lieu où vivent les *nguak*, sorte de grands serpents dotés de pouvoirs surnaturels (R. POTTIER, 1984 : 99). Ainsi, la volonté de construire sur pilotis, loin du sol et du contact direct avec les ancêtres, peut expliquer la hiérarchisation spatiale verticale mais l'ambivalence des valeurs attribuées à chaque « étage » du cosmos ne permet pas vraiment d'y faire référence pour expliquer les différents niveaux présents dans la maison. Dans les pratiques bouddhistes de méditation, étudiées par B. FORMOSO (1994), le haut du corps est toujours valorisé par rapport aux pieds, mais il ne fait aucune référence à une cosmologie. En fait, il semblerait que cette hiérarchisation provienne plus de la traduction spatiale d'une organisation sociale que de la réplication du cosmos à l'échelle de la maison. Cette organisation est régie par un ensemble de codes, établis il semblerait avant l'expansion du bouddhisme au Laos (J. et O. RAENDCHEN 1999 : 1), connaissant des variantes d'une région à l'autre. Le plus connu s'appelle le *hit khong*, décrivant par exemple les douze rites mensuels qu'il faut suivre. D'autres codes décrivent des règles destinées au peuple, à la noblesse ou au clergé, mais surtout les relations entre les différentes unités politiques, sociales et territoriales que sont les *muang*²⁸. Dans ces codes, la partie consacrée aux règles régissant les relations interpersonnelles au sein du village compte des paragraphes concernant les règles de construction des maisons et du village. Il ne m'a pas été possible de retrouver textuellement ces règles, ce qui ne permet pas d'avancer que le principe de hiérarchisation verticale de l'espace y soit inscrit. Cependant, il faut noter que ce paragraphe est compris dans un corpus qui établit les hiérarchies et les comportements adéquats qu'il faut suivre entre les différents membres de la communauté, hiérarchies que la construction de la maison, d'après B. FORMOSO (1994 : 70), doit révéler :

« exprimé dans la plupart des registres relationnels, l'inégalité de statut et de fonction qui est au principe même de l'organisation sociale isan est également signifiée sur le plan spatial par les

²⁸ Cette unité spatiale sera au centre de nos analyses ultérieures du territoire, à une échelle plus petite.

oppositions dyadiques entre le “ haut ” *sung* et le “bas” *tam* , entre la tête *hwa* et les pieds *tin* ou encore l’Est et l’Ouest ».

Ainsi, le premier principe d’organisation de l’espace domestique, qui assigne à l’espace des valeurs différentes selon l’axe vertical, est bien plus clairement lié à la représentation du monde, au cosmos, chez les Akha que chez les Lao. En fait, dans le premier groupe, la maison serait clairement une réplique microcosmique du macrocosme, réflexion qui peut être confirmée par l’analyse des autres principes d’organisation.

Dans l’ethnie lao, cette réplique, à l’échelle de la maison, est moins évidente. Par exemple, le modèle cosmologique bouddhiste du *mandala*²⁹, avec une prépondérance du centre sur la périphérie, n’existe pas dans les principes d’organisation de l’espace domestique. Cependant, certains principes suivent des règles religieuses, comme l’axe de référence Est/Ouest. En effet, il est peu présent dans la culture akha, tandis qu’il est prépondérant chez les Lao. Cette préférence s’explique par l’influence du bouddhisme dans ce groupe. J. MATRAS-GUIN (1992 : 381) indique à ce propos :

« Conformément à la conception bouddhique, l’Est est la direction valorisée par excellence, celle de l’illumination du Bouddha : la direction du soleil levant est favorable, liée à la vie et au sacré. L’Ouest, direction du couchant, est au contraire affecté de valeurs négatives, considéré comme néfaste et associé à la mort. »

Cette préférence est également vérifiée chez d’autres peuples bouddhistes, comme les Birmans étudiés dans le même ouvrage par B. BRAC DE LA PERRIERE.

D’autres éléments provenant du corpus de croyances animistes Lao-thaï expliquent certaines choses. Par exemple, l’accès indirect à l’intérieur de la maison, ou le fait de cloisonner l’espace, vient de la croyance dans les esprits, les *phi*³⁰ : « cette règle est destinée à protéger l’espace domestique et notamment l’espace de sommeil de l’incursion des *phi*. Ces *phi* ont en effet la réputation de ne se déplacer qu’en ligne droite. » (B. FORMOSO, 1992 :164). Ces éléments ne permettent cependant pas de dire que la maison est une réplique du cosmos. Mais le respect de certains principes de construction, et de position, comme le premier poteau et le poteau âme, garantissent le maintien d’un certain ordre, social, mais avant tout moral plutôt que religieux ou cosmologique. Dans l’ethnie akha, les principes de différenciation entre espaces féminin et masculin, mais aussi entre centre et périphérie, sont en revanche directement liés aux représentations du monde et du cosmos.

²⁹ Ce terme sera défini dans la deuxième partie, note 232.

³⁰ Les *phis* sont très nombreux, malfaisants ou non, ils proviennent par exemple des âmes errantes sur terre de personnes décédées. Ils sont craints, car ils peuvent provoquer des catastrophes, des maladies, voire la mort. Mais ils peuvent être aussi protecteurs, comme le *phi ban* qui protège le village. « On peut dire que le culte des *phi* relève du vieux fonds animiste thaï enrichi de celui des premiers occupants proto-indochinois et assimilé par leurs conquérants. On le retrouve associé au bouddhisme sous des formes analogues dans tous les pays voisins.(...)le terme *phi* recouvre un grand nombre de notions que l’on pourrait traduire par des vocables qui, à nos yeux, comportent des acceptions aussi diverses que “âme de défunts”, “esprit malfaisant”, “génie tutélaire”, “divinité de la nature”, etc. » (G. CONDOMINAS, 1980 : 171-172).

La différenciation masculin/féminin, dans l'ethnie akha, est valable dans le monde des humains, mais aussi dans celui des esprits. Ainsi, l'esprit qui possède le ciel est masculin, tandis que celui qui a formé la terre est féminin. Souvent, les esprits sont une entité formée de deux éléments, un mâle et une femelle. Mâle et femelle sont donc complémentaires, deux aspects d'une même chose, mais ils n'ont pas la même valeur. En effet, les parties masculines sont valorisées par rapport aux éléments féminins : le haut par rapport au bas, ou la droite par rapport à la gauche. (C.A. KAMMERER, 1986 : 355). Dans un autre article, cette anthropologue insiste sur le fait que ce système de genre est non seulement élaboré de manière formelle, mais comprend un principe organisationnel primaire, qui est lui-même crucial pour le système religieux tout entier. Ainsi, la différence de genre n'est pas simplement une partie de la continuité et de l'ordre cosmologique, elle est intrinsèque à cette continuité et à cet ordre (C.A. KAMMERER dans N. EBERHARDT 1988 : 34)³¹. La femme n'est donc pas simplement inférieure à l'homme, elle l'est dans certaines situations, mais elle a toute sa place dans la garantie de l'identité du groupe. En effet, la femme garantit la fertilité et la continuité du groupe : elle permet à son mari d'avoir une descendance, et ainsi de perpétuer sa lignée, mais elle garantit aussi la fertilité du riz. C'est pourquoi l'autel des ancêtres et les éléments nécessaires aux cérémonies pour le riz sont placés du côté féminin de l'habitation, comme le foyer sur lequel est cuit le riz quotidien, et le pilon à pied sous la maison. Aussi, dans les champs, il est habituel que ce soit un homme et une femme qui plantent le riz, l'homme préparant les trous, et la femme posant les grains à l'intérieur. Les femmes sont aussi moins vulnérables que les hommes aux attaques d'esprits : elles peuvent de ce fait aller dans la forêt avec moins de précautions. Si en général, les rituels sont menés par les hommes, et parfois les femmes en sont exclues, il existe une figure féminine qui rééquilibre cette « asymétrie de genre » (*Ibid.*) : la femme à la jupe blanche. C'est une femme mariée, ménopausée, qui après un rituel d'intronisation, peut elle-même diriger certains rituels, en particulier ceux du ménage vis-à-vis des ancêtres et ceux concernant le riz. En fait, même si homme et femme sont distingués dans la vie domestique, villageoise et rituelle, la figure du couple est prépondérante. Les ancêtres sont toujours en couple, la complémentarité prime ainsi sur la différence entre les genres. C'est d'ailleurs le mariage, l'esprit devenant une épouse, et l'homme devenant un mari, qui initie l'ordre des choses (Encadré 2). Le culte des ancêtres dirige maintes traditions qui ont des conséquences

³¹ C.À. KAMMERER a mené son étude à partir du sous-groupe akha Jeugo de Thaïlande. Elle indique que d'après le manque d'informations, elle ne peut pas réellement généraliser ces réflexions. Cependant, lors de mon terrain, j'ai pu vérifier notamment les positions des différents éléments évoqués, comme le pilon à riz. Dans la plupart des villages visités, le mur de séparation n'existait plus, tout comme les deux foyers. Cependant, l'unique foyer était toujours du côté féminin, et la séparation du couchage en fonction des sexes était toujours suivie. Dans le village le plus reculé, Senchompou, tous les éléments décrits par l'auteur étaient présents.

spatiales. Comme les ancêtres sont « nourris » par leurs descendants lors des rituels domestiques, le domaine de la sexualité est sous leur contrôle. De ce fait, seul un couple peut avoir des relations sexuelles dans la maison, le couple du chef (rituel et donc global) de la famille (J. R. HANKS dans N. EBERHARD, 1988 : 29). Les autres ménages, et en particulier hommes, qui vivent dans la maison et en sont rituellement dépendants, doivent dormir dans des constructions indépendantes. Ces constructions sont les maisonnettes attenantes au bâtiment principal de l'unité d'habitation.

Le plus grand ancêtre, *aphomiyé*, est le personnage de référence pour l'organisation du cosmos. Sa maison est le centre du cosmos, et la structure de la maison akha est la réplique exacte de celle-ci. Ainsi, la maisonnée, dans le sens physique (la structure de la maison, avec l'autel et le poteau central) mais aussi humain (le couple fondateur, avec la relation d'opposition mais aussi de complémentarité entre homme et femme), est un microcosme de l'univers (D. TOOKER 1988 : 122).

L'espace domestique, représenté par l'unité d'habitation, est donc organisé avec des principes précis, dans les deux cultures. Ces principes sont souvent le reflet de l'organisation sociale des groupes, mais correspondent aussi à des valeurs symboliques prégnantes dans les deux ethnies, premiers éléments de l'organisation mentale de la société. Ces valeurs peuvent être d'origine religieuse et cosmologique, en particulier dans l'ethnie akha. Ainsi, il est possible de dégager des principes communs, comme la hiérarchisation de l'espace, et son assignation à des tâches précises. Des systèmes de références s'organisent en fonction d'axes préférentiels, ou de principes comme l'opposition centre-périphérie. Déjà, une différence semble liée au type d'espace habité : en montagne, l'axe de la pente est fondamental. Visibles à l'échelle de la maison, il faut maintenant se demander si les villages répondent à ces mêmes principes, ou si de nouvelles considérations sont à prendre en compte à cette nouvelle échelle.

Chapitre 2 L'espace habité comme expression paysagère, sociale et symbolique de la territorialité

Le terme d'« espace habité » correspond à une des trois catégories que C. TAILLARD définit pour parler de l'espace rural au Laos (1977 : 85). Il correspond pour lui à un espace :

« immédiatement perçu par les villageois car il a une existence rituelle, les accès au village étant interdits pendant les cérémonies dédiées aux génies locaux [le phi ban]. D'autre part, il correspond à une unité d'habitat, le village lui-même ou seulement un de ses quartiers si celui-ci est trop étendu. »

Cette première catégorie d'espace se complète de deux autres, « l'espace utilisé » par le village pour lui assurer sa subsistance, et « l'espace reconnu » qui réunit en fait plusieurs villages entretenant des liens particuliers. Le critère de définition de ces espaces se fonde sur les liens sociaux que les habitants construisent, il n'est donc pas uniquement spatial. Même si cette catégorisation est véritablement opérationnelle, dans notre étude, elle ne suffit pas. Elle correspond à une époque où la géographie s'affirme comme science sociale, et de ce fait semble oublier la dimension concrète et matérielle du territoire : le milieu dans lequel il s'inscrit, les paysages qui le caractérisent. Aussi, dans une optique plus territoriale, je parlerai de l'espace habité, mais le définirais plutôt sur des critères paysagers, fonctionnels et symboliques, le seul critère des liens sociaux ne suffisant pas à aborder l'étendue du concept de territorialité. Ainsi, en partant de ces critères, comment les villages lao et akha s'organisent-ils ? Le paysage qu'ils offrent à la vue permet de les distinguer assez rapidement, mais en détaillant leur organisation spatiale interne, il sera également possible de voir si, comme dans la maison, les éléments de l'identité spatiale de chaque groupe leur permettent de créer un territoire caractéristique. L'enquête de terrain n'ayant pas pu aboutir à une étude précise de villages lao-thaï, le manque de données sera complété par les études existantes dans la bibliographie. Cette dernière servira aussi d'élément comparatif aux réalités constatées sur le terrain.

L'analyse débutera par les critères physiques des agglomérations d'habitation, pour ensuite voir à quelles organisations sociales elles correspondent. Enfin, il faudra voir si les principes d'organisation spatiale, symbolique et religieux notamment, qui ont été dégagés concernant la maison, s'appliquent aussi à l'échelle du village. L'échelle villageoise permettra donc d'affiner et de confirmer l'existence de deux types de relation à l'espace : **une relation où le microcosme du village reproduirait une organisation macrocosmique pour les Akha, et pour les Lao-thaï, un village qui serait plutôt la transposition spatiale d'une organisation sociale hiérarchisée. Ces deux types de relations ont une importance particulière dans l'explication du territoire, à une plus petite échelle, de chaque**

groupe. En effet, les villages akha sont réputés se déplacer souvent, tandis que les villages lao-thaï sont ceux de populations sédentaires. Les principes d'organisation des villages peuvent-ils, alors, contribuer à l'explication de cette mobilité ?

1. Forme, taille et site comme critères paysagers de différenciation ethnique

Dans le recensement de 2005, un village moyen compte 91 ménages. Ce chiffre comprend les villages urbains, en moyenne beaucoup plus peuplés que les villages ruraux. Ainsi, la municipalité de Vientiane est celle dont les villages sont les plus importants, avec une moyenne de 253 ménages, tandis qu'une province plus rurale comme Phongsaly aura une moyenne de 49 maisonnées par village (la moyenne la plus faible du pays). Si on compare, au sein d'un même district, la taille des villages en tenant compte de l'ethnie, une nette différence se fait sentir entre Akha et Lao-thaï par exemple. Dans la province de Louang Namtha, les districts de Long, Sing et Namtha³² offrent les disparités suivantes :

| District | Nombre de villages | | | Nombre moyen de ménages par villages | | | Population moyenne par villages | | |
|-----------------------------|--------------------|------|----------|--------------------------------------|------|----------|---------------------------------|-------|----------|
| | total | Akha | Lao-thaï | total | Akha | Lao-thaï | Total | Akha | Lao-thaï |
| Long ³³ | 131 | 90 | 14 | 41,5 | 37,8 | 75,4 | 220,0 | 198,2 | 394,4 |
| Sing ³⁴ | 119 | 64 | 23 | 41,2 | 37,0 | 50,2 | 205,7 | 178,2 | 259,2 |
| Namtha ³⁵ | 85 | 9 | 22 | 76,4 | 44,1 | 106,7 | 483,6 | 283,4 | 700,1 |

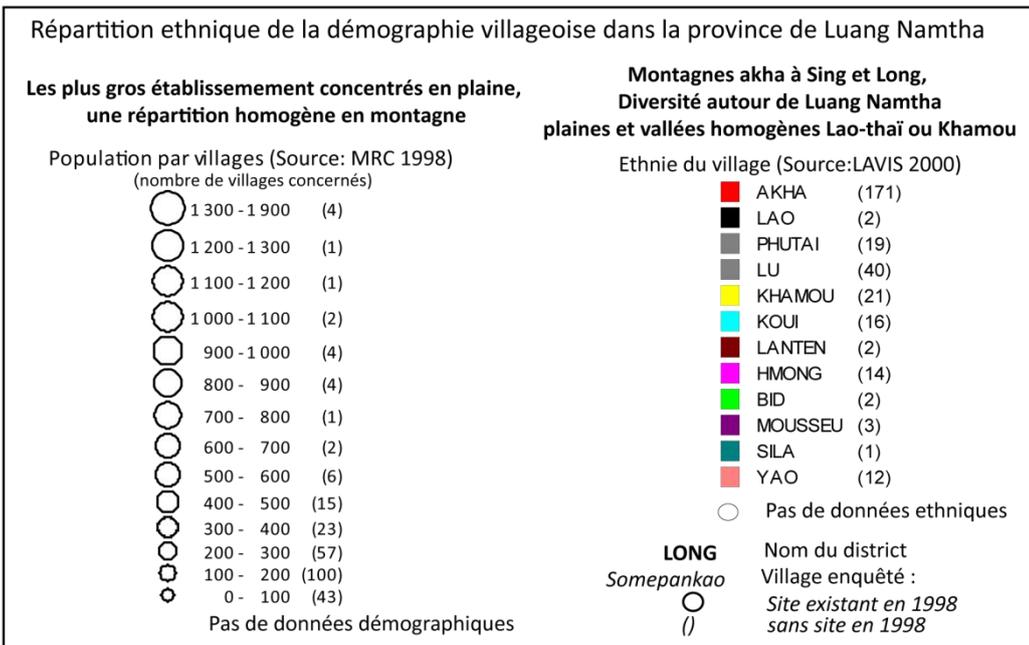
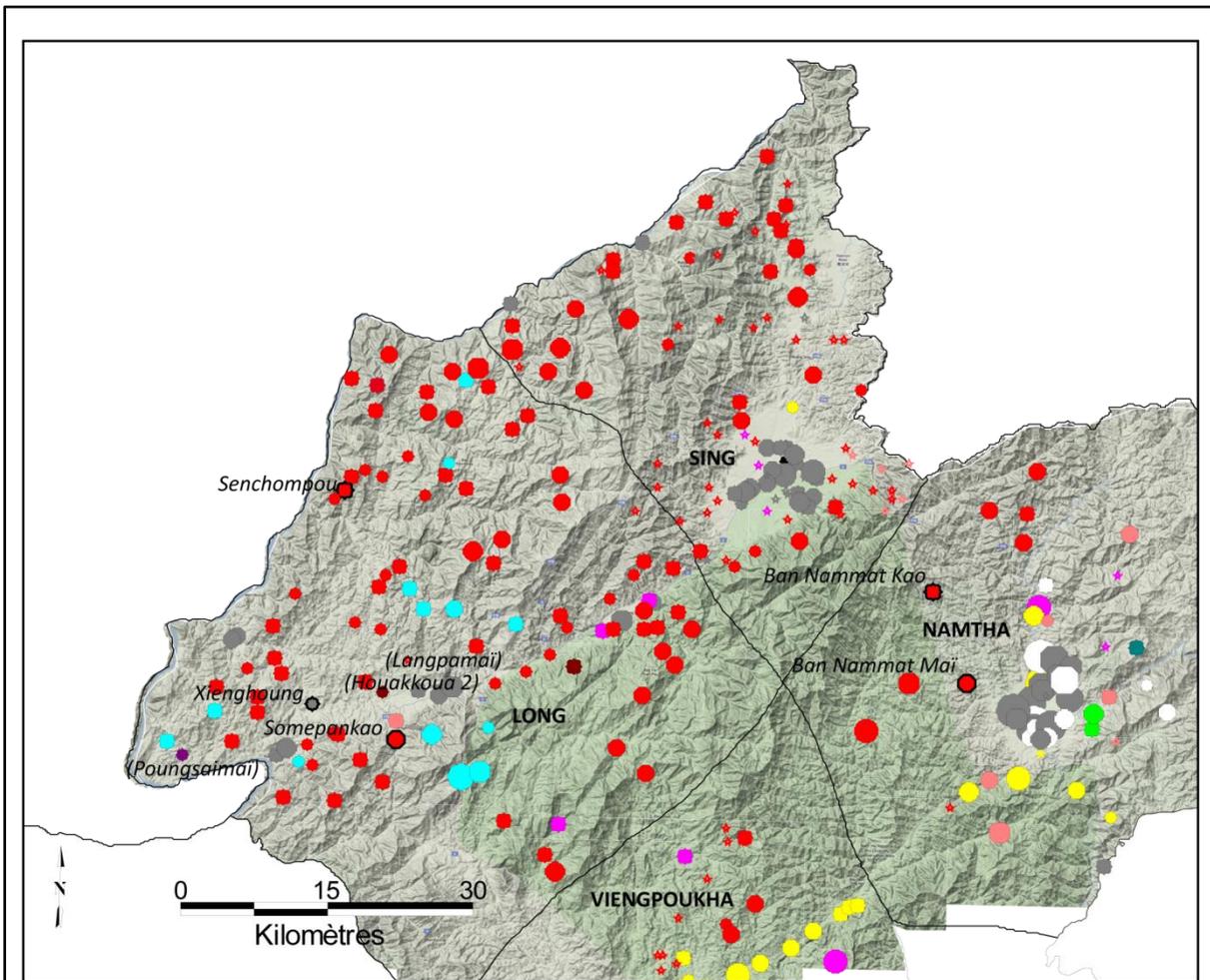
Tableau 4 : Taille et importance des peuplements Akha et Lao-thaï dans la province de Louang Namtha. Sources diverses, voir notes 33, 34, 35.

³² Le groupe Lao-thaï dont nous parlons comprend les ethnies suivantes : Lao, Phutai, et Lü.

³³ Base de données d'ACF, S. DAVIAU, 2005. Sur le nombre de villages akha, 7 villages ne disposent pas de données. Les moyennes totales prennent en compte les villages d'autres ethnies, en l'occurrence des villages moussou, kui, lanten et hmong. le recensement officiel de 2005 donne un nombre de 81 villages, avec des moyennes de 353,5 habitants et 65,7 ménages par village.

³⁴ Source : base de données de la MRC, croisée avec les cartes ethniques de l'enquête LAVIS. Sur les 119 villages recensés, seuls 54 disposent de données, et parmi eux, je n'ai pas réussi à déterminer l'ethnie de 8 villages. Parmi les 64 villages akha recensés, seuls 32 disposent de données. Sur les 23 villages Lao-thaï, 13 disposent de données. Les moyennes sont calculées sur ces villages. Le recensement officiel de 2005 donne un nombre de 95 villages, avec des moyennes de 322,3 habitants et 62,0 ménages par village.

³⁵ Source : base de données de la MRC, croisée avec les cartes ethniques de l'enquête LAVIS. Sur le nombre total de villages, 63 disposent de données démographiques. Le nombre de villages donné par ethnie est inférieur à la réalité, car certains villages dont les données manquent n'ont pu voir leur ethnie identifiée par les cartes de l'enquête LAVIS. En ce qui concerne les villages d'autres ethnies qui disposent de données: Khamou (13), Yao (11), Hmong (2), Bid (2), Kouï (1) et Sila (1), les moyennes sont de 330 habitants et 55 ménages par village. Ne sont pas inclus dans ces calculs deux villages urbains dont l'ethnie n'a pas été déterminée : Louang et Don Samphan. Le recensement officiel de 2005 compte dans le district de Namtha 79 villages, avec une moyenne de 96,9 ménages et 564,7 habitants par village.



carte 4 : Répartition et taille des villages dans les districts de la province de Luang Namtha en 1998.
Sources : MRC 2000, LAVIS 2000, O. EVRARD 2001, observations de terrain 2003, 2005 et 2007.

Dans l'enquête IRAP³⁶ utilisée par O. EVRARD (2001 : 171) qui concerne l'ethnie Khmou dans le district de Nalé de la même province, les constatations sont les mêmes: les villages Lao-thaï comptent en moyenne 40,2 maisons pour 250 habitants, tandis que les villages khmou sont composés en moyenne de 30,8 ménages regroupant 171 habitants.

Ce phénomène pourrait être lié à la position minoritaire du peuplement Lao-thaï dans cette province, qui favoriserait le regroupement de ces populations dans des unités plus vastes, souvent urbaines. Cependant, on peut noter que dans des districts ethniquement homogènes, peuplées de Lao comme Thoulakhom ou Xanakham (plus de 84% de Lao d'après C. TAILLARD et B. SISOUPHANTHONG, 2000 : 34), dans la province de Vientiane, les villages ont respectivement une taille moyenne de 137 et 147,7 ménages, soit 721 et 761 habitants en moyenne³⁷, ce qui indique que les villages Lao sont généralement plus grands que les villages d'autres ethnies. Déjà, en 1959 dans son étude sur la plaine de Vientiane, G. CONDOMINAS donnait les chiffres suivants : dans les zones rurales, la population moyenne par village était de 331 personnes, oscillant suivant les endroits, entre 100 habitants dans la vallée de la Nam Lik au nord de la plaine, à 570 sur les rives du Mékong. Ainsi, on peut généraliser le phénomène en avançant qu'il existe une nette différence de taille entre villages en fonction de l'ethnie, le groupe Lao-thaï établissant des unités villageoises plus conséquentes que celles des autres groupes.

En fait, cette différence de taille moyenne, outre l'explication par le processus d'urbanisation sur lequel il faudra revenir, peut s'expliquer par le milieu naturel choisi comme site d'installation par chaque ethnie. La grande différence entre les villages lao et akha est leur site : en plaine ou fond de vallée pour les premiers, sur une pente montagnarde pour les seconds. En regardant la carte ethnique des villages de la province de Louang Namtha, il faut noter la forte corrélation entre espaces de plaine et de fond de vallée et installation des villages Lao-thaï, tandis que les villages Akha sont situés plus en altitude, sans considération d'accessibilité ou du caractère plat du terrain. En détaillant plus avant les sites et les formes de villages rencontrés, les remarques suivantes peuvent être établies.

C. TAILLARD (1992 : 400) note que la forme des villages lao « dépend d'une adaptation au milieu naturel ». Il en distingue trois :

³⁶ Enquête menée en 1997 par le Ministère des Transports et Communications en collaboration avec les experts des Nations Unies. Dans cette base de 112 villages, je n'ai retenu pour établir ces moyennes que les villages dont la population est composée à plus de 80% d'une seule ethnie, ce qui nous donne un échantillon de 95 villages. Parmi eux, 15 villages sont très majoritairement Lao-thaï, et 80 villages sont très majoritairement khamou. Même si la taille moyenne des villages Lao-thaï peut être liée à leur caractère urbain, il faut noter que de nombreux villages khmou possèdent également ce caractère urbain.

³⁷ Ces chiffres correspondent au recensement de 2005, qui établit 72 villages dans le district de Thoulakhom, et 51 villages dans celui de Xanakham. La base de données du MRC donne ces chiffres : 139,3 maisons en moyenne pour le district de Thoulakhom (62 villages), 108,8 pour celui de Xanakham (53 villages). Pour ce dernier district, la différence de chiffre s'explique par une augmentation du nombre de ménages, passant de 5342 dans la base du MRC, à 7535 en 2005, tout en supprimant statistiquement deux villages.

« Forme ramassée et texture très serrée du village île au milieu des rizières en plaine alluviale, forme allongée et texture encore dense des villages situés le long des routes ou en berge, forme étoile et texture lâche des villages installés sur la haute terrasse. »

Toutefois, les villages, même de texture dense, ont pratiquement toujours une emprise au sol relativement grande, du fait d'un nombre d'habitants plus élevés que dans la plupart des villages d'autres ethnies. En plus, la présence d'une végétation abondante au sein de l'espace habité renforce cette vaste emprise au sol. Le caractère végétal du paysage villageois est en effet un des traits marquant des villages lao. Ces trois aspects, taille, site et végétation, donnent une impression paysagère particulière. Il est en effet difficile d'appréhender d'un coup d'œil la totalité du village, à moins de trouver un point de vue surélevé. Ainsi, le paysage d'un village ressemble de loin à une masse végétale arbustive au milieu de rizières, sans qu'on puisse y déceler réellement des habitations. De ce fait, il est difficile d'avancer l'idée d'un paysage villageois, car on ne voit véritablement le village que lorsqu'on y pénètre, avec la limitation d'horizon que ceci peut entraîner. On a pu voir que l'unité d'habitation, comprenant quasiment toujours une cour, est plantée d'arbres fruitiers. Cet aspect végétal a été remarqué par G. CONDOMINAS dans son ouvrage sur la plaine de Vientiane. Il y décrit « l'abondance des arbres [...] Chaque maison se dresse au milieu d'un verger aux essences variées. » (1959 : 67). Même dans les villages plus denses, qui se trouvent dans les grandes zones de rizicultures laissant moins de place aux zones habitables, l'abondance des arbres est notée par l'auteur. Les remarques de cet auteur corroborent les dires de C. TAILLARD. Dans cette plaine presque exclusivement peuplée de Lao-thaï, le village suit une description récurrente : il « s'étire soit le long d'un cours d'eau, soit le long d'une piste (ou d'une route) » (*Ibid.* : 69). Outre cet axe fondamental d'établissement du village, la trame viaire suit très souvent une forme de quadrillage géométrique, les chemins secondaires étant perpendiculaires ou parallèles à cet axe. Ces formes sont, là aussi, liées au caractère plat du terrain d'installation, mais aussi à la forme généralement rectangulaire de l'unité d'habitation. **Le village Lao-thaï ne comporte pas de centralité géométrique visible. Seul l'axe de communication apparaît comme central**, du moins d'un point de vue économique par la présence des seules boutiques, et à une européenne qui a comme référence le centre historique dense des villages de son continent. Cependant, il existe des centralités d'un autre ordre, qui seront expliquées par la suite. Parmi elles, l'élément qui fonde l'existence du village : la pagode. Comme cette dernière, l'école, qui représente aussi une centralité dans l'espace pratiqué, se situe souvent en périphérie de l'espace habité.

Le village akha n'a pas du tout le même aspect que le village lao. Tout d'abord, très peu de végétation y a pied : le sol y est dénudé, souvent entaillé de ravinements, effet combiné de la pente et de la concentration du ruissellement en saison de pluies. Ensuite, il est quasiment toujours établi sur une pente. En fait, même dans des villages déplacés en plaine, le caractère

pentu du terrain, si faible soit-il, est marqué, en son point le plus haut, par l'installation de la balançoire rituelle. Cet élément domine donc toujours les villages akha. Le village peut être de forme ramassée ou plus lâche, mais globalement de forme circulaire. Son extension est variable, en fonction de l'ancienneté du village. Parmi les villages que j'ai visité, ceux qui étaient installés depuis plusieurs années, comme Senchompou ou Ban Nammat Maï en 2005, étaient relativement étendus : les maisons étaient séparées par au moins cinq mètres, parfois beaucoup plus. Cette faible densité du bâti peut également s'expliquer par la disponibilité en terres arables aux alentours : en effet, ces deux villages disposaient d'une grande étendue forestière, l'établissement du village sur un large terrain n'empiétait donc pas sur les terres cultivables. En revanche, dans les villages plus récents et/ou plus près des zones agricoles plus denses des vallées, le bâti présente une forme plus ramassée : les maisons sont accolées comme à Somepankao, ou très proches comme à Ban Nammat Maï en 2007 ou à Langpamaï. Parfois, comme à Pounsamaï (Carte 3), la densité du bâti n'est pas régulière, souvent en raison de la morphologie du terrain : dans ce cas, on trouve un groupe de maisons très proches, sur la partie pentue, tandis que d'autres maisons se répartissent le long de l'axe de communication du village (ici la route). Comme dans les villages lao, l'école se trouve généralement en périphérie de l'espace habité. **Cependant, l'espace du village, ses limites en l'occurrence, sont marquées par des éléments culturels fondamentaux, concrets : deux portes en bois marquant l'entrée et la sortie du village, et la balançoire, accolée à l'aire de rencontre des jeunes, sur la partie la plus élevée.** Aux alentours directs de la zone bâtie, une bande de broussaille encercle le village : elle sert souvent de lieu d'aisance. Encore plus loin, à la manière de cercles concentriques, se trouve une zone de forêt dense dans laquelle on trouve le cimetière, et souvent la source. Mais ces éléments se trouvent hors des limites rituelles représentées par les portes, il en sera donc question plus tard. Il est usuel de trouver dans la bibliographie (C.A. KAMMERER 1988, L. ALTING VON GEUSAU, A.S. JAAFAR et A. WALKER 1986) que les Akha établissent leur villages à plus de 1000 m d'altitude, sur les pentes et non sur les crêtes. Ces études concernent principalement la Thaïlande. Dans la province de Louang Namtha, la majorité des villages se trouvent aussi sur les pentes, mais pas forcément à l'altitude indiquée. En effet, l'altitude constatée est plutôt de l'ordre de 600 à 1200m. L'altitude absolue est en fait un critère qui a peu d'incidence, il faut de préférence se référer au fait que les villages Akha se trouvent toujours à une altitude plus élevée que ceux des Lao-thaï de la même région.

Certaines ethnies du Laos présentent des formes villageoises bien plus notables que les Lao-thaï ou les Akha. Même si elles ne sont pas étudiées ici en détail, il faut faire état de modèles villageois de forme circulaire, formes directement liées à des ethnies des groupes austro-

asiatiques, les Khmou du nord étudiés par O. EVRARD (2001) par exemple, ou d'autres sous groupes de la cordillère annamitique. Cette forme est liée à une représentation cosmique qui donne au centre un poids rituel et social très important.

Même si les deux groupes choisis ici présentent des formes où les centralités sont peut être moins visibles, elles n'en sont pas absentes pour autant. Ces centralités apparaissent notamment dans les deux domaines que sont l'organisation sociale et l'organisation politique du village.

2. Organisation socio-spatiale villageoise : des centralités familiales et communautaires

Le village, après la maison, est le premier lieu où se concrétisent spatialement les relations sociales que les hommes établissent entre eux. Parmi elles, les relations familiales sont abordées ici car elles dépassent l'échelle de la simple unité d'habitation. Les relations sociales extra-familiales, qui ont pour cadre l'espace villageois, peuvent aussi prendre un caractère particulier du fait de la proximité spatiale qui les sous-tend. Afin de les décrire et de contribuer à l'explication du territoire de chacun des groupes, C. TAILLARD (1992 :397) parle de démarche ethno géographique, « fondée sur l'étude des pratiques spatiales qui permettent d'identifier des réseaux de relations sociales, inscrits dans l'espace à différentes échelles. » il faudra bien sûr revenir sur la pertinence de l'étude de ces réseaux dans une étude centrée sur le territoire, mais dans ce premier temps de l'analyse, ces formes de relations permettent de comprendre le fonctionnement socio-spatial du village. Si des réseaux ont bien été identifiés et sont, pour cet auteur ainsi que pour G. CONDOMINAS, les éléments fondamentaux d'explication de « l'espace social » (G. CONDOMINAS, C. TAILLARD, 1977) lao, il faudra voir si les villages akha peuvent répondre à ce modèle d'organisation.

1. Organisation familiale et parenté : les premières formes d'organisation spatiale villageoise

Tant dans la culture Lao-thaï que dans celle des Akha, l'unité sociale de base est la famille conjugale avec les descendants directs, élargie parfois aux ascendants. Ces membres de la famille vivent sous le même toit, ou du moins dans la même unité d'habitation. Mais souvent, dans l'un et l'autre groupe, d'autres maisons sont liées à cette unité d'habitation, et forment donc un sous-ensemble cohérent au sein d'un même village.

Dans le village lü de Xienghoung, la tendance à la matri localité est la règle générale : La plus jeune des filles reste habiter chez ses parents, avec son mari. Dans l'ethnie lao étudiée par G. CONDOMINAS (1959 : 71), l'unité d'habitation est composée d'un « couple et de ses enfants en bas âge. Ceux-ci [...], lorsqu'ils se marient, créent au bout de deux ans une autre unité voisine : cela est surtout vrai pour la fille ; car le garçon va habiter chez les parents de sa femme et s'établira ensuite à côté de ceux-ci. » Ainsi, autour d'une maison mère se trouvent souvent celles des enfants, en particulier celles des filles. La maison des parents est en général donnée en héritage à la dernière des filles restée avec eux. Cependant, les règles sont lâches, et de nombreux cas de figure se présentent. D'ailleurs, L. CHAZEE, dans son *Atlas des ethnies du Laos* (1995 : 29), indique que la transmission de l'héritage de mère en fille et l'installation du couple chez la mère de la mariée est plus présente chez les Lü que chez les Lao. En effet, à Xienghoung, sur les quatre maisons du village où habitent deux familles, c'est ce schéma qui se présente : le jeune couple habite chez les parents de la mariée. Cependant, dans ce village, on ne retrouve que dans un seul cas l'installation des enfants dans la maison adjacente aux parents. Malgré de nombreux liens de parenté au sein du village, la loi de la proximité géographique entre maisonnées liées par le sang ne se retrouve pas. Peut-être est-ce dû à la taille restreinte du village (seulement 17 maisons), ce qui fait que toutes les maisons sont relativement proches. Cette première échelle de relation, entre maisonnées de la même descendance, correspond surtout à celle de l'entraide : travaux des champs, activités commerciales. G. CONDOMINAS (1962 : 6) note que, même lorsque la fille de la famille et son mari quittent la maison des parents pour en construire une nouvelle, ils en sont toujours dépendants économiquement, tant qu'ils n'ont pas leurs propres grenier et rizière. « Cependant l'unité familiale fondée par le jeune couple ne deviendra une nouvelle unité qu'à la mort des parents ou par émigration dans un autre village. » (*Ibid.*). Signe de cette entraide, lors de la fabrication de nouilles dans une des maisons de Xienghoung, les deux sœurs habitant le village aidaient leur mère et leur sœur à élaborer ce produit destiné à la vente.

Dans l'ethnie akha, il est également courant de voir plusieurs générations habiter sous le même toit. Même si la base de l'unité d'habitation est la famille mononucléaire, de nombreuses maisons regroupent plusieurs noyaux familiaux. Dans le village de Nammatt Mai en 2005, sur 29 maisons, six maisons regroupaient deux noyaux familiaux, et une maison en regroupait trois. Donc, près d'un quart des unités d'habitations étaient polynucléaires. Deux ans plus tard, six maisons étaient encore polynucléaires. Certaines l'étaient devenues car un des fils s'était marié et habitait la maison avec sa femme, mais d'autres étaient redevenues mononucléaires car le jeune couple avait construit sa propre

maison. De ce fait, la polynucléarité de l'unité d'habitation est un élément non permanent de l'organisation akha. Le système de parenté obéit à des règles plus strictes que celui des lao, en ce qui concerne la localisation des jeunes. Il est patrilocal et patrilinéaire : c'est toujours un (ou plusieurs) des fils qui reste habiter avec ses parents. Cependant, le jeune couple ne peut pas dormir sous le même toit que le père : un seul homme marié peut occuper l'espace de couchage masculin de la maison. Ceci explique, comme il l'a été déjà décrit, que les unités d'habitation polynucléaires comportent de petites maisons sur pilotis, destinées aux fils mariés qui vont y dormir (et où parfois leur femme vont les rejoindre). Toutes les autres activités se déroulent dans l'unité principale : repas, travaux, rituels. Contrairement au système thaï dont les clans n'ont plus cours, la femme akha, en se mariant, prend le lignage de son mari, et abandonne le sien. Ceci explique certaines des réponses que j'ai obtenues lors de mes questionnaires sur les membres de la famille de chacun : parfois, même si la femme de la maison avait des frères et sœurs dans le village, elle ne les mentionnait pas comme parents, et ce n'est que lors de mes recoupements que j'ai pu élaborer un arbre de parenté villageois complet. Il existe une interdiction pour les Akha de se marier avec un quelqu'un du même lignage : de par cette règle, les villages Akha sont obligatoirement composés d'au moins trois lignages³⁸ différents (P.W. LEWIS, 1970 : 825).

D'autres éléments ont été difficiles à comprendre : la comptabilité des maisons par exemple. J'ai été étonnée que certaines maisons ne soient pas référencées comme telles par le chef, alors qu'elles existaient concrètement. Ces maisons étaient celles de femmes seules, ou de jeunes couples. En fait, la maisonnée akha est un complexe qui pourrait être défini par des liens rituels, économiques et de parenté qui s'entremêlent. L'unité d'habitation est la concrétisation de ces relations entre membres d'une même maisonnée. Les membres de la famille sont réunis par le fait de rendre hommage au même autel des ancêtres, hommage rendu par les pères et transmis aux fils. Parfois, un fils construit une maison avec sa femme et ses enfants, mais dépend toujours rituellement de la maison de son père, tout comme certaines femmes qui n'ont plus de mari dépendent de leur fils. Un autre cas de figure s'est présenté à Nammat Mai : celui de la deuxième femme. En effet, le chef avait une deuxième femme, non mentionnée par lui-même mais qui l'a été par les autres habitants. Elle habitait seule dans une maison, et dépendait rituellement de la maison de son mari. Ces maisons qui n'ont pas d'autel des ancêtres (les femmes ne peuvent pas, seules, pratiquer ce rituel) ne sont donc pas considérées comme de véritables maisons, et « appartiennent » à une autre maison. Comme l'autel des ancêtres et ses rituels sont reliés à la culture du riz, les maisons

³⁸ Un lignage, ou clan, dans la conception akha du système de parenté, est un groupe de descendants patrilinéaire non segmenté, sur maximum neuf générations. Il est possible de segmenter un lignage en deux par un rituel, mais il faut qu'il ait atteint un minimum de quatre générations avant de le faire. (L. ALTING VON GEUSAU, 1986 : 107).

rituellement dépendantes se partagent également les mêmes champs et les mêmes greniers, travaillent ensemble. Ainsi, le village est composé non pas de maisons individuelles concrètes, mais de groupements rituels fondés autour l'autel des ancêtres et de la culture du riz. Ces liens rituels se traduisent spatialement par une proximité des maisons au sein du village, tout comme les liens familiaux. Ces derniers ont cependant une importance spatiale moindre dans l'explication de l'organisation du village. Souvent, des frères construiront leur maison à proximité de leurs parents, mais ceci n'est pas une règle (Figure 4), en particulier dans les villages de plus faible taille.

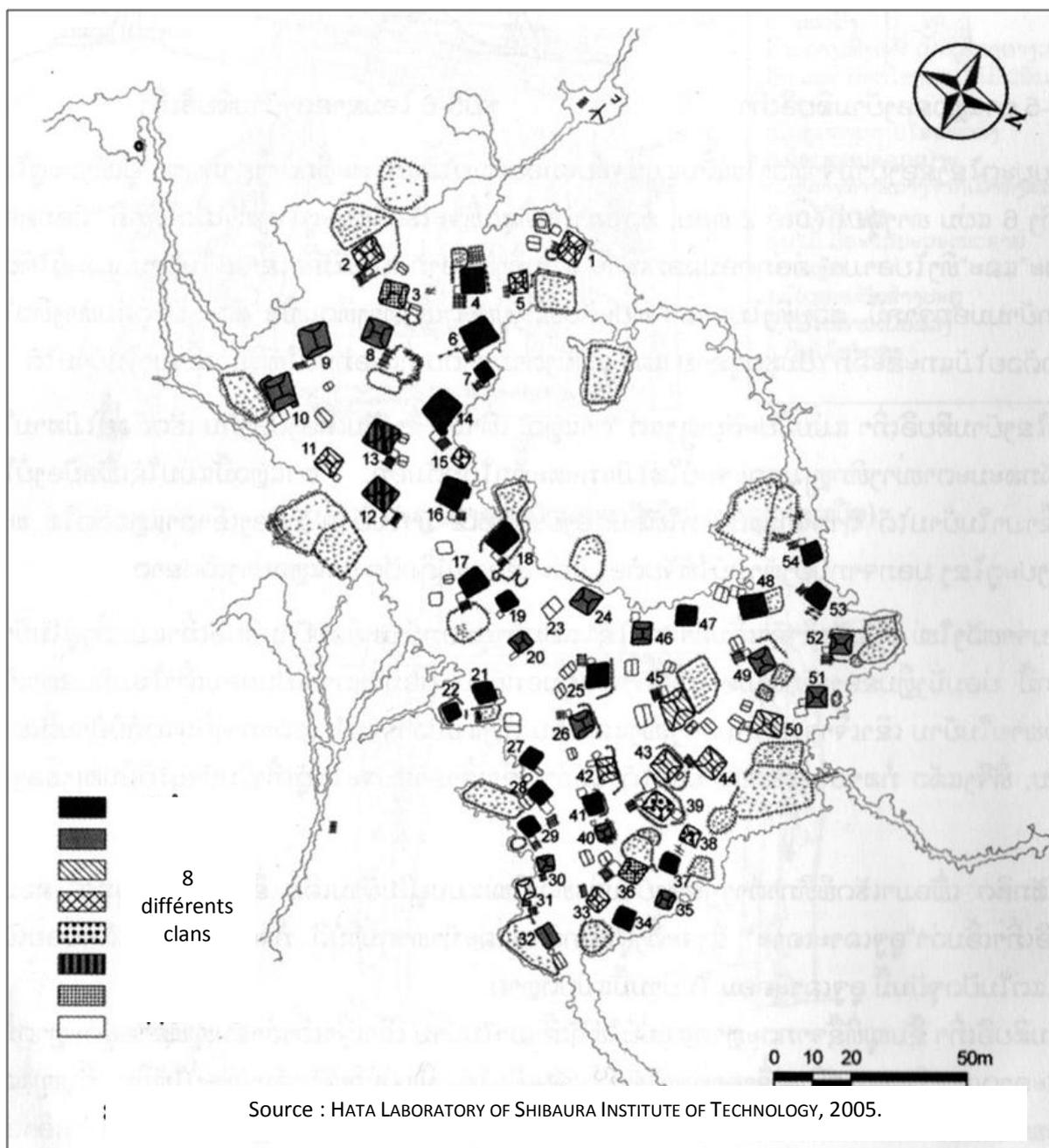


Figure 4 : parenté et organisation de l'espace dans le village akha de Chavang Mai.

2. Pouvoirs et centralités villageois

Le village lao, tel que le décrit C. TAILLARD (1977 : 84), forme une communauté d'intérêt aux sous-groupes variables, qui, pour assurer sa survie et son fonctionnement, exerce un pouvoir de manière collective. Pour l'auteur, c'est cette organisation politique particulière qui modèle une organisation spatiale de l'espace rural à trois niveaux. Les différents sous-groupes d'intérêt entretiennent les liens suivants avec l'exercice du pouvoir local :

- Le premier sous-groupe correspond aux liens de parenté : une solidarité et une complémentarité existe en son sein, tout en s'établissant dans le cadre de principes hiérarchiques où les cadets doivent respect aux aînés, et les femmes aux hommes.

- Le deuxième sous-groupe correspond aux voisins, où la proximité géographique remplace les liens du sang. En fait, c'est ici souvent la proximité des rizières qui forme les liens d'entraide, plus que la proximité des habitations. Cette entraide a lieu lors des gros travaux des champs, ou à l'intérieur du village lors de la construction d'une maison.

- Les autres sous groupes, les laïcs et les parents d'élèves, se forment ponctuellement, autour des deux institutions principales du village : la pagode et l'école. L'auteur note le caractère non contraignant et non permanent de ces différents groupements, qui laissent toute place à la liberté individuelle (*Ibid.* : 82).

La communauté villageoise dans son ensemble est, par le biais du groupe des anciens, un élément régulateur des comportements des individus et de certains sous-groupes, et par le biais de l'assemblée villageoise, un régulateur des tâches collectives et de l'accès à la terre. Le pouvoir qu'exerce cette assemblée fonctionne sur la règle de l'unanimité, unanimité préparée en amont par des figures villageoises convaincantes comme le chef du village, l'instituteur ou le chef des bonzes (*Ibid.* : 85). La communauté villageoise assure sa pérennité en garantissant l'égalité de ses membres, par le contrôle de l'accès à la terre et au prestige (*Ibid.* : 84). Nous parlerons bientôt de l'accès à la terre, mais concernant le prestige, c'est la pagode qui joue un rôle déterminant :

« L'individu n'accumule plus des biens matériels au détriment des autres mais au profit de la communauté toute entière, puisqu'ils sont destinés à financer des fêtes à la pagode qui en assure ainsi la redistribution. La pagode établit donc une nouvelle logique du prestige en transposant du plan matériel au plan spirituel la compétition sociale : plus le prestige est recherché, plus les richesses sont redistribuées à l'intérieur du village et plus la solidarité s'en trouve renforcée. »

(*Ibid.*)

Certains éléments de son analyse se retrouvent dans les cartes mentales qui ont été recueillies dans le village lü de Xienghoung : l'importance de la pagode et de l'école, deux lieux centraux des représentations et des pratiques villageoises (Carte 5). C. TAILLARD parle de bi-polarisation de l'espace villageois (1974 : 91). Par une étude économique quantitative,

il confirme la prédominance de la pagode comme institution principale du village, drainant en moyenne 60% des ressources mobilisées par la communauté villageoise. Cependant, alors qu'avant cette institution semblait être le seul pôle villageois, il note que l'école arrive en seconde position en matière d'investissement villageois. Alors qu'auparavant les fonctions d'éducation étaient exclusivement réservées à la pagode et dévolues aux bonzes, à partir des années cinquante, sous l'influence de « l'esprit laïc des responsables de l'éducation nationale et celui de l'aide américaine » (*Ibid.* : 105), la dissociation géographique de l'école et de la pagode a été consommée. Aujourd'hui, dans un village comme Xienghoung, la pagode fait toujours figure d'élément central de la vie villageoise. Seule une carte mentale ne la mentionne pas. De plus, la pagode est un élément qui est figuré, dessiné avec soin. Elle est toujours placée en haut de la feuille, respectant ainsi le principe hiérarchique vertical. Dans une autre enquête par cartes mentales dans deux villages lao de la province d'Oudomxay³⁹, la pagode fait également partie des éléments les plus importants, mais ce n'est pas le premier en nombre d'occurrences. Cependant, 28 villageois sur 36 la mentionnent. En fait, la pagode est un lieu très fréquenté, tant par les hommes que par les femmes. Dans les petits villages comme Xienghoung, les moines ne se déplacent pas pour demander l'aumône du matin comme il est de coutume, mais ce sont les femmes qui se rendent à la pagode. Les hommes vont y séjourner au moins une fois dans leur vie. À Xienghoung, six familles sur les dix interrogées comptaient un de leur membre comme moine, en général les plus jeunes. Lors de moments importants de la vie : deuil, mariage, tout homme peut séjourner à la pagode quelque temps. Des fêtes religieuses régulières au cours de l'année amènent toute la communauté dans l'enceinte de la pagode. Outre ces fonctions religieuses, ce lieu de culte a souvent des fonctions médicales, et éducatives (lors de la question portant sur le niveau d'éducation, plusieurs hommes, âgés, m'ont parlé de leur séjour à la pagode). Elle est le lieu de tout ce qui représente un intérêt collectif : « s'il s'agit d'un objet, il y est conservé, s'il s'agit d'une réunion, elle se déroule dans son enceinte » (G. CONDOMINAS, 1959 : 98). Malgré son importance dans la vie quotidienne des Thaï bouddhisés, une remarque doit être faite sur la localisation de la pagode à Xienghoung : 14 cartes sur 24 la dessinent en dehors des limites de l'espace habité. Elle semble ainsi être un élément extérieur au village. Il est possible d'émettre l'hypothèse que, tout en étant un élément fondamental de l'identité, le bouddhisme rattache les individus à une communauté plus vaste que la simple communauté villageoise. De ce fait, en dessinant la pagode, l'enquêté marque son appartenance à la communauté bouddhiste, mais en la dessinant hors

³⁹ YOKOYAMA, Satoshi, 1996, Village Study Report, Phonsavang village and Donna village, Houn district, Oudomxay, Lao P.D.R., The Basic Rural Features and the Development Consciousness of the Villagers in Oudomxay province, Lao P.D.R. United Nations Development Program (UNDP), United Nations Capital Development Fund (UNCDF), 60p.

du village, en tant qu'élément extérieur à celui-ci, il n'en fait pas un élément fondamental de son attachement à ce village particulier.

L'école est le deuxième lieu important par son occurrence : elle est présente dans 22 cartes. Là aussi, certaines personnes l'ont dessinée hors de limites villageoises (4 cartes), ce qui peut, là encore, montrer que certains la considèrent comme un élément extérieur au village. La bipolarisation dont parle C. TAILLARD se confirme donc dans mon enquête. D'autres éléments des cartes mentales marquent l'identité proprement villageoise des individus : la maison commune par exemple, dessinée dans 20 cartes, à l'intérieur des limites de l'espace habité. Celle-ci révèle l'importance de la communauté et de la vie politique villageoise comme phénomène identitaire. Pour résumer, dans l'enquête par cartes mentales du village lü de Xienghoung, les éléments villageois de l'espace habité les plus marquants sont, par ordre d'importance : la pagode, l'école, la maison commune, les points d'eau. Ces éléments sont présents dans plus de 17 cartes mentales. À l'intérieur de l'espace habité, mais dans une importance moindre (entre 4 et 9 occurrences), viennent un arbre fruitier particulier, les maisons d'habitations et le pilier central du village. À l'extérieur de l'espace habité, ce sont surtout les rivières qui ont été représentées, puis les routes et sentiers (respectivement 20 et 13 occurrences). Ces données peuvent être recoupées avec celles de l'étude de S. YOKOHAMA : à l'intérieur de l'espace habité, les points d'eaux sont les éléments les plus représentés, avant la pagode pour le village de Phongsavang (carte 7).

Les points d'eau, le plus souvent sous forme de robinet collectif, sont en effet des lieux de grande sociabilité dans les villages. Les femmes et enfants s'y rendent régulièrement dans la journée pour y puiser l'eau nécessaire aux tâches domestiques, et tout le monde s'y retrouve à tour de rôle, au coucher du soleil, pour la toilette. Les femmes s'y retrouvent également pour faire la lessive. Avant l'arrivée de robinets publics, comme il s'en trouve dans les villages visités dans le cadre d'ACF, ces tâches s'effectuaient, et s'effectuent toujours parfois pour ceux qui veulent, dans la rivière la plus proche. **L'organisation spatiale du village thaï au Laos semble donc être polarisée par des lieux qui ont des fonctions religieuses : pagode, pilier du village ; des fonctions politiques et sociales : la maison commune ; des fonctions éducatives : l'école, et des fonctions plus vitales mais pour le moins socialisantes autour des points d'eau. La centralité géométrique ne correspond pas à la centralité fonctionnelle, les éléments les plus marquants de l'espace habité se trouvant plutôt à sa périphérie.**

Chez les Akha, la religion ou plus largement la coutume, l'*akhazang*⁴⁰, définit la plupart des pouvoirs et centralités villageoises, comme elle régit une partie des centralités chez les Lao-thaï. Mais, contrairement à ces derniers, dans le village, le centre géométrique se confond en général avec l'habitation d'un des hommes les plus importants, qui détient un pouvoir religieux, moral et politique, le *dzoema*. C'est lui qui pratique le rituel de fondation du village et qui en choisit le site. Les Akha disent souvent que s'il n'y a pas de *dzoema*, on ne peut pas construire de village (C.A. KAMMERER, 1985 : 67). Il est nécessaire au déroulement des cultes familiaux dédiés aux ancêtres, jouant ainsi un rôle dans la fertilité et la prospérité de chacun, mais aussi aux cultes rassemblant tout le village, notamment ceux dirigés envers l'esprit du riz. Il est responsable du bien être, de l'harmonie et de la pureté rituelle, et représente tout le village. Les différentes structures comme la balançoire et les portes lui appartiennent. En fait, la position centrale de son habitation marque son importance, mais permet aussi à son pouvoir d'« irradier » en quelque sorte le reste du village. Le *dzoema* est le premier à opérer de nombreux rituels, avant que chaque maisonnée ne les réalise individuellement : l'action rituelle part alors du centre avant de se diffuser dans le reste du village. Ainsi, lorsque sa maison est construite, le village existe comme un tout (D. TOOKER, 1988 : 221 et 71). Il est également responsable des rites annuels dédiés par chaque maisonnée à leurs ancêtres, et des rites annuels concernant tout le village. Lors de mes discussions avec le *dzoema* et de son observation à Nammat Maï, j'ai pu voir qu'il était également impliqué dans les choix agricoles, celui des nouvelles parcelles à défricher chaque année par exemple, mais aussi dans la vie sociale plus large comme lors des mariages. Par exemple, lors du mariage, il « lit » dans le foie et le sang du cochon sacrifié l'avenir du couple. En fait, cet homme occupe des fonctions religieuses, mais comme le dit C.A. KAMMERER (*Ibid.* : 68), ce n'est pas un simple officiant religieux comme les Occidentaux peuvent l'entendre. Dans les premières traductions qui m'ont été faites de sa fonction, il m'a été dit qu'il était comme un « roi », dans lequel les habitants de plusieurs villages alentour croyaient. Le dépassement de l'échelle purement villageoise de son pouvoir, dans ce cas, sera explicité plus tard. D'abord, il convient de s'en tenir à ses pouvoirs internes au village. Outre ses fonctions religieuses, le *dzoema* est garant de la loi qui régit le monde akha, l'*Akhazang*. Ainsi, il a le pouvoir de juger et punir ceux qui transgressent ce code, en général avec l'aide du conseil des anciens. Il règle aussi les disputes intra-villageoises. Les fonctions de cet homme peuvent être héréditaires, il transmet son savoir à un des ses fils en général. Cependant, les conditions pour devenir *dzoema* sont

⁴⁰ Il est difficile de dire que l'*Akhazang* est pour les Akha une religion. C'est plutôt un code social, transmis oralement, qui définit toutes les coutumes à suivre pour être un Akha. Au-delà des considérations physiologiques, de langue ou de parenté, le fait de suivre l'*Akhazang* définit l'identité Akha.

avant tout la « pureté » (dans le sens des coutumes akha, c'est-à-dire ne pas avoir eu d'enfant malformé ou des jumeaux, qui sont considérés comme des malédictions), et la connaissance de *l'Akhazang* : les différents prières à réciter lors des rites, les interdits... mais cette dernière condition n'est pas une nécessité absolue car l'étendue des coutumes est telle qu'aucun ne peut toutes les connaître. Les qualités de caractère : impartialité, calme, écoute sont également mises en avant. De par ses nombreuses prérogatives, il serait possible de penser que cet homme est le chef du village. En fait, cette fonction est remplie par un autre homme : les pouvoirs sont donc partagés entre les mains de différentes personnalités. Si le *dzoema* est un élément fondamental du village, et en particulier de l'identité akha, le chef du village est l'élément qui fait le lien entre l'intérieur du village et l'extérieur⁴¹. Il s'occupe de l'administration, des relations avec les autres autorités. Il est élu par les villageois au suffrage universel, tous les trois ans. Son pouvoir n'est pas exclusif : lors de l'élection, deux autres hommes, ses adjoints, sont élus avec lui. La société akha est considérée comme égalitaire, et la répartition des pouvoirs en son sein tend à le prouver⁴². Les décisions individuelles et au sein de la maisonnée sont respectées, dans la mesure où elles suivent *l'Akhazang*. Il n'y a pas de castes ou de différences entre clans, seuls sont distingués les hommes ayant des fonctions particulières, mais ils sont soumis comme tous au respect de *l'Akhazang*. Les seules distinctions entre villageois sont celles dues à l'âge et au genre. Le conseil des anciens est formé de tous les hommes âgés, c'est-à-dire de plus de 45 ou 50 ans. Il aide le chef mais aussi le *dzoema* à prendre leurs décisions. Lors des réunions de tout le village, ce conseil verra toujours ses décisions suivies. La règle est celle de la majorité, et si tout le monde se fait entendre, même les femmes qui ont leur propre conseil, la minorité se plie souvent sans trop de véhémence aux décisions générales. La recherche du consensus est en effet de mise.

Cette organisation politique se concrétise dans l'espace habité par une centralité multiple. Les réunions des anciens, auxquelles assistent le plus souvent le *dzoema* et parfois le chef (lorsqu'il ne s'agit pas d'une réunion ayant pour but de le destituer), se déroule dans

⁴¹ R. W. KICKERT (1969), S.J. JAAFAR et À.R. WALKER (1986) notent que dans l'organisation traditionnelle, le *dzoema* serait le chef de village. À contrario, le chef dont je parle est le résultat d'une administration étatique, le Laos ou la Thaïlande. Mais ce chef est aussi distingué dans les villages Akha de Birmanie par P. W. LEWIS (1970). Il existe donc des interprétations différentes chez les spécialistes de cette ethnie. Il faut retenir de ces remarques que, dans les formes de l'organisation politique traditionnelle, le partage du pouvoir est toujours assuré : par la présence de seconds chefs dans les descriptions de deux premiers auteurs, par le chef politique différencié du *dzoema* par P.W. LEWIS. Ces auteurs notent cependant tous l'importance du rôle du conseil des anciens. Dans mon enquête, j'ai noté la présence du chef administratif et de ses adjoints, l'importance du *dzoema* pour la prise de décisions, ainsi que celle du conseil des anciens.

⁴² D'autres « fonctionnaires » existent dans un village akha, tels que le notent tous les spécialistes de ce groupe. Il s'agit, par ordre d'importance : du guerrier, responsable de la sécurité ; du forgeron dont les outils ont des nécessités rituelles ; du « réciteur » qui connaît la généalogie et différentes formules rituelles ; de la femme à la jupe blanche ; du shaman (*nypa*) qui a des fonctions médicales. Je n'ai pas rencontré ces figures importantes dans tous les villages visités. Seul Senchompou semblait les rassembler. Je ne parlerai de certaines de ces personnalités que lorsqu'elles auront une certaine importance territoriale ou géographique.

l'habitation de l'un des leurs. Il n'existe pas de salle commune dévolue aux assemblées générales. Par exemple, lorsque j'ai demandé un entretien collectif pour parler des coutumes Akha, j'ai retrouvé toutes les personnalités du village : chef et adjoints, anciens (même certaines femmes âgées) chez le *dzoema*. D'un autre côté, tous les membres extérieurs au village, non akha, qui se rendaient à Nammatt Maï, étaient reçus chez le chef administratif. Ainsi, la maison du chef est le point central du village lorsqu'on se place d'un point de vue externe, c'est celui vers lequel convergent les flux humains étrangers au village et au monde akha. Si l'on se place du point de vue des Akha, le centre est la maison du *dzoema*, mais il existe plusieurs autres centres de sociabilité dans la pratique et les représentations villageoises. D'après les cartes mentales recueillies, ces centres sont principalement des éléments d'ordre culturel, qui marquent l'identité akha des habitants. Ces centres ne correspondent pas toujours à des pratiques spatiales quotidiennes, mais appartiennent aux représentations spatiales communes qui fondent l'identité du groupe. Ainsi, l'élément qui revient dans 11 cartes collectives sur 16 est la balançoire, alors qu'elle n'est utilisée que lors d'une seule fête dans l'année. Reconstituée chaque année sur le même emplacement ou, du moins, de manière à ce qu'aucune maison ne lui fasse de l'ombre (P. W. LEWIS 1970 : 235), cette balançoire, faite de quatre troncs courbés et joints en leur sommet à la manière d'un tipi, est le lieu d'une cérémonie annuelle qui rassemble plusieurs villages. Le *Dzoema* est le premier à se balancer, puis tous ceux qui veulent le succèdent, le temps de la fête. Cette cérémonie garantit la bonne santé dans le village, et lorsque P.W LEWIS demanda aux Akha qu'il a étudiés pourquoi ils se balançaient, ils répondirent : « parce que nos ancêtres l'ont fait. Si nous ne nous balançons pas, notre religion akha disparaîtra. » (*Ibid.* : 238).

Un autre lieu est remarquable pour les Akha, en particulier les jeunes : c'est l'aire de jeux qui, le plus souvent, jouxte la balançoire. Cet espace est investi à la nuit tombée par les jeunes non mariés : il est l'endroit où se déroulent des jeux plus ou moins amoureux, des chants, des danses, des discussions. Parfois, la nuit se finit pour les jeunes couples dans des maisonnettes que les jeunes garçons se construisent au sein de l'espace villageois. En effet, des huttes sur pilotis sont disséminées dans tout le village et servent à l'éducation sexuelle des jeunes, laissés très libres par les adultes.

Le village akha ne révèle donc pas de véritables centralités dans l'espace pratiqué, mais plutôt des centralités symboliques, de véritable géosymboles qui cristallisent l'identité. Dans l'espace habité, les réseaux de relations qui sont spatialisés sont, comme dans l'espace habité lao, ceux qui dépendent de la parenté. L'organisation politique akha est moins polarisante que celle des thaï, tout comme leur organisation religieuse. En effet, dans ces deux domaines, les lieux de pouvoirs sont plus diffus : il n'existe pas de maison commune

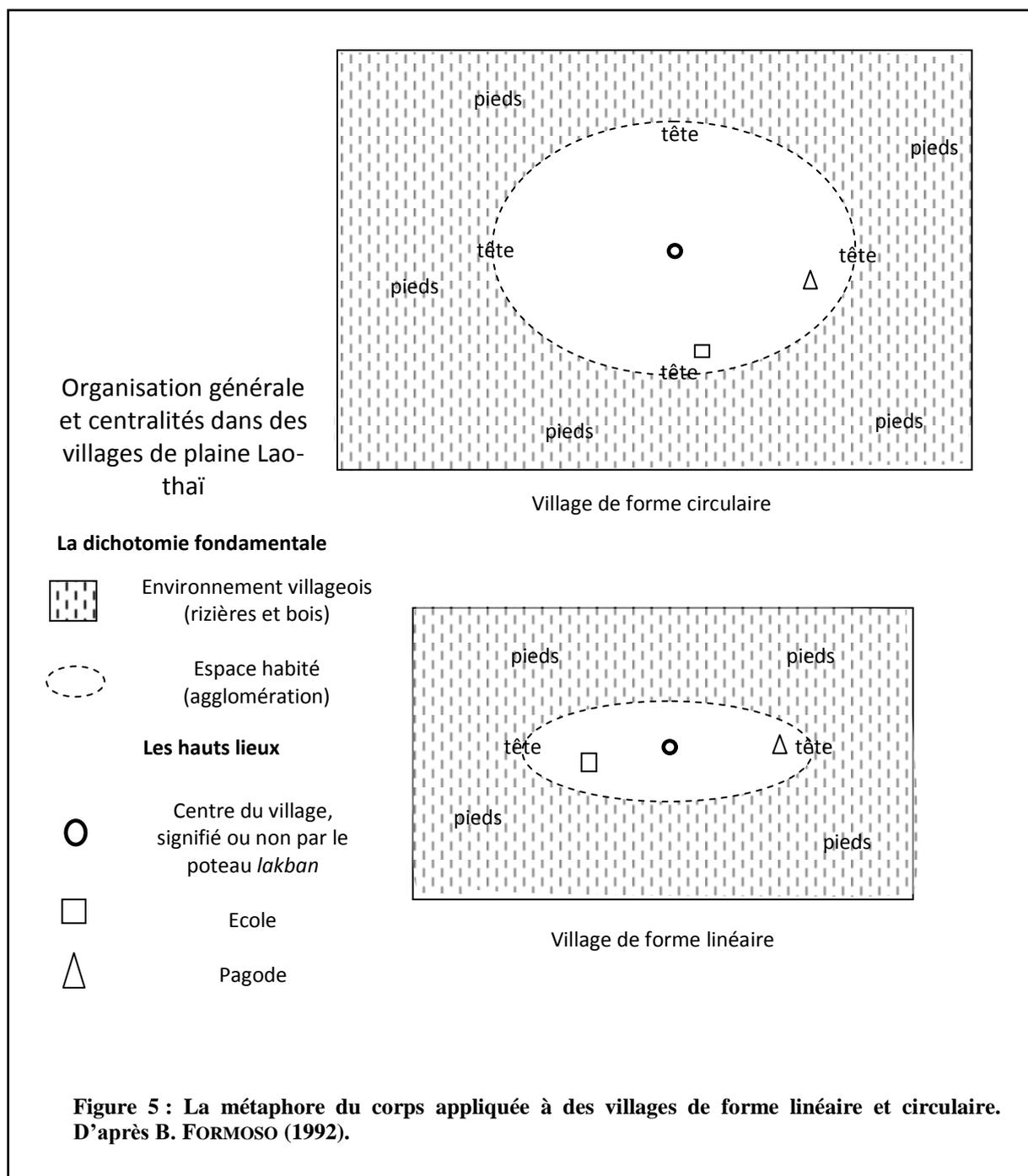
pour l'assemblée villageoise, ni de lieux de culte quotidiennement pratiqués comme la pagode. Ceci ne veut pas dire que l'espace villageois n'est pas organisé. Seulement, ses principes d'organisation sont peut être plus symboliques que concrétisés par des structures visibles. **Ainsi, les éléments de centralité spatiale et sociale sont matérialisés de manière plus durable chez les Lao-thaï, tandis que chez les Akha, ils peuvent être transportés facilement dans d'autres lieux : ces éléments de territorialité sont reproductibles et transposables, et conservent l'organisation générale de l'espace habité en répliquant ses principes.**

3. Des principes d'organisation spatiale domestique qui se répliquent à l'échelle du village

Certains des principes d'organisation de l'espace domestique se retrouvent dans l'organisation spatiale générale du village, se conformant ainsi à une sorte de réplification du modèle décrit plus tôt. **Le modèle lao répond au principe du respect de l'ainé par le cadet, et à la métaphore du corps par le biais de l'opposition tête-pieds. Dans le modèle akha, ce sont plutôt les oppositions de genre qui régissent l'espace, mais surtout le couple centre/périphérie.**

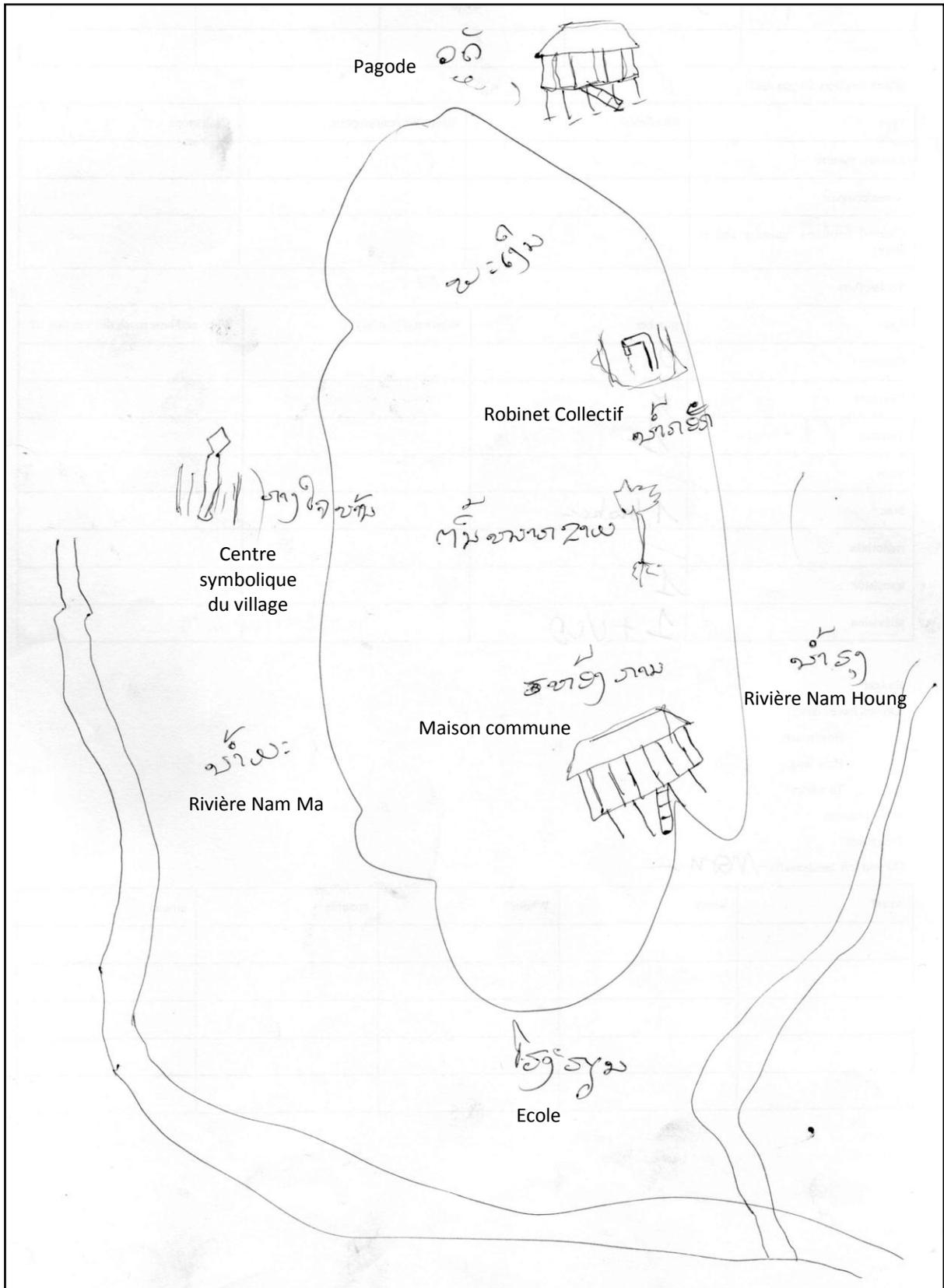
Dans le modèle Lao-thaï, décrit par B. FORMOSO (1992 : 149-195), des règles différentes s'appliquent entre maisons voisines si elles ont ou non des relations de parenté. Dans le cas de maisons reliées par le sang, les principes de respect hiérarchique des aînés aux cadets sont prioritaires. De ce fait, l'axe que représente les poteaux âme et premier poteau doit être en retrait dans la maison du cadet, par rapport à celle de l'aîné. Pour les maisons non reliées par une parenté, l'important est de ne pas aligner les pannes faîtières et l'axe formé par les poteaux fondamentaux, ce qui « provoquerait le conflit des esprits de chacune des maisons et entraînerait du coup des dissensions entre voisins » (*Ibid.* : 178). Dans les relations de voisinage, le côté représentant la tête d'une maison ne peut pas faire face au côté représentant les pieds de l'autre maison, sauf si les maisons sont séparées par une voie de communication ou une haïe, ou si les maisons ont un lien de parenté (les pieds des aînés peuvent faire face à la tête des cadets). L'auteur rajoute que des règles existent pour les lao étudiés par S. CHARPENTIER et P. CLEMENT (1978 : 201), concernant la position des escaliers des maisons se faisant face. En fait, le principe hiérarchique ne s'exprime qu'entre maisons reliées par le sang, le principe général régissant la position relative des

autres maisons étant celui de l'homologie. En ce qui concerne l'espace plus large de tout le village, l'idéologie égalitaire sous tend également le système de référence.

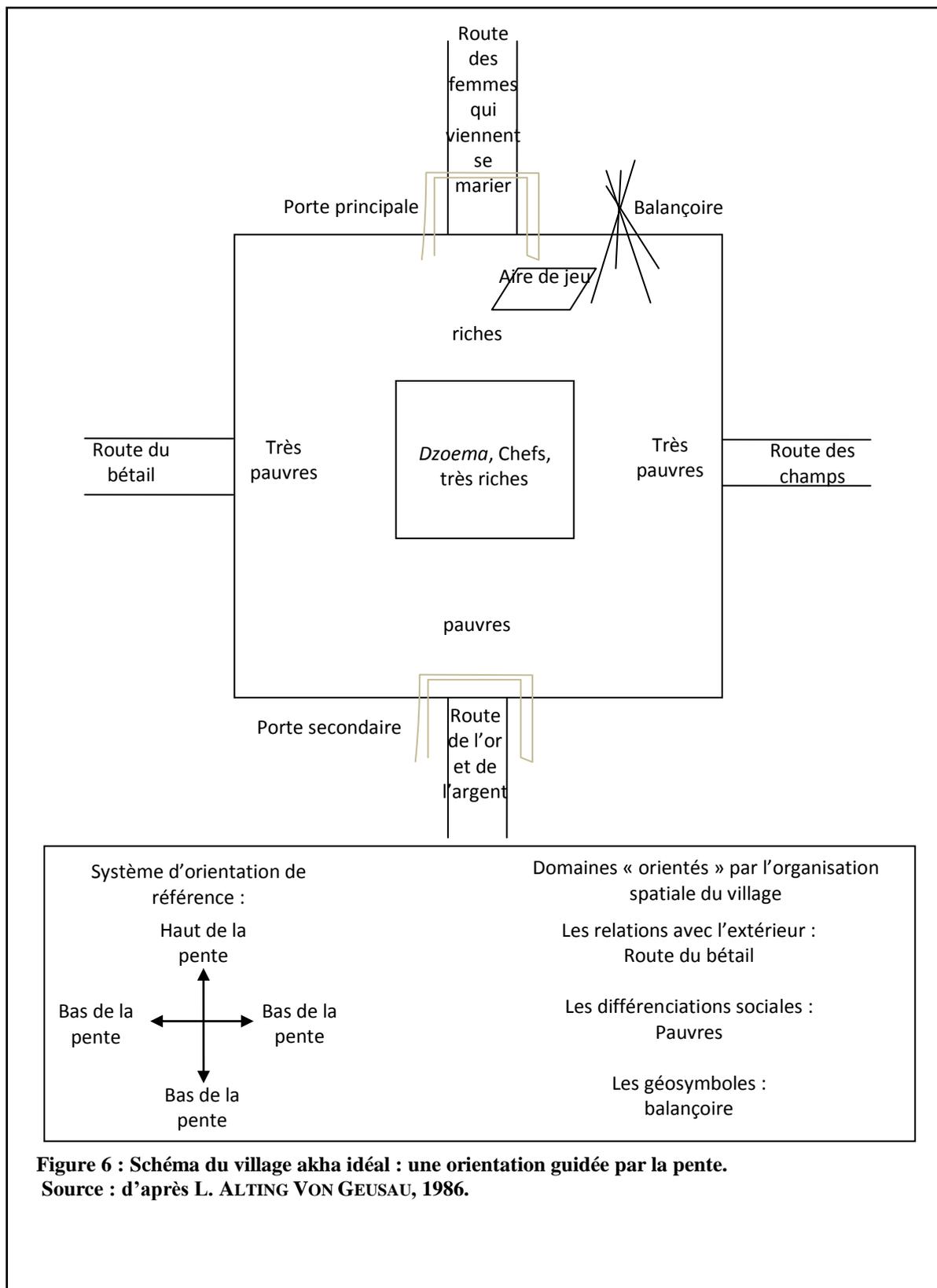


Ainsi, quelle que soit la forme du village, ses extrémités seront appelées « tête », par opposition aux « pieds » que représentent les rizières et ce qui est extérieur à l'espace habité. De ce fait, aucun quartier du village n'est dévalorisé par rapport à un autre, et la cohésion de l'ensemble est garantie. Ici, la hiérarchie tête-pieds ne se fait plus sur un axe comme dans la maison, mais sous la forme de cercles concentriques : tête au centre, et pieds à l'extérieur. En fait, la dénomination de « tête » ne se confond pas avec le centre géométrique du village, qui lui est nommé d'une façon particulière, et peut être matérialisé par le poteau dédié au

génie tutélaire du village, *phi ban*, et/ou par la salle commune, comme à Xienghoung. La tête est un lieu situé sur la périphérie de l'espace habité, de manière à englober toutes les habitations, qui de ce fait appartiennent toutes à la tête du corps social que représente le village. La figure indique les représentations schématiques de la figure du corps appliquée au village, d'après les études de B. FORMOSO (1992). Parfois, cette homogénéité spatiale de l'espace habité n'est pas reconnue par tous ses habitants. B. FORMOSO le constate dans un des villages (*Ibid.* :190) : au sein même de l'espace habité, englobé par la dénomination de « tête » censée refléter l'égalité de ses occupants, d'autres dénominations faisant toujours référence à la métaphore corporelle distinguent certaines parties du village. Par exemple, un des quartiers est appelé « arrière du village ». Ce quartier n'est pas « descendu » au point d'être affublé du qualificatif de « pied », mais il est de ce fait hiérarchisé comme inférieur. Cette partie correspond en fait aux extensions les plus récentes de l'espace habité, situées assez loin de l'ancien cœur villageois où se trouve la pagode. Il faut noter l'inclusion d'un centre dans le système de référence spatiale du village thaï-lao. Cependant, il n'est pas toujours matérialisé dans le paysage villageois. Dans les cartes mentales de Xienghoung, le *tjajkang ban* est noté dans 4 cartes sur 24. En fait, il est un élément ponctuel remarquable de l'espace villageois, en termes d'analyse spatiale, mais ne remplit pas les fonctions de polarisation et de diffusion qui en ferait un véritable élément de centralité. Ces fonctions sont en fait plutôt remplies par la maison commune qui se trouve au centre géométrique du village, mais qui en est distinguée par une autre dénomination. Pourtant, dans de nombreux villages lao, le *tjajkang* est matérialisé par des poteaux, *lak ban*, dédiés au génie tutélaire du village, *phi ban*. Cependant, la position centrale de ces poteaux ne se rencontre pas partout. Souvent, les villages disposent d'un autel dédié au *phi ban*, mais à l'extérieur de l'espace habité. C'est le cas dans un des villages étudiés par B. FORMOSO, comme dans le cas de Xienghoung. **Ainsi, on peut avancer l'idée que le type d'espace de référence dans un village Lao-thaï est une aire, qui englobe et donc homogénéise, plutôt qu'un élément ponctuel qui différencie.** Les seuls éléments ponctuels qui occupent de véritables fonctions centrales, tant dans la pratique des habitants que dans leurs représentations, sont les institutions comme la pagode, l'école et dans une moindre mesure la maison commune.



Carte 5 : Carte mentale d'un villageois lü de Xienghoung : les éléments symboliques de centralité spatiale .
 Source : enquête de terrain, novembre 2007.



Dans le village Akha, l'espace habité s'organise sur le modèle spatial symbolique opposant le centre à la périphérie, l'intérieur à l'extérieur, et le haut de la pente au bas de la pente. Un modèle de village existe dans la littérature orale akha, un village idéal, auquel la réalité essaye tant que possible de se conformer. Le centre de l'espace habité, tant sur l'axe haut/bas que dans la forme centre/périphérie, est la maison du *dzoema*, ce qui confirme la position fondamentale de cet homme dans la vie villageoise. À

partir de cette position s'organise réellement le reste de l'espace construit, d'une manière hiérarchique. Les habitants sont placés en fonction de leur pouvoir économique et de leur pouvoir politique, au sein d'un espace ayant la forme d'un carré. Les plus pauvres, les dépendants, ceux qui sont frappés de malédiction (jumeaux ou enfants déformés) sont placés les plus en périphérie, vers le bas de la pente. Par exemple, à Nammatt Maï en 2005, la famille d'un muet était tout en bas du village, et celle du chef administratif, qui avait un enfant malformé, était dans la partie périphérique de village, mais située dans la partie centrale de la pente. Les maisons les plus grandes, avec des toits de tôle, signe de prospérité économique, surplombaient le village. Seule dérogation à ce schéma, la maison du *dzoema*, bien que située dans la partie centrale de la pente, n'était pas au centre du village, mais plutôt à sa marge. Je n'ai pas pu expliquer cette situation, mais elle est le signe que le village idéal reste un modèle dont l'application n'est pas suivie à la lettre. Cependant, les villageois semblent avoir remédié à cette exception lors du déplacement du village : on m'a bien dit que la maison du *dzoema* avait été la première construite sur le nouveau site, conformément à la tradition, et cette fois sa position était bien celle du centre géométrique de l'espace habité.

L. ALTING VON GEUSAU note le paradoxe que révèle cette organisation spatiale, dans un groupe où l'égalitarisme s'applique dans la définition des positions sociales. En effet, dans cette société, l'accès à la richesse, aux différents modes de production et au pouvoir (1986 :156) est garanti par *l'Akhazang* qui s'applique à tous, à la liberté de chaque famille dans ses choix, à la régulation par les différents « fonctionnaires » du village, à l'égalité des clans et à la non-hérédité dans la prise de fonctions politiques. Pourtant, la fonction et la position centrale du *dzoema* est indispensable à la définition de l'identité du groupe. Mais même si le modèle centre/périphérie définit de fait une hiérarchie et valorise le centre, le village n'en est pas moins considéré comme un tout. De ce fait, la discontinuité entre le centre et les marges n'existe pas, seule existe une différence entre ce qui est intérieur au village (entre les portes) et l'extérieur. Ce principe d'organisation de l'espace villageois est concrétisé, à l'échelle du village, par les portes qui font office de lieu de passage entre l'intérieur et l'extérieur. Il va être précisé dans les pages suivantes. Ces divisions sont donc plus conceptuelles que réelles, bien qu'elles soient concrétisées par des structures villageoises. En fait, les rituels sont classés en rituels extérieurs et rituels intérieurs, et suivant le point de vue, un espace interne peut devenir externe. C'est principalement le cas en ce qui concerne la maison. En effet, l'espace extérieur à la maison, le village donc, est considéré comme externe du point de vue des rituels qui sont internes à la maison, mais devient interne lorsque des rituels en relation avec les esprits ou le sauvage, par exemple, lui sont consacrés. De la même manière, la maison du *dzoema* n'est considérée comme un centre que lors des

rituels consacrés à l'extérieur du village (*Ibid.* :226). **Les centres, c'est-à-dire les espaces internes, ne sont donc pas fixés dans un lieu, mais toujours en relation avec leur opposé, la périphérie, soit les espaces externes. La permutation des centres conceptuels ne peut se faire cependant qu'au sein de l'espace habité, et dans les rizières** sur lesquelles nous reviendront. Un centre ne peut se trouver dans le « monde non-akha », ce qui signifie qu'un centre ne peut pas se trouver hors du territoire identitaire, espace reconnu comme akha.

Cette organisation de l'espace villageois, même si elle a des conséquences sur l'espace pratiqué et sur le paysage général du village, reste cependant principalement symbolique. Elle appartient à la définition du territoire idéal, comme réplique microcosmique. Si on considère l'espace pratiqué, que j'ai pu observer lors de mon terrain, plusieurs nuances doivent être considérées. En effet, même si les géosymboles du village sont reconnus par tout habitant du village, ils ne sont pas pratiqués quotidiennement et ne sont donc pas véritablement centraux dans les espaces vécus. La pratique du territoire correspond plus à des principes différenciant les hommes des femmes, et les jeunes des adultes. Au sein du village, les centralités sont différentes en fonction de ces catégories, qui au final sont aussi dépendantes des catégories fondamentales de l'identité akha⁴³. L'espace de prédilection des femmes est bien plus centré sur la maison que celui des hommes. En effet, les hommes se déplacent beaucoup plus d'une maison à l'autre, pour assister à des réunions, des rituels, ou tout simplement pour rendre visite aux autres habitants. Les femmes pratiquent souvent l'espace arrière de la maison : elles utilisent l'entrée féminine pour aller nourrir les cochons ou la volaille, et peuvent retrouver à cette occasion les femmes de la maison voisine. Un peu comme dans la tradition lao qui régit la position des façades, les moitiés féminines de deux maisons akha voisines doivent se faire face (C.A. KAMMERER 1988 : 54). Sinon, dans le village, les femmes se retrouvent sous le porche ou sur la terrasse de l'une ou l'autre (souvent au sein de la même famille) pour garder les enfants et s'adonner aux différentes tâches de préparation des aliments. J'ai noté que les jeunes filles se retrouvaient aussi pour broder chez une femme seule et âgée. Le soir, alors que certains hommes les plus âgés se retrouvent chez leurs voisins, et que les femmes mariées restent à la maison, les jeunes adolescents se retrouvent tous sur l'aire de jeux, seul géosymbole fréquenté quotidiennement (outre les portes par lesquelles on rentre ou on sort du village). De temps à autre, certaines maisons deviennent des lieux de centralité importante à la nuit tombée, car elles ont la télévision. À cette occasion, tous les enfants et les jeunes du village,

⁴³ Nous avons vu, dans la partie sur les principes religieux qui organisent la maison page 28, que les différences homme/ femme, et le statut marié/ non marié ont des correspondances avec la conception du cosmos par les Akha.

parfois les femmes mariées et les hommes, se rassemblent pour regarder des films d'action sur un poste qui marche à l'aide d'un groupe électrogène.

Ainsi, outre les activités extérieures à l'espace habité, la maison est le centre des activités pendant la journée, en particulier celui des femmes avec de jeunes enfants, et en soirée, les centres se multiplient et sont pratiqués en fonction de l'âge et du statut marital des habitants.

4. Limites de l'espace habité dans l'organisation mentale des deux groupes.

La question des limites de l'espace habité ne prend pas les mêmes modalités d'un groupe à l'autre. En effet, cette catégorisation révèle l'organisation mentale profonde du groupe, entre ce qui, dans l'espace, est considéré comme « intérieur », approprié, et faisant donc partie du territoire conscientisé, et ce qui est extérieur au groupe. Cependant, un espace considéré comme « extérieur », du fait même qu'il soit considéré et conceptualisé, appartient de fait aux représentations mentales du groupe. C'est seulement si un espace n'est pas considéré du tout dans les différentes catégories du groupe qu'il n'est, à mon sens, pas du tout territorialisé. Ainsi, plutôt que de dire qu'un type d'espace n'est pas territorialisé car il n'est pas considéré comme espace propre au groupe, il existerait plutôt un gradient, plus ou moins continu, de territorialisation de l'espace. À ce moment, la conception des limites entre les types d'espaces considérés et conceptualisés prend tout son sens : les limites peuvent nous indiquer le degré de continuité, et aussi le degré de discontinuité, qui séparent deux types d'espaces. De fait, la catégorie utilisée jusqu'à présent « d'espace habité » peut se révéler non opérationnelle si on entre dans les conceptions profondes du groupe.

L'espace habité des villages akha semble définir une partie de l'identité ethnique de leurs habitants, car un Akha est avant tout celui qui habite entre les deux portes d'un village⁴⁴. En fait, les portes et les limites du village représentent les divisions suivantes : les morts/les vivants ; le sauvage/ le domestique ; les autres (non-Akha)/ nous (Akha) ; les esprits/les hommes ; l'amoral/ la moralité ; la fertilité impropre/la bonne fertilité ; la chasse/l'agriculture (D. TOOKER 1988 : 219). Il faut noter que les rizières, même si elles se trouvent au-delà des limites de l'espace habité, sont considérées comme faisant partie du domaine « intérieur ». Le village akha, ou du moins son espace habité, est donc concrètement délimité par deux portes situées sur les chemins qui mènent au village. Ces portes sont en bois, décorées d'éléments tressés en bambou, de flèches, et de statues de bois représentant un homme et une femme affublés d'organes génitaux proéminents. Lors de

⁴⁴ « residence within the confines of village gateway is central to Akha-ness » C.A. KAMMERER, 1985: 64.

rituels précis, les deux portes sont reliées par une liane qui encercle et délimite le village. Chaque année, elles sont reconstruites au même endroit, lors d'une cérémonie dirigée par le *dzoema*.

Ces portes ne sont pas des lieux centraux polarisant l'espace, mais sont des passages obligatoires entre la forêt et l'intérieur du village. Leur fonction est de retenir les mauvais esprits qui auraient pu suivre les gens, afin de les empêcher de pénétrer l'espace des humains. Il est donc interdit à quiconque, sauf lors de la cérémonie de reconstruction, de toucher ces portes : les esprits qui y sont retenus pourraient s'échapper par le biais du fautif. Ces portes sont donc le lieu de séparation symbolique entre le monde sauvage et celui, civilisé, du village. Dans les cartes mentales, ces portes sont presque toujours dessinées (12 cartes sur 14), une tout au moins. Elles sont un des premiers éléments dessinés. Les décorations : étoiles de bambou, flèches dirigées vers la forêt, sont des objets destinés à faire fuir les esprits. Les statues d'homme et de femme sont disposées de manière à ce que la femme soit tournée vers le village, et l'homme vers la forêt, leur deux domaines respectifs, tant dans l'organisation mentale que sociale des Akha. Outre ces portes principales, qui délimitent concrètement et symboliquement l'espace habité de l'espace forestier alentour, plusieurs principes rituels nous indiquent que la conception de l'intérieur et de l'extérieur, et de ce qui les sépare, est beaucoup plus complexe que cela.

Ainsi, d'après les nombreux rituels étudiés par D. TOOKER (1988), **ils se dégagent trois éléments spatiaux fréquemment impliqués lors des rites. Par ordre de fréquence : les centres, les passages et les limites.** Tout d'abord, la place du centre n'est pas géographiquement fixée dans l'espace : elle dépend de l'échelle du rituel, comme il a été vu précédemment avec la maison du *dzoema*. Le centre est un élément géographique très fréquemment impliqué dans les rituels : pour les rituels dits « intérieurs », qui n'existent qu'à l'échelle de la maison, le centre sera placé à l'autel des ancêtres dans la maison ; pour les rituels « extérieurs », le centre est moins concerné, mais dans certains rituels, à l'échelle de la maison, ce sera toujours l'autel des ancêtres, et pour les rituels à l'échelle du village, ce sera la maison du *dzoema*. Pour les rituels dits « extérieurs », ce sont les passages qui sont les éléments géographiques les plus présents. Ces passages sont associés aux limites, car ils forment des « portes » entre deux espaces conceptuellement différenciés. Les passages, *xhè*, interviennent dans les rituels à l'échelle de la maison : le rituel est alors officié sur le seuil de la porte côté masculin ; à l'échelle du village : les rituels ont lieu au-delà des portes du village, mais proches d'elles.



Photo 5 : la porte du village de Chamai. Lorsque les *taléo*, étoiles de bambous, sont mis en travers de la porte, ils signifient une interdiction d'entrée dans le village. M. Blache, novembre 2007.



Photo 5 : détail de la porte du village de Senchompou : une statuette aux attributs féminins marqués, tournée vers l'intérieur du village. M. Blache, novembre 2007.

Planche 1 : les portes des villages akha, symbole du seuil entre les dialectiques masculin/féminin ; intérieur/extérieur du monde akha ; monde des hommes/monde des esprits.

En fait, ces passages représentent les portes par lesquelles les esprits extérieurs, souvent mauvais, s'introduisent dans le village ou la maison (« l'intérieur » conceptuel), et donc les souillent. Les hommes, à l'aide du *dzoema*, doivent donc fermer ou ouvrir

conceptuellement ces passages lors d'un rituel, pour permettre aux esprits ou à la chance de rentrer ou sortir (par un rituel de type extérieur), et doivent purifier l'espace qui a été souillé (par un rituel de type intérieur). Ce n'est que lors des afflictions les plus graves - par exemple lorsque plusieurs personnes d'une même maison, ou dans le village, sont malades - que les limites doivent être, du moins conceptuellement, voire concrètement, « reconstruites » lors d'un rituel (Tooker 1988 : 221). À ce moment, le rituel commence sur le lieu du passage à l'échelle de la maison, à la maison du *dzoema* puis à la porte principale pour le village, et consiste à faire une circumambulation autour de la maison ou du village. Ce type de rituel est un des seuls où le tour de l'unité spatiale concerné est physiquement effectué. Sinon, les limites sont simplement conceptuellement reconstruites, par exemple lorsqu'une des structures rituelles du village a été touchée (la balançoire, le cimetière...). Ces réflexions, ramenées à la question de la territorialité, peuvent nous indiquer que l'organisation mentale des Akha, relative à l'espace, est moins liée à des éléments spatiaux matériels et localisés qu'à des oppositions conceptuelles. L'opposition fondamentale est celle de l'intérieur/extérieur, opposition qui n'est pas fixée, mais relative aux différentes situations et aux échelles où on se trouve. Ceci est un premier élément qui peut indiquer que les limites sont en fait très fluctuantes entre les espaces considérés : la maison, le village, le monde des esprits extérieurs (la forêt en l'occurrence). Le deuxième élément qui indique le caractère faible des limites est qu'il faille rituellement les reconstruire en permanence, dès qu'un événement particulier arrive. De ce fait, il est possible d'avancer que le monde de référence des Akha n'est pas si délimité qu'il y paraît. L'aspect fluctuant de ces limites peut se retrouver dans les cartes mentales collectives qui ont été recueillies dans les villages akha. Sur quatorze cartes, l'espace habité est entouré dans huit cartes, mais les structures villageoises comme les portes et la balançoire restent extérieures dans six de ces dessins, tandis que deux seulement les incluent. Sur les six autres cartes, cinq ne représentent aucune limite entre l'espace habité et le reste du territoire, tandis qu'une seule délimite chaque maison. **L'espace habité est ainsi majoritairement identifié, limité par des portes, mais semble faire partie d'un ensemble plus vaste avec lequel il est en interaction. Cet espace plus vaste est donc territorialisé, car il est habité par les esprits qui sont issus de l'organisation mentale akha (les ancêtres dans le cimetière par exemple, les esprits de la forêt, qui sont tous indifféremment appelés *nè*). Cependant, cet espace vaste n'étant pas territorialisé de façon consciente et revendiquée, il l'est moins que l'espace « purifié et civilisé », par les hommes et leurs rituels, que représente l'espace habité. Ce dernier est, dans l'organisation mentale akha, le véritable territoire des humains.**

L'espace intérieur du village Lao-thaï a avant tout une existence rituelle, matérialisée par une interdiction d'accès lors des cérémonies rendues à l'esprit du village, *phi ban* (C. TAILLARD, 1977). Ceci fait un peu penser aux limites conceptuelles du village akha, représenté par des portes. Toutefois, ce culte est fondamentalement différent, car il s'adresse à un esprit très particulier, dont la fonction est la protection du village. Il n'existe pas d'esprit de ce type dans la culture akha. Le culte communautaire du village à cet esprit est détaillé par G. CONDOMINAS (1980 : 173). Il a lieu deux fois par an, et est officié par un personnage particulier, le *chao cham phi ban*, « maître du culte du génie du village », qui est souvent un ancien, et un bon bouddhiste. Les particuliers peuvent demander à ce maître d'aller rendre hommage au *phi ban*, à l'autel qui lui est dédié, une ou deux petites huttes sur pilotis en dehors de l'espace habité, dans des bosquets. La protection du *phi ban* est sollicitée en cas de maladie ou en cas de voyage à l'extérieur du village. On m'a également rapporté qu'à chaque fois qu'un habitant sort du village, il peut faire une petite prière adressée au *phi ban* pour qu'il l'aide dans sa démarche. **Il existe donc une réelle limite mentale à l'espace habité pour les villageois, et c'est l'espace qui est protégé par le *phi ban*.** Lors de mes enquêtes par cartes mentales, l'aspect fermé de l'espace d'identification villageoise, qu'est l'espace habité, est largement ressorti. En effet, sur les 24 cartes individuelles différentes que j'ai collectées, 19 présentent un espace habité concrètement délimité. Les limites utilisées varient : la majorité (14) des cartes cerne le village par une limite non concrète, et le reste des schémas utilisent des éléments linéaires existants, comme les rivières ou les sentiers, pour marquer les limites de l'espace construit. Seules deux cartes mentales ne délimitent aucune zone, et les trois restantes comportent des limites, mais qui isolent une zone plus large que celle de l'espace habité. L'expression de telles limites peut confirmer la cohérence que le village représente pour ses habitants, son homogénéité par rapport à ce qui lui est extérieur. L'importance du village comme communauté, telle que l'analyse C. TAILLARD, peut donc être validée par les données de mon terrain. Cependant, la matérialisation de ces limites est plus discutable. En effet, comme le note G. CONDOMINAS (1980 : 173), le culte du *phi ban* du sixième mois du calendrier lao, qui est censé fermer le village aux étrangers grâce à des signes matériels comme des étoiles en bambous, se confond souvent avec une autre cérémonie villageoise « sentie comme bouddhiste », le *boun bang fai* ou fête des fusées. À cette occasion, les étrangers au village sont non seulement admis, mais invités à participer à la compétition des fusées. La fermeture rituelle lors du culte rendu au *phi ban* semble donc moins opérationnelle dans la détermination de réelles limites de l'espace habité, que la fermeture conceptuelle liée à l'homogénéité sociale et politique villageoise. J'ai pu constater l'existence de portes villageoises dans l'établissement lü de Xienghoung, mais aucune

fonction particulière ne m'a été expliquée, et elles n'ont figuré dans aucune des cartes mentales. Ces limites, concrètes mais non utilisées ni représentées, semblent avoir moins de poids que dans la culture akha et ne permettent pas de réellement distinguer l'espace habité du reste.

L'espace habité est une échelle centrale dans la définition du territoire identitaire des deux groupes. Il est une partie de l'espace pratiqué, où s'inscrivent les relations sociales qui fondent l'unité et la cohérence du groupe, mais aussi espace symbolique reconnu par ses habitants, organisé selon des principes culturels participant de l'identité de chacun. Différentes centralités polarisent ces pratiques et ces représentations, de véritables géosymboles, qui sont souvent des structures religieuses : la pagode pour les Lao, les différents objets rituels et le *dzoema* des Akha. Une différence fondamentale de la conception du territoire semble voir le jour entre ces deux cultures :

- une certaine fixité, l'attachement à un lieu précis pour les Lao-thaï, qui passe par l'établissement de géosymboles durables dans le temps et de la relation avec l'esprit du lieu, le *phi ban* ;
- une capacité à la mobilité pour le village akha, par l'attachement à un personnage plus qu'à un lieu pour définir le village, personnage garant d'une organisation spatiale de l'espace habité qui respecte le macrocosme défini par *l'akhazan*. Cette organisation est facilement reproductible dans l'espace, et concourent ainsi à une mobilité sans perte d'identité spatiale.

En continuant à réduire l'échelle du territoire considéré, reste désormais à analyser toute l'étendue et le fonctionnement du territoire villageois, c'est-à-dire l'espace de production⁴⁵, et plus largement les relations que la communauté villageoise entretient avec son environnement. Aussi, il faut garder à l'esprit que l'espace habité n'est pas toujours séparé de son environnement immédiat, de manière conceptuelle tout au moins. Quelle importance ont ces deux espaces, productif et/ou « naturel », dans la détermination d'un territoire villageois porteur d'identité pour les Akha et les Lao-thaï ?

⁴⁵ Espace habité et espace de production sont deux catégories créées par le géographe, catégories qui, nous le verrons, n'existent pas forcément de manière séparée dans les conceptions territoriales ni dans la réalité spatiale des deux groupes.

Chapitre 3 Les systèmes de production comme marqueurs de l'identité territoriale

Les systèmes de production, qui correspondent à la combinaison de différentes activités sur différents espaces, sont au Laos principalement agricoles et forestiers. Cette combinaison informe des paysages particuliers, qui donnent aux villages un visage qui leur est propre. Cependant, avant de voir en détail les caractéristiques de ces systèmes et leurs dynamiques, en particulier paysagères, il faut essayer de déterminer en quoi ils font partie intégrante de la culture spatiale et de l'identité territoriale des deux groupes culturels qui nous intéressent. Ainsi, c'est toute la dimension idéelle du territoire villageois qui est interrogée ici. Si les activités de production font partie intégrante de l'identité territoriale du groupe, il faudra se demander, alors, si leur transformation ne peut pas causer une certaine perte d'identité culturelle. En effet, ce sont en particulier sur ces espaces que portent les principales modifications des paysages ruraux du Laos⁴⁶. Aussi, la définition de l'importance et des caractéristiques de ces activités de production dans l'identité territoriale est un préalable nécessaire à notre questionnement.

Comme nos communes, chaque village du Laos se définit par un espace habité, et un espace qui peut être dévolu à la production ou apparemment laissé au milieu naturel⁴⁷. Après avoir vu comment était considéré et pratiqué l'espace habité, dans sa fonction résidentielle et symbolique, il faut déterminer comment l'espace de production fait partie intégrante du territoire des villageois : de quelles manière il est approprié, pratiqué et représenté. Il faut également voir, dans notre perspective culturelle, si cet espace de production se différencie ou non sur des critères ethniques. *À priori*, en analysant les résultats de l'étude de T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE (1997), il faut constater une corrélation relativement marquée entre systèmes de production agricoles et catégorie ethnique (Figure 7). En effet, chaque groupe applique un système dominant, système regroupant toujours plus du tiers des exploitations recensées : la riziculture en casiers avec élevage de gros ruminants pour les Lao-thaï ; l'essartage pour les Lao Theung et les Lao Soung, différenciés par l'élevage ou non de gros ruminants. Ici, la localisation des villages n'est pas précisée, ce qui peut minimiser ce facteur explicatif dans le choix du système agricole, mais cette absence peut aussi montrer l'importance du facteur culturel dans l'explication de ces pratiques

⁴⁶ Ces transformations actuelles s'opèrent en particulier sous le coup des politiques publiques et du marché, qui seront traitées dans la dernière partie.

⁴⁷ Je prends pour point de vue celui, naïf, d'une occidentale pour qui, à première vue, la forêt et autres espaces naturels ne sont pas des espaces de production, contrairement aux champs permanents par exemple. En réalité, tout l'espace autour du village est potentiellement un espace de production pour les habitants, ce que nous verrons dans ce chapitre.

différenciées. En revanche, dans la catégorisation de L. CHAZEE (1998, voir eEncadré 4), chaque système de production est localisé, et lié à un groupe linguistique et/ou ethnique : les Tai-Kadai sont principalement concernés par le type 2, fondé sur la riziculture en casiers dans les basses terres ; les groupes linguistiques miao-yao et tibéto-birmans pratiquent la riziculture sur essart en montagne, type 1 ; le groupe môn-khmer se répartit entre ce premier type et le troisième, qui lui, regroupe différents autres systèmes non majoritairement rizicoles. Même si la corrélation entre groupe ethnique et système de production rurale n'est évidemment pas totale, il existe cependant des caractéristiques qui relèvent donc de la culture dans le choix de telle ou telle activité.

En étudiant plus en détail les différents éléments du système de production des villages akha et lü étudiés lors de l'enquête de terrain, nous pourrions voir en quoi ces deux facteurs - la localisation en montagne ou en vallée, et la culture propre à chaque groupe - expliquent les choix opérés en matière de production agricole, ou en matière d'appropriation foncière. **Comment les principales activités de production sont-elles intégrées dans le système de croyances, et par là même, définissent-elles une partie de l'identité, et en particulier de l'identité spatiale et territoriale de chaque population ?**

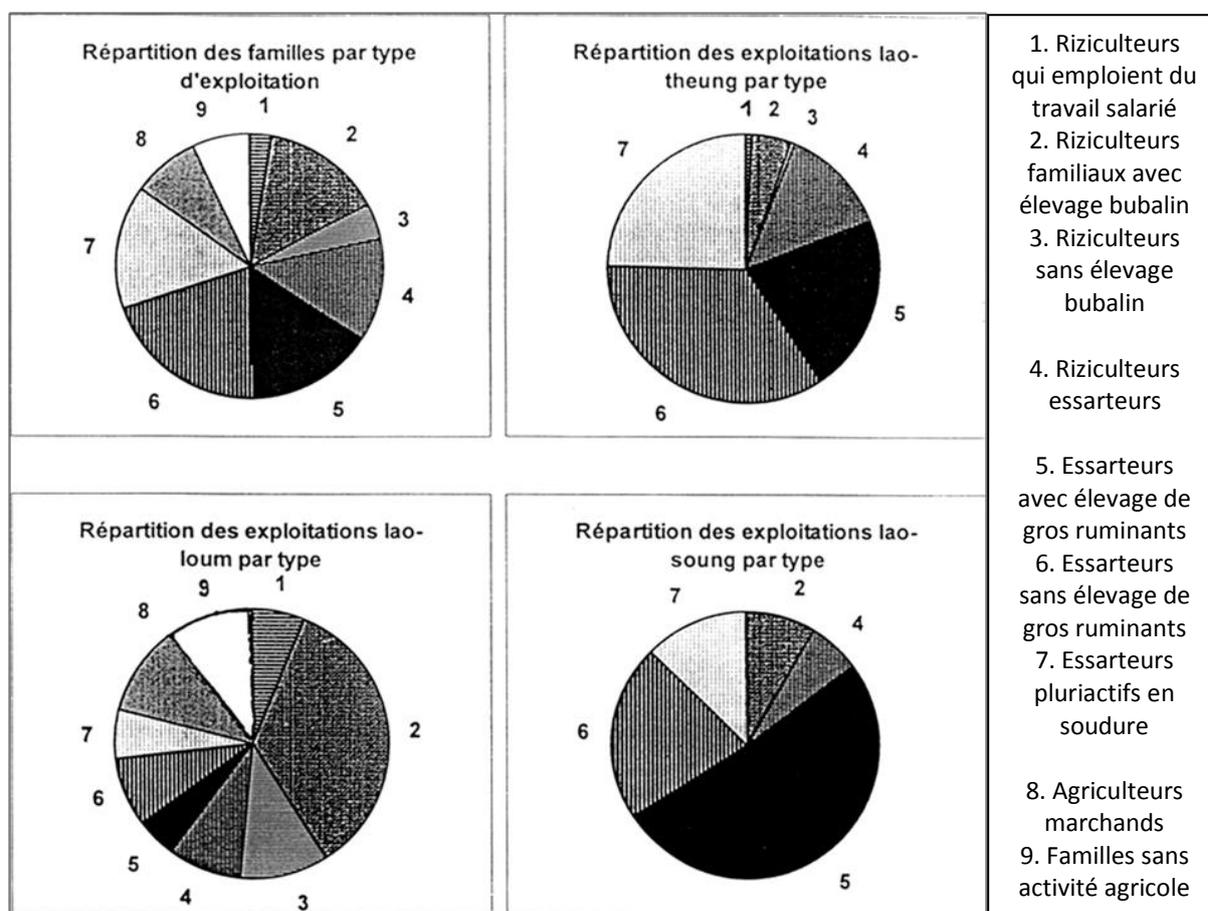


Figure 7 : répartition des différents types d'exploitation dans le bassin versant de la Nam Chan, chez les différents groupes ethniques classiquement distingués au Laos, d'après T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE, 1997.

Type 1: Systèmes de production de montagne, basés principalement sur le riz

- 1.a. Riz gluant, légumes, petit bétail, chasse, cueillette de NTFP, artisanat, travail du bois et vannerie (partout dans les montagnes reculées)
- 1.b., Riz gluant, légumes, cultures commerciales (coton, sésame, arachide, soja, canne à sucre, haricots), petit bétail, chasse, cueillette de NTFP, (partout dans les vallées accessibles où les produits peuvent être transportés, spécialement parmi les communautés mon-khmer et les minorités tai-kadai)
- 1.c. Riz non-gluant, légumes, maïs, pavot à opium, petit (ou parfois gros) bétail, chasse, cueillette de NTFP (dans le nord, parmi les communautés hmong-yao et tibéto-birmanes)
- 1.d. Riz gluant, benjoin, légumes, petit bétail, chasse, cueillette de NTFP. (Locuteurs mon-khmer de certains districts de Houaphanh, Xieng Khouang, Oudomxay et Phongsaly)
- 1.e. Riz gluant ou non, travail saisonnier, petit artisanat, petit bétail, légumes, chasse, cueillette NTFP, vente de produits au marché. (Partout où les espaces forestiers se sont réduits, près du réseau de communication où l'emploi est possible, surtout parmi les communautés mon-khmer et tibéto-birmanes)

Type 2: Systèmes de production basés sur la riziculture humide (en casiers)

- 2.a. Riz gluant pluvial de plaine (Sud, Centre et Nord) ou riz irrigué de saison humide (avec irrigation ponctuelle), buffles, bovins, petit bétail, pisciculture, légumes et fruits, tissage, avec chasse et collecte de NTFP près des montagnes (ethnies tai-kadai et certaines minorités d'autres groupes ethnolinguistiques)
- 2.b. Riz gluant ou non, pluvial de plaine ou riz inondé ou irrigué de saison humide (avec irrigation ponctuelle), buffles, petit bétail, pisciculture, légumes, tissage, artisanat, services (transformation du riz, labour au motoculteur, etc.), travail temporaire, transformation de produits pour la vente (ethnie tai-kadai, et certaines communautés mon-khmer et hmong-yao autour de Vientiane ; personnes vivant autour des principales villes et proches de la Thaïlande).
- 2.c. Riz irrigué intensif (gluant et non-gluant, double récolte), mécanisation, transformation et vente de riz, autres activités de service et de commerce (communautés tai-kadai dans les plaines irriguées le long du Mékong et certains autres sites comme dans le district de Phieng à Sayaboury, celui de Vang Vieng dans la province de Vientiane, les plaines irriguées d'Oudomxay et de Luang Namtha).
- 2.d. Riz gluant, buffles, petit bétail, légumes sur berges de décrue, pêche, petit commerce (Tai-Kadai le long du Mékong)

Type 3: Autres principaux systèmes de production

3. a. Gros animaux, petit bétail, cultures secondaires, chasse, cueillette de NTFP, pavot à opium (Hmong du district de Nonghet à Xieng Khouang, certains Tibéto-birman à Phongsaly et certains Hmong dans le district de Samneua à Houaphanh)
- 3.b. Elevage de buffles ou de bovins, riz gluant, petit bétail, légumes, petit (Tai-Kadai dans les districts de Pek et Khoun à Xieng Khouang, certains villageois môn-khmer dans les espaces de pâturages d'Oudomxay, de Luang Namtha et de Phongsaly)
- 3.c. Buffles, bovins et culture du café, du thé, de cardamome, de haricots, de fruits, petit bétail (Môn-khmer et Tai-Kadai sur le plateau des Bolovens)
- 3.d. Pêche, chasse de lézards et de tortues, légumes sur berge de décrue, petit bétail, petit commerce (Tai-Kadai le long du moyen et du bas Mékong)
- 3.e. Activités villageoises variées en lien avec le marché, production intensive de légumes, tissage, culture de champignons, vente, petit commerce, artisanat, travail saisonnier. Zones périurbaines et proches de la frontière thaïlandaise entre Vientiane et Champassak (ethnie tai-kadai et certains Mon-khmer)
- 3.f. Systèmes basés sur les opportunités locales comme la production de charbon de bois, artisanat à façons, travail saisonnier en Thaïlande, opportunités d'emploi urbain, projets communautaires, etc. (zones périurbaines et le long de la frontière thaïlandaise)
- 3.g. production de cultures commerciales sous contrat comme le coton, l'arachide, le sésame, les haricots, le maïs, le papier de mûrier, les larmes de Job, etc.; également production de semences d'arbres et pépinières (Tai-Kadai et Mon-khmer le long de la frontière thaïlandaise et chinoise : Vientiane, Sayaboury, Bolikhamxay, Khammouane, Savannakhet, Champassak, Luang Namtha, Bokéo, Luang Prabang)

Encadré 4 : les grands types et sous-types de systèmes de production ruraux d'après L. CHAZEE (1998) : un classement différenciant plaine et montagne.

1. Des systèmes de production marqués par la conception religieuse et culturelle de l'espace

Parmi les villages enquêtés, deux grands systèmes de production ruraux sont apparus : ils sont tous fondés sur la riziculture, et appartiennent au type 1 pour les villages akha, et au type 2 pour les ménages lü, sans qu'aucun sous-type de la catégorisation de L. CHAZEE (1998) ne corresponde exactement à ce que j'ai pu observer. Ce sont donc les activités concernant la plus forte proportion de villageois et prenant le plus de temps de travail qui seront ici développées. Ces dernières sont celles qui, aussi, sont pratiquées d'une manière qui les intègre dans le système de croyance du groupe⁴⁸. Afin de mener une comparaison plus complète, des études précises d'agronomes sur le nord du Laos seront convoquées.

1. L'élevage, une pratique culturelle ?

Les activités d'élevages se pratiquent particulièrement au sein de l'espace habité, mais aussi sur les pâturages plus ou moins proches du village. En fait, leur localisation dépend des animaux élevés. L'élevage est un élément permanent des systèmes de production ruraux au Laos : pratiquement toutes les familles rurales, même si leurs actifs ne se consacrent pas à l'agriculture, possèdent des animaux. L'animal est donc un élément permanent du paysage villageois, et il n'est pas de village, même urbain, où l'on ne croise des poulets en liberté. Cependant, malgré cette omniprésence, les modalités et les caractéristiques de l'élevage diffèrent d'un groupe à l'autre : il est même possible d'avancer qu'il existe une certaine spécialisation par ethnie. **Cette spécialisation ne tient pas qu'à la particularité du milieu, mais aux différentes utilisations et représentations que les groupes ont des animaux domestiques, ainsi qu'aux autres éléments du système de production, comme la présence ou non de pâturages et/ou de rizières en casiers qui doivent être labourées. Ainsi, les préférences culturelles envers une ou l'autre espèce donnent lieu à des différenciations territoriales notables.**

La volaille est très présente : dans absolument tous les ménages interrogés, akha, lü, dans l'étude sur les villages lao de Phonsavang et Donna (S. YOKOYAMA, 1996), dans celle d'O. DUCOURTIEUX sur les Phounoy de Phongsaly (2006), les familles élèvent des poules reproductrices. La taille et la variété du cheptel peut cependant varier en fonction de l'ethnie : dans les villages akha, la quantité moyenne de volailles par famille est de 13, contre 36 dans les familles lü de notre enquête, et 23 pour le village lao de Phonsavang. Le cheptel akha est donc moindre, mais il est aussi moins varié. En effet, dans les familles Lao-

⁴⁸ Des variantes existent bien sûr à l'échelle intra-villageoise, entre les ménages, et d'un village à l'autre, ce qui rend les remarques suivantes d'un aspect général forcément imparfait.

thaï, il est fréquent de voir des élevages de canards, mais aussi de dindons, espèces qui sont bien moins répandues dans les villages akha. Les modalités d'élevage se ressemblent néanmoins : les bêtes sont laissées en liberté dans le village, elles n'en sortent pas. Elles sont nourries le matin et le soir, par les femmes le plus souvent, parfois de grains de riz, mais généralement par les déchets végétaux de la famille. La plupart du temps, les volailles cherchent leur nourriture et « nettoient » ainsi l'espace habité. Dans l'étude de T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE (1997 : 47) sur le bassin versant de la Nam Chan dans la province de Louang Prabang, il est noté que certaines familles déplacent leurs volailles autour des huttes de rizières, donc hors de l'espace habité, afin d'éviter les épidémies. Je n'ai pas pu constater cette pratique, mais il est certain que les maladies sont le principal fléau de l'élevage avicole, les bêtes étant très rarement vaccinées. De ce fait, leur taux de mortalité est souvent élevé.

L'élevage porcin est également conduit au sein du village. Là encore, il est très répandu, tant dans les familles akha que Lao-thaï. Dans les villages phounoy, la moyenne est de 7 porcs par famille dans le village isolé, mais bien inférieur dans le village qui se trouve au bord de la route. À Phonsavang elle est de 3, un tout petit peu moins que dans les familles akha (3,4), contre 2 seulement pour les familles lü interrogées. Pour cette espèce, deux modalités d'élevage s'opposent, modalités qui déterminent le nombre de porcs qu'il est permis d'élever par famille. En effet, les porcs sont soit mis en enclos, donc exclusivement nourris par les éleveurs, ou laissés en liberté afin de compléter leur alimentation. Le facteur de différenciation est la proximité de la route : il n'est pas possible de laisser vaquer les bêtes à proximité d'une voie de communication, les autorités surveillent cet état de fait. Lorsqu'ils sont enfermés, les porcs demandent un plus gros travail aux actifs si la possibilité de les nourrir aux céréales n'existe pas : il faut aller chercher leur nourriture - qui se compose de bananiers, de tiges de taro sauvage - ou cultiver du maïs. Seuls les paysans qui possèdent une décortiqueuse peuvent régulièrement, et à moindre temps, alimenter leurs porcs en son de riz. O. DUCOURTIEUX (2006) évalue à 120 jours de travail par famille la conduite d'un élevage porcin dont les animaux, nourris grâce à la cueillette, ne sont pas parqués, il en faut beaucoup moins pour un élevage parqué élevé au son (T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE 1997 : 48). À Nammat Maï, le village de montagne où j'ai longuement séjourné, j'ai constaté que ce sont les femmes qui s'occupent de l'élevage de porcs, les plus âgées en général : elles passent du temps à aller chercher les bananiers dans la forêt, à cuire leur nourriture et à leur donner leur repas le soir. Dans les villages où les porcs doivent être parqués, l'élevage n'est alors pas pratiqué par toutes les familles, au contraire des villages de montagne. Il faut noter une petite différence d'ordre culturel : dans le village mixte de Pongsamai, au bord de la route, les familles akha interrogées élevaient quasiment toutes ces

animaux, tandis que seule une famille lü le faisait. Dans le village lü de Xienghoung, cet élevage était règlementé par une coutume villageoise, n'autorisant que l'engraissement mais pas d'ateliers de naisseurs. L'abandon ou non de l'élevage de porcs lors de l'obligation de les mettre en étable, ses modalités, semblent donc toutefois déterminés aussi par un facteur culturel, et pas seulement par la nécessité d'un surplus de travail ou d'intrants.

Un autre élevage, lui aussi établi au sein de l'espace habité, est particulièrement marqué par une différenciation ethnique : celui des chiens. En effet, les Akha élèvent des chiens pour les manger, tandis que les Lao-thaï n'en ont que pour servir au gardiennage de la maison. De ce fait, les familles akha possèdent en moyenne 2,7 chiens, tandis qu'aucune famille lü de l'échantillon n'en avait. Ces chiens ne sortent guère du village : ils ne servent ni pour la chasse ni pour le gardiennage des troupeaux. Les femelles sont conservées pour la reproduction, tandis que les jeunes chiots sont régulièrement sacrifiés et consommés lors de fêtes. Ils mangent les déchets ménagers et autres excréments.

L'élevage des plus gros animaux : buffles, bœufs et chevaux ne se pratique pas qu'au sein de l'espace habité. Du fait de leur mode d'alimentation, ces bêtes doivent pâturer hors du village. Cependant, elles reviennent régulièrement chez leur propriétaire, tous les soirs ou après plusieurs jours, car les hommes les habituent au sel pour les attirer. Ces animaux grégaires dorment alors sous les maisons à pilotis, où à leur proximité. Ils sont sinon libres de leurs mouvements, et ne sont pas gardés en troupeaux. Ainsi, l'élevage bovin ou bubalin n'influence pas des pratiques du territoire particulières pour leur propriétaire, mais connaît de fait des différences ethniques dans l'utilisation des bêtes et la spécialisation de l'élevage. Les bovins et les buffles sont élevés par les deux groupes. Concernant les bovins, les familles akha de notre échantillon en détiennent en moyenne 0,8 par famille, les Lü 1,4. Mais par exemple, si on ne considère que le village lü de Xienghoung, la moyenne s'établit à 2,1 bœufs par famille. G. CONDOMINAS note que la proportion de bœufs dans les familles laotiennes est inhabituelle par rapport aux autres régions de riziculture inondée, et que cette anomalie s'explique par la relative faiblesse dans l'occupation du sol (1959 : 127). Dans la plaine de Vientiane, le bœuf était alors élevé surtout pour le transport et pour le marché urbain. On n'en trouvait alors pas dans toute la plaine. Chez les Akha, ce sont surtout dans les villages de montagne qu'on trouve des bœufs : ils sont laissés libres et paissent dans la forêt. Dans un village akha du bord de la route, certaines familles possédaient des bœufs, mais les avaient laissés à un autre village car elles n'avaient pas de pâturages sur leur finage. Une longue distance du village aux voies de communication favorise en fait l'élevage des gros ruminants, et recoupe en fait l'opposition entre ethnies montagnardes et ethnies de plaine. En effet, les villages de montagne disposent de pâturages plus vastes, et l'isolement montagnard protège les troupeaux des épidémies. Ceci est particulièrement vrai pour une

ethnie comme les Hmong. Dans l'étude sur le bassin versant de la Nam Chan (Figure 7), le système de production associant essartage et gros ruminants rassemble plus de 50% des exploitations hmong (*Lao Soung*), alors que les Khmou (*Lao Theung*) sont bien moins portés sur cet élevage (plus d'un tiers des exploitations sont des essarteurs sans gros ruminants), tandis que les Lao-thaï des vallées élèvent principalement des buffles (mais peu de bœufs, pour plus d'un tiers des exploitations). Cette répartition nous montre que l'ethnie est bien un déterminant fondamental dans le choix des bêtes élevées, ceci pour des raisons techniques, mais aussi culturelles.

La pratique de l'élevage a différents propos. J'insisterai ici sur ses dimensions culturelles. Tout d'abord, l'élevage peut avoir une finalité d'alimentation. C'est principalement le cas pour la volaille. Cependant, une différence entre les groupes étudiés s'est imposée à mon observation : dans les villages akha, je n'ai vu aucune famille tuer un poulet simplement pour le consommer dans le cadre familial, comme viande hebdomadaire par exemple. Cette pratique est au contraire courante chez les Lao-thaï : la consommation de viande provient pour beaucoup de l'élevage familial, et principalement du cheptel avicole. Ceci peut expliquer la taille plus importante de leur élevage. Les porcs sont plutôt consommés lors de fêtes : peu avant le nouvel an lao, au mois d'avril, de nombreux villageois de la plaine montaient acheter des porcelets dans le village akha de Nammatt Mai. Pourtant, la consommation d'animaux est en contradiction avec la pratique du bouddhisme : ceci explique peut-être pourquoi la consommation carnée est moins reliée aux fêtes religieuses chez les Lao-thaï que chez les Akha.

Effectivement, j'ai pu constater chez les Akha que l'élevage avait en fait une finalité bien plus rituelle qu'alimentaire, et que les bêtes n'étaient en fait tuées que lors d'occasions précises. Ces occasions peuvent être nombreuses, mais elles sont quasi toutes liées à des cérémonies. Ainsi, porcs, volailles et chiens sont des denrées requises pour différents rites. Par exemple, pour la construction d'une maison, un chien est tué puis mangé par tous ceux qui ont aidé à la construction. Pour un mariage, c'est un porc qui est sacrifié, égorgé sur le poteau central de la maison du marié, puis mangé par tous les invités. Lors de la cérémonie de la reconstruction de la porte du village, il faut un cochon et deux poulets, et ceci représente aussi le prix de l'amende à payer au cas où quelqu'un touche cette porte. Les animaux domestiques sont également requis dans les processus de guérison traditionnels. Le *niypa*, guérisseur qui rentre en relation avec les esprits responsables la maladie, demande lors de son intervention « ce que les esprits veulent manger pour être satisfaits et ainsi quitter le corps du malade ». Par exemple, pour soigner un mal de dents, le guérisseur a demandé un poulet au malade. Le sacrifice a fonctionné avec ce « prix », mais parfois il faut

augmenter le nombre d'animaux pour réussir à se « débarrasser » de la maladie. Cette pratique sacrificielle n'est pas circonscrite à l'ethnie akha. En particulier dans le groupe austro-asiatique, les sacrifices carnés à une entité surnaturelle déterminent un système de croyance qui, pour Y. GOUDINEAU (2003), différencie profondément les populations bouddhistes de plaine⁴⁹ des sociétés montagnardes.

Ainsi, les particularités de l'activité d'élevage font intégralement partie de l'identité ethnique des groupes, et par extension nous pouvons dire que les paysages façonnés par ces pratiques sont donc fortement reliés à la culture du groupe, et participent de leur identité territoriale. Outre une finalité rituelle, très directement liée aux pratiques culturelles, l'élevage représente aussi un capital fondamental pour tous les groupes, mais en particulier pour les ethnies qui ne peuvent véritablement transmettre de biens fonciers, comme les essarteurs. Ceci est remarquable pour les élevages de ruminants, bêtes qui représentent une somme très importante : une bufflesse reproductrice coûte l'équivalent de deux tonnes de paddy (T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE, 1997 : 43). Ainsi, à part l'investissement initial, l'élevage permet une valorisation des espaces montagneux à moindre frais : les friches sont valorisées, en particulier dans le système de production, courant chez les Hmong, qui compte de vastes savanes herbeuses sur les sommets. Le seul problème de cet élevage libre est la protection des zones cultivées, qui doivent être enceintes de barrières. Pour les ethnies de montagne qui ne sont pas toujours sédentarisées, les troupeaux représentent donc un capital garanti, utilisable en cas de coup dur, de mauvaise récolte, et dans le cas des Akha, sont un des seuls recours en cas de maladie. Cette manière de capitaliser explique que l'on rencontre, en montagne, des élevages de buffles, alors qu'ils ne servent pas, dans ce milieu, d'animal de trait. Ceci explique aussi la présence importante, dans les montagnes, de troupeaux de bovins et de caprins, ces derniers étant bien moins présents en plaine : les reproductrices sont moins chères, leur rentabilité plus rapide et les animaux moins fragiles, mais leur agilité met bien plus en danger les cultures (*Ibid.*): dans les zones plus intensément cultivées de plaine, ils sont donc moins recherchés par les exploitants agricoles. En fait, les gros ruminants qui dominent les paysages de plaine sont les buffles, animaux relativement paisibles. Cependant, dans ces systèmes de production, leur élevage, outre le capital qu'il peut représenter, a une finalité d'outil de travail. En effet, les buffles servent d'animaux de trait, pour labourer et herser les rizières avant le semis. Ils paissent le long des digues et routes, dans les forêts claires pendant la croissance du riz, et dans les casiers rizicoles après la récolte. Ils sont parqués sous les maisons la nuit, ou attachés à proximité des villages.

⁴⁹ Cet auteur note que, même si ces pratiques de sacrifice du buffle ont pu exister dans les populations Lao-thaï, elles ont décliné avec la pratique du bouddhisme qui les condamne.

Il est donc remarquable que l'élevage a au Laos une dimension culturelle importante. Le choix des espèces dépend bien sûr du milieu habité - qui présentera des ressources nécessaires adaptées à l'élevage de tel ou tel animal - mais surtout de l'utilisation qui en est faite. Ainsi, cette utilisation est plutôt rituelle pour les Akha, et principalement technique pour les Lao-thaï. Dans le cas d'un changement de milieu, lors du déplacement des villages en plaine par exemple, les ethnies peuvent alors voir une partie de leur identité culturelle changer avec les transformations de leurs pratiques d'élevage. Néanmoins, la question de l'élevage ne se pose pas qu'en termes ethniques ou culturels. De par le capital qu'il représente, des différenciations au sein du même village se font entre familles aisées, disposant d'un grand troupeau, et des plus indigentes, qui n'auront que de la volaille par exemple. Cette coupure d'ordre économique distingue les exploitations, tant dans les villages montagnards que dans les villages de plaine. Ainsi, les familles qui ne pourront pas « payer » ceux qui les aident lors de certains travaux, par un repas composé de viande, seront de fait de plus en plus exclus de la communauté, et verront leur situation souvent se dégrader (*Ibid.* : 51).

2. L'agriculture comme pratique culturelle

Dans les deux groupes, l'utilisation de l'espace est finement liée à des pratiques rituelles et plus largement culturelles, autant d'indications sur leur conception du territoire et sur leur rapport à celui-ci. Avant de considérer les liens des pratiques agricoles avec les différents rites qui ponctuent l'année agricole, signe de l'importance de ces activités dans la vie quotidienne des habitants du Laos, il est possible de commencer par la place des différentes espèces cultivées dans les traditions de chaque groupe.

Les variétés cultivées sont un des marqueurs culturels des groupes ethniques du Laos. Dans une agriculture vivrière, ce que l'on cultive est avant tout ce que l'on mange, et ce que l'on mange est une des parts intimes de notre identité culturelle. **Ainsi, pour les deux groupes, c'est le riz qui est la culture dominante. Mais, au sein de l'ethnie akha et parmi les Lao-thaï, les variétés cultivées indiquent des inclinaisons culturelles marquées.** Cette différence dans l'utilisation des variétés pourrait tenir à des situations écologiques différentes, à une adaptation à des conditions naturelles particulières, ceci afin de garantir des rendements suffisants. Les nouvelles variétés développées dans le cadre des programmes d'aide au développement devraient alors se généraliser. Pourtant, malgré la diffusion de ces nouvelles espèces, les variétés traditionnelles représentaient encore, dans les années quatre-

vingt-dix, 90% des cultures de riz (J.M. SCHILLER et *al.*, 2006 : 123). En fait, ces mêmes auteurs notent que :

« dans de nombreuses situations, les riziculteurs plantent des variétés spécifiques en fonction des qualités qu'on leur attribue pour des préparations culinaires particulières, plutôt qu'en fonction de leur caractéristiques d'adaptation à des milieux montagnards plus secs ou à une période de croissance plus courte. » (*Ibid.* :131)

Ainsi, une différence fondamentale entre les deux groupes étudiés ici provient du type de riz qu'ils mangent quotidiennement : du riz gluant pour les Lao, du riz de montagne, rouge, pour les Akha. En fait, dans les ouvrages du siècle précédent sur la région, les Lao étaient distingués des autres (des Thaï par exemple) par le fait « qu'ils sont ceux qui mangent du riz gluant ». Eux-mêmes considèrent cette tradition alimentaire comme constitutive de leur identité. Ainsi, dans un article du *Vientiane Times*, une française expatriée était considérée par le journal comme pleinement intégrée car elle portait le *sin*, la jupe traditionnelle, mais aussi parce qu'elle aimait et mangeait du riz gluant tous les jours. En fait, la culture de l'une ou l'autre variété n'exclut pas celle des autres, mais la tendance à favoriser l'une d'elle est une des signes distinctifs des ethnies. On pourrait même considérer le degré d'intégration à la culture lao par le fait ou non de baser son alimentation sur le riz gluant. Si une hiérarchie était faite sur ce critère, les populations austro-asiatiques seraient les plus proches des Lao, car ils cultivent surtout du riz gluant, tandis que les Akha, par leur culture du riz blanc en seraient plus éloignés. Au plus loin, il faudrait placer les Hmong, qui eux ne cultivent presque que du riz blanc non gluant, et beaucoup de maïs comme céréales principales.

Les autres plantes cultivées peuvent également répondre à des besoins culturels. Par exemple, le sésame blanc et noir, le gingembre, sont deux éléments récurrents dans les rituels akha, comme le riz gluant (D. TOOKER 1988 : 153). Dans le groupe lao, les rites bouddhiques demandent le plus souvent des offrandes en fruits : bananes, noix de coco, oranges. On trouve ces végétaux sur les autels de chaque maison, et ils sont régulièrement renouvelés. Lors de fêtes plus particulières, le bouddha se voit le plus souvent offrir de la nourriture, là encore des fruits, mais aussi des préparations à base de riz gluant.

La culture du riz reste cependant la plus importante, spatialement sur le territoire du village, mais aussi dans le temps de l'année. Le cycle du riz détermine en fait le calendrier, particulièrement chez les Akha.

Les Lao ont un calendrier luni-solaire, de douze mois et 354 jours, sur lequel se calque en particulier le rythme religieux bouddhiste. Les mois correspondent au cycle de la lune, tandis que les années au cycle du soleil. Ce n'est donc pas le cycle agricole qui détermine le calendrier, mais des considérations astronomiques. L'année est sinon rythmée par différentes cérémonies, qui sont pour beaucoup liées aux pratiques agricoles, et où le riz

tient une grande place (voir Figure 8). Le syncrétisme entre le bouddhisme et les rites Lao-thaï des cultes aux esprits se retrouve, comme dans la vie courante, dans les nombreux rites agraires annuels. Ces derniers sont détaillés dans l'Encadré 5. Tous ne sont pas suivis, des différences existent entre les régions, mais ces traditions persistent cependant. En analysant ces rites, deux remarques sont révélatrices tant de l'organisation sociale que du monde religieux dans lequel s'inscrit la culture du riz. **Tout d'abord, il faut constater la place de la communauté dans le déroulement de ces rituels. Le cycle commence et finit par des fêtes réunissant tout le village : près des rizières pour le *boun bang fai*, et dans la pagode, cœur social du village, comme si toute la communauté était responsable de la production de riz. Le reste des cérémonies se déroule en majorité dans les champs, et sont individuelles. Là encore, les centres géosymboliques, tout comme l'homogénéité villageoise décrits dans le chapitre précédent, se confirment dans la vie agricole annuelle.**

La deuxième remarque concerne le syncrétisme religieux dont la culture du riz rend compte. Comme on peut le constater, ces cérémonies impliquent l'un après l'autre les esprits dits « territoriaux » : celui du village *phi ban*, celui des champs *phi tahaek* ; mais aussi la déesse du riz *nang kosuk*. En fait, la preuve d'une territorialisation du milieu dans ces populations se révèle, outre les modalités d'appropriation foncière, par la conceptualisation religieuse de l'espace. Ainsi, **il existe différents esprits territoriaux, hiérarchisés, ayant différentes fonctions et engendrant divers comportement et rites, associés à chaque espace.** Chez les Lao-thaï, l'esprit du village, *phi ban*, protège l'espace habité, les jardins de case et de berges, les *souanes*, et les rizières, *na*. *Genus loci*, dieu du terroir, selon les termes de G. CONDOMINAS (1980 : 172), il est « protecteur à la fois des forêts et des champs qui le composent, et des habitants – hommes et animaux - que ce terroir nourrit ». En fait, B. FORMOSO (1992 : 191), enrichit ces propos en notant que l'esprit de la rizière, *phi na*, entretient une relation hiérarchique avec le génie du village, *phi ban*, ce dernier jouissant d'une prééminence sur le premier. Ceci est à mettre en relation, selon l'auteur, avec « le lien organique que les Isan conçoivent entre la communauté villageoise et les terres qu'elle exploite (...), indissociable d'un principe de hiérarchisation qui place statutairement les hommes au dessus des plantes qu'ils cultivent ». À l'échelle du terroir villageois, c'est donc le *phi ban* qui est supérieur, signe de l'importance que représente l'espace habité par rapport à l'espace cultivé. Malgré l'évocation, par G. CONDOMINAS, de la forêt dans la liste des espaces protégés par le *phi ban*, il faudra revenir plus particulièrement sur le statut de cet espace comme aire véritablement territorialisée. En effet, pour un autre anthropologue, l'espace protégé par le *phi ban* correspond à « l'espace totalement transformé, arraché au monde de la forêt », et représente « l'ancestralité et la civilité » (G. SCHLEMMER, 2000 : 3).

En effet, chaque type de *phi* étant issu d'une situation particulière, le *phi ban* est, lui, le plus souvent une émanation spirituelle d'ancêtres fondateurs du village : il est en cela plus directement lié à l'humanité. En revanche, les esprits liés aux autres espaces - les essarts, la forêt - ne sont pas forcément protecteurs : ils sont craints, et toute transformation des milieux qu'ils « gardent » demande un rituel particulier, un rituel qui constitue une demande d'autorisation aux esprits pour l'utilisation humaine de ces espaces. Lors de cette demande, l'esprit du village est appelé, mais aussi la « mère de la nature », *mê thorrany* (HATSADONG et al., in J.M. SCHILLER et al., 2006 : 72). Ce rite est effectué afin de savoir si le *phi ban* et si *mê thorrany* sont d'accord pour protéger le nouvel espace cultivé en riz. Des offrandes à ces déités sont disposées dans ce qui deviendra la hutte des champs. Ces esprits seront également invoqués pour protéger la récolte.

Le calendrier Akha n'est pas basé sur des considérations cosmiques, lunaire comme les Lao ou solaire comme en Occident. En fait, l'année n'a pas un nombre de jours fixes, mais elle commence lors d'une cérémonie particulière, celle du nouvel an. Cette cérémonie n'a pas lieu à la même date chaque année, et n'est pas non plus fêtée par tous les villages en même temps. En fait, ceci est dû au lien du calendrier avec les cérémonies agricoles basées sur la récolte. Les différents moments du calendrier sont ainsi décidés par rapport à des rites fondamentaux comme celui de la balançoire, qui a lieu un nombre de jours déterminé après la cérémonie de la première plantation. Seuls sont fixés certains cycles, comme dans le calendrier chinois : chaque année d'un cycle de douze est associée à un animal, et les semaines comptent douze jours (chacun est associé aux mêmes animaux que ceux qui se succèdent dans un cycle de douze ans). À ces jours sont associés des interdictions et des jours fastes pour certaines activités. **Il faut donc retenir que le cycle du riz est fondamental dans la conception du temps, il la dirige (voir Figure 9 et Encadré 6).** Il existe, par ailleurs, des mois : leur nom est associé aux cérémonies et aux activités agricoles qui s'y déroulent, mais leur désignation est peu utilisée. C.A. KAMMERER (1983) a particulièrement bien étudié le cycle des rites annuels, et les a catégorisés de la sorte : elle fait une différence entre cérémonies du riz, cérémonies des ancêtres et cérémonies communes du village. Cependant, cette catégorisation ne reflète pas la pensée et les catégorisations des Akha. Il existe en fait un lien ténu entre riz et ancêtres, et les membres de l'ethnie établissent plutôt une différence entre les « offrandes aux champs » et les « cérémonies qui ne sont pas liées aux champs » (*Ibid.*, 1988 : 276). Catégorisation avant tout pragmatique pour cette anthropologue, elle n'en dénote pas moins que ce sont des critères spatiaux qui sont en fait utilisés. Comme certains rituels « intérieurs » sont associés à des rituels « extérieurs » dans le cadre du village (voir Chapitre 24), certains rituels des champs sont accompagnés de cérémonies dédiées à l'autel des ancêtres. En fait, ceci montre

que la culture du riz est directement liée à chaque maisonnée, la fertilité étant garantie par les ancêtres. En étudiant plus en détail les différents rituels, certains éléments confirment les principes de l'organisation mentale liée à l'espace de l'ethnie, principes déjà dégagés lors de l'étude de l'espace habité. **Dans la Figure 9, qui représente les moments et les lieux où sont officiés les rites, et dans le déroulement de certaines cérémonies, il est possible de retrouver les éléments et principes géographiques fondamentaux de la culture akha : les dialectiques centre/périphérie, intérieur/extérieur, haut/bas.**

LES RITUELS LIÉS À LA RIZICULTURE DANS LA VALLÉE DU MEKONG

- 1. Le *boun bang fai***, au sixième mois du calendrier lunaire, soit au mois de mai-début juin. Les premiers rituels en relation avec le cycle du riz sont donnés. Il s'agit de garantir la fertilité des cultures en faisant commencer la saison des pluies. Cette fête villageoise, consiste à lancer des fusées de bambou afin d'attirer la protection des génies célestes, les *phi thènes*, sur les futures plantations, en assurant une saison des pluies abondante et régulière. La première fusée est tirée par les villageois, à l'attention du *phi ban*. Puis vient la compétition des autres fusées : les quartiers, les villages alentour, les différents groupements villageois peuvent fabriquer et lancer leur propre fusée, le but étant d'aller le plus haut possible. Cette occasion donne lieu à une grande fête, qui réunit donc plusieurs villages. Ces festivités sont souvent accompagnées de mises en scènes érotiques, toujours pour louer la fertilité du riz.
- 2. *Haek na*** : avant la plantation de la pépinière, le casier principal est labouré d'une façon particulière : le premier sillon se fait en diagonale puis les seconds le long des diguettes.
- 3. *Ta haek*** : lors de la préparation du champ, avant le repiquage de la principale espèce, les sept premiers bouquets de plants seront transplantés autour de la hutte de rizière, accompagnés d'offrandes et de récitations à l'esprit du champ, *phi ta haek*, afin qu'il protège la récolte à venir. Si ces premiers plants poussent bien, les rendements seront bons.
- 4. Juste avant la plantation du riz** : une dizaine de monticules, distingués du reste du champ, est préparée avant que le reste de la parcelle soit planté. Ces petites buttes recevront une attention spéciale au cours de toute la saison. Elles assurent une bonne relation avec les esprits qui vivent près de la rizière.
- 5. Cérémonie des premiers épis** : pendant la période de croissance, c'est le seul rituel est rendu à l'esprit du champ, le *phi ta haek*, avant la maturation des épis. À ce moment, quelques épis prélevés sont mélangés avec du sucre et de la noix de coco, et donnés en offrande dans la hutte de rizière. Si ce rituel n'est pas accompli, les villageois ne pourront manger les grains issus de leur champ.
- 6. Rituel de moisson** : les premiers épis coupés sont ceux situés autour de la hutte. Une fois atteinte la quantité d'une poignée, les grains sont comptés : un nombre pair signifiera de hauts rendements, tandis qu'un nombre impair signifiera qu'il faut choisir un autre jour de récolte dans le calendrier lunaire. Les épis des sept plants qui entouraient la hutte sont mis en botte et attachés à un poteau qui représente le centre de l'endroit où seront séchés et battus le reste de la récolte.
- 8. Rituel de battage** : avant de commencer cette dernière opération qui a lieu dans le champ, les hommes demandent à la déesse du riz, *nang kosuk*, de ramener tous les épis et grains manquants dans l'aire de battage.
- 9. *Baci* de remerciement à l'esprit du champ à la fin du battage** : une fois les derniers plants récupérés, les sept premiers plants sont mis en haut du tas de grain pour un dernier rituel. Celui-ci est une cérémonie semi-bouddhiste d'offrande à l'esprit des champs pour le remercier. Enfin, et en aucun cas avant ce dernier rituel, le riz peut être ramené au grenier et mangé.
- 10. Le transport et la mise en grenier** : au grenier, ce sont toujours les premiers épis qui sont amenés, et placés sur sa façade, au dessus de l'entrée. Lorsque tout le riz a été amené, l'esprit femelle du riz est encore remercié, par un homme particulier, le *mo phon*, dans des chants en pali.
- 11. *Boun koun khao*** : une dernière cérémonie rassemble tout le village, à la pagode. C'est la cérémonie où chaque famille apporte sa part de récolte à un fonds villageois qui est béni par les moines à cette occasion. Au long de l'année agricole, il existe des jours propices aux différentes tâches. Certains jours, il est interdit de travailler, comme le 15ème jour de chaque mois, au risque de provoquer la malchance de l'exploitation. Les deuxièmes et douzièmes jours du mois ne conviennent pas non plus pour la récolte. Sinon, des jours sont considérés comme plus favorables. Par exemple, le premier jour du sixième mois lunaire est le meilleur pour préparer le champ, le repiquage un jeudi est censé assurer les meilleurs rendements, avec de beaux épis, tandis qu'un repiquage un mercredi donnera des plants ayant surtout beaucoup de feuillage

Encadré 5 : Les rituels liés à la riziculture dans la vallée du Mékong, d'après HATSADONG, K. DOUANGSILA et P. GIBSON 2006.

La préparation du *haï* implique la distinction d'une des parcelles de l'exploitation par rapport aux autres : dans celle-ci sera construite, dès la fin du brûlis et avant la première plantation, une structure légère en bambou et paillote, appelée *xm phi*. Cette structure est en

fait un autel qui abritera les esprits « propriétaire du riz » et « propriétaire du champ »⁵⁰ le temps de la récolte. Ainsi, un centre rituel éphémère est constitué dans le champ. Toutes les « cérémonies des champs » s’y déroulent. La parcelle du *xm phi* est la parcelle de référence pour toutes les étapes de la récolte : elle est plantée en premier, récoltée en premier, et ces différentes étapes conditionnent une partie du calendrier. En fait, cette parcelle est une sorte d’excroissance de l’espace central que représente la maisonnée, c’est un espace considéré comme ayant un caractère « intérieur » très fort. Il existe une continuité, conceptuelle, entre la maison et la parcelle du *xm phi*, et plus largement entre le village et l’espace cultivé (D. TOOKER 1988 : 224). Le *xm phi* devient en quelque sorte le centre de « l’espace intérieur » que représente l’espace cultivé, comme l’autel des ancêtres est le centre de l’espace intérieur que représente l’habitation. Cette continuité, entre maison et espace cultivé, est assurée par la présence des esprits, qui sont amenés au champ par les hommes. En effet, lors du rituel de première plantation, les esprits du champ et du riz sont transportés, de l’autel des ancêtres de chaque maison, dans le *xm phi*. Ils vont protéger la croissance du riz et assurer une bonne récolte, c’est pour cela que d’autres offrandes sont faites lors d’une cérémonie spéciale, quand les plants font environ trente centimètres. Quand le riz de la parcelle du *xm phi* a été battu au sein du champ puis ramené au grenier, avant de battre le reste de la récolte, les esprits doivent être ramenés au village. Une cérémonie ramène les esprits dans une structure particulière qui n’est pas dans la maison, mais près de l’unité d’habitation : une sorte de petite hutte sur pilotis, le *chiji*. Les esprits y restent jusqu’à une dernière cérémonie qui les rapatrie dans l’autel des ancêtres de chaque maison. Le cycle du riz est alors bouclé, jusqu’à la prochaine année agricole. Cette dernière cérémonie, même si elle ne se passe pas dans les champs, est considérée par certains Akha comme une cérémonie des champs⁵¹. **Si les cultures sont pensées comme dans une continuité spatiale entre le village et les champs, l’activité agricole est également célébrée comme une continuité temporelle, à deux échelles. Entre les ancêtres et les vivants, à l’échelle de la maison, car les cérémonies de**

⁵⁰ C.A. KAMMERER (1983 : 27) explique la complexité de la conception de ces esprits. Le riz est sous la protection de deux « propriétaires », *kha m kha sah* et *ya m ya sah*. En échange de cette protection, les hommes doivent protéger ces deux esprits. Littéralement, la traduction de leur nom correspond à « celui qui fait le riz- celui qui est propriétaire du riz » et « celui qui fait le champ- celui qui est propriétaire du champ ». Chacun des esprits est, conformément à l’importance du genre dans la culture akha, un couple. *Kha m* et *ya m* sont les hommes de chaque couple (ceux qui font), tandis que *kha sah* et *ya sah* sont des femmes (les propriétaires). Cependant, le nom entier de chaque esprit est en fait considéré comme féminin. Ceci montre l’association fondamentale de la féminité avec le riz et le champ de *hai*. De plus, les Akha affirment que même si deux dénominations (du riz et du champ) existent pour ces esprits, ils ne forment en fait qu’un.

⁵¹ C.A. KAMMERER (1988 : 276) note que la qualification d’un rituel en tant que « cérémonies des champs » est variable. Certains de ses interlocuteurs ne considèrent pas le critère géographique du lieu de déroulement de la cérémonie comme fondamental. Ils regardent plutôt si une volaille est sacrifiée ou non, pour classifier le rituel, par exemple. Ce qui ressort cependant est que la « cérémonie des champs » par excellence, sur laquelle tout le monde est d’accord, est celle des offrandes au *xm phi*, au cœur de la saison agricole. Il faut également noter que certaines « cérémonies des champs » ne sont pas annuelles mais officieuses en fonction de certains événements, comme lorsque certains épis ont une forme particulière.

plantation et de récolte sont associées à des rituels dédiés aux ancêtres, mais aussi à l'échelle du village. En effet, deux cérémonies liées à l'agriculture, car elles préparent à la plantation et à la récolte, rendent hommage à l'ancêtre du *dzoema*, le fondateur du village. **L'idée de continuité, temporelle et spatiale, s'accompagne, comme dans les principes géographiques précédemment dégagés, de rituels liés aux limites et aux passages.** Les limites entre les différents espaces et entre les différentes périodes, si elles existent de manière concrète pas le biais des portes et par des cérémonies de passage, semblent ici encore peu fermes. Pendant la saison des esprits, la période humide, les éléments ramenés des champs ne rentrent pas dans le village : les cérémonies lors desquelles sont attrapés les sauterelles et les vers blancs dans la parcelle du *xm phi* impliquent un dépôt de ces insectes dans des sacs, placés en dehors des limites du village, juste avant les portes. Aussi, non seulement les portes du village sont refaites au cours de l'année, avant la saison des esprits, mais d'autres portes sont construites juste avant la fin de celle-ci, afin de prévenir les esprits que la saison des humains va commencer. Ainsi, les limites doivent être plusieurs fois déterminées, signe de leur faiblesse. Un autre signe du caractère non fixé mais graduel des limites se constate dans la cérémonie de retour des esprits du champ et du riz à l'autel des ancêtres : elle se fait en plusieurs étapes, spatiales et temporelles. Le nombre de rites représentant la matérialisation des passages confirme ce caractère relativement poreux des limites entre humains et esprits : la construction des portes, deux fois ; mais aussi le nombre de cérémonies préparatoires au passage d'une saison à l'autre : trois cérémonies avant le passage à la saison des humains, trois avant la saison des esprits. Les passages et les limites sont donc toujours déterminés par les humains, afin de confirmer constamment leur distinction du monde des esprits. D'ailleurs, lors des fêtes ne concernant pas les cultures ni les esprits, pour signifier leur caractère proprement humain, les villageois sont interdits de quitter les limites du village, et en particulier de doivent pas se rendre dans la parcelle du *xm phi*. Il s'agit des deux cérémonies de nouvel an, celle de la balançoire et du nouvel an proprement dit. Lors de ces fêtes, l'identité akha est célébrée en invitant les villages akha alentour, mais aussi leur caractère humain, d'où l'interdiction de se rendre dans le territoire des esprits. À *contrario*, aucun étranger ne peut pénétrer le village lors de la fête qui consacre la séparation entre les humains et les esprits, mais les hommes doivent sortir en forêt pour aller chasser, et donc aller sur le territoire des esprits.

Les pratiques agricoles akha s'inscrivent donc, comme l'organisation de l'espace habité, dans un univers culturel géographiquement codifié. Outre la considération particulière que ce groupe a des éléments géographiques que sont les centres, les passages et les limites, l'organisation des champs suit d'autres principes déjà évoqués. Par exemple, c'est le cas de la hiérarchisation entre le haut et le bas de la pente. Le *xm phi* est par exemple

construit toujours en amont de la hutte temporaire de *hai*. En amont de cet autel sont plantées les graines purifiées de riz gluant, variété qui est nécessaire aux offrandes aux ancêtres, et qui doit donc être planté en amont du riz ordinaire. La hutte qui recevra les esprits du riz et du champ lorsqu'ils sont gardés dans le village, est elle aussi située dans la partie amont de la pente, en face ou au dessus de la partie masculine de la maison.

La dernière remarque concerne la place de l'agriculture sur brûlis comme véritable pratique culturelle. En effet, il a été noté que le *xm phi* n'est jamais construit dans une parcelle de *na*, et que ces parcelles ne sont l'objet d'aucun interdit, si le finage en comporte. Par exemple, il existe un jour de la semaine où il est interdit d'aller aux essarts. Cependant, les Akha de Langpamaï m'ont dit que cette interdiction ne s'appliquait pas au *na*, et ils allaient y travailler ce jour particulier. Ceci montre que le *na* n'est pas intégré dans les pratiques rituelles agricoles, et par extension n'appartient pas vraiment à l'organisation mentale de l'espace du groupe. Il est possible de constater que de son côté, le *na* est constitutif de l'identité Lao-thaï, et que le *hai* est dévalorisé. Comme J. LEMOINE le confirme (1997), l'identité thaïe des Lü passe par la culture du *na* : ceux qui ne font que de l'essart sont considérés comme inférieurs. Dans le district de Nalé dans la province de Louang Namtha (O. EVRARD 2001 : 323), les Thaï qui ne font que de l'essart ne rêvent que d'une chose : pouvoir acheter un bateau, faire du commerce et abandonner l'essartage. En fait,

« Les villages thaï 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 essentiellement du brûlis. Certains leur déniaient même une identité véritablement thaïe et les traitent de *lū sot*, "Lū mêlés", "Lū métis". »

Ainsi, les pratiques agricoles, et en particulier rizicoles, déterminent non seulement des paysages, dessinent des territoires, mais sont attachées à de fortes identités, identités qui passent par des territorialités différenciées. L'identité spatiale, si elle semble fortement liée au type de riziculture, pourrait cependant ne pas s'y limiter. Une dernière partie des systèmes de production dépend en effet d'un dernier type d'espace, au-delà du finage visible, l'espace forestier.

LES RITUELS LIÉS À LA RIZICULTURE CHEZ LES AKHA (d'après C.À. KAMMERER, 1983)

Précisions préliminaires :

Dans le cycle rituel annuel, il existe neuf **rites dédiés aux ancêtres** (douze dans certains sous groupes, comme dans la zone que j'ai étudiée, mais ceci dépend de la façon de compter, certains jours étant l'objet de deux offrandes). Les rites agraires qui sont accompagnés de cultes aux ancêtres seront précisés. Un culte aux ancêtres consiste en une offrande qui se déroule dans la maison : après être allé chercher de l'eau à la source rituelle, on cuisine le riz gluant qui a été cultivé dans le champ rituel, avec du sésame et du sel. Seuls cette eau et ce riz sont considérés comme purs pour effectuer le rituel. Le *dzoema* est toujours le premier du village à effectuer cette offrande, les hommes de chaque maisonnée le suivent auprès de leur propre autel. Un poulet est sacrifié devant l'autel à cette occasion. Cette cérémonie ne peut pas être faite un jour du chien. Offrandes aux ancêtres, et numéro des différentes cérémonies sont signifiées dans le calendrier spatialisé de la Figure 9.

Bons jours et mauvais jours : les rituels agraires, comme ceux de construction d'une maison par exemple, ne peuvent pas être faits les « mauvais jours » associés à la famille. Un « bon jour » est celui où personne dans la lignée du chef de famille (des parents décédés aux enfants les plus jeunes), ne sont nés ou morts.

Les rites classifiés comme « offrandes des champs »

7. La première plantation : un jour avant ce rite, un des « bons jours » du *dzoema*, un rite aux ancêtres est officié dans chaque maison. Le lendemain, très tôt le matin, avec d'autres hommes âgés, une cérémonie de purification de la source rituelle et des grains de riz est menée par le *dzoema* à la source sacrée du village. Ces grains sont ceux qui étaient stockés dans son autel des ancêtres. Dans l'après-midi, le *dzoema* officie la cérémonie de première plantation dans le champ où il a installé son autel du « propriétaire du riz », le *xm phi*. Pour cela, il transporte de chez lui les grains purifiés, avec les enfants de la famille, jusqu'au champ. Il tue un poulet et l'offre avec du riz fermenté aux propriétaires du riz et du champ, devant le *xm phi*. Puis il plante une partie des grains de riz en trois endroits, dans la partie supérieure de la pente au dessus de l'autel. Le reste des grains est mis dans l'autel. Le lendemain, l'assistant du *dzoema* effectue aussi la première plantation dans son champ, avec des grains purifiés à la source, comme son prédécesseur. Les jours suivants, chaque maisonnée, suivant son « bon jour », effectue le rituel dans son champ, à son propre *xm phi*, avec le riz gluant qui provient de son autel des ancêtres.

8. Le recueil des vers blancs : une fois que tous les champs comportant un autel sont plantés, un jour du singe, un homme ou une femme va chercher dans le champ du *xm phi* des vers blancs. Ils sont emballés puis attachés au bout d'un pieu qui aura été fabriqué sur le chemin du village. Ce pieu est planté à l'extérieur du village, juste avant les portes.

9. L'offrande à l'autel des propriétaires du riz : chaque exploitation, un de ses « bons jours », doit offrir une poule et un coq dans son champ, à l'autel. À cette occasion, des plumes sont disposées autour du *xm phi* de manière à former un espace, une « porte », qui peut être considérée comme fermée (lorsque les plumes sont courbées vers l'intérieur), ou ouverte (lorsque les plumes sont tournées vers l'extérieur).

10. Le recueil des sauterelles : un jour du singe, lorsque le riz est presque mûr, des sauterelles provenant de la parcelle où le *xm phi* se trouve, sont attrapées et traitées comme les vers blancs : emballées, elles sont accrochées à un poteau près de la porte du village.

14. La récolte : ce rite est associé, non pas le jour précédent mais en même temps, à une offrande aux ancêtres. Ce n'est pas le *dzoema*, mais un homme dont c'est le « bon jour », qui est choisi par les anciens pour récolter le premier sa parcelle, autour de son *xm phi*. Pendant la nuit, il va dans son champ et coupe six épis autour de l'autel. Il les ramène emballés à part, avec un peu de riz qu'il vient de récolter. Au lever du jour, une offrande aux ancêtres un peu différente est menée, et le nouveau riz est mis dans l'autel des ancêtres. À partir du lendemain, chaque famille pourra officier cette cérémonie de la même manière, un de ses « bons jours ».

15. Le rappel des esprits du riz et des champs au village : une fois que tout le riz de la parcelle du *xm phi* a été récolté et battu, et avant le nouvel an principal, chaque famille, un de ses « bons jours », doit rappeler les esprits de la manière suivante. Il prépare la hutte des esprits, extérieure à la maison, grâce à du matériel rituel stocké dans l'autel des ancêtres. Ensuite, il se rend au champ du *xm phi* avec trois sacs d'ingrédients rituels. Sur le chemin, il laisse un des sacs à l'endroit, près des portes, où se trouvent les pieux des vers et des sauterelles. Un autre sac est ouvert devant le *xm phi*. Le troisième est attaché avec les trois épis qui ont été laissés exprès autour du *xm phi*, puis retourné au village dans la hutte des esprits.

2. Le retour des esprits du riz et du champ dans l'autel des ancêtres : cette cérémonie est menée après le nouvel an, par chaque famille lors d'un de ses « bons jours ». Elle a pour but de rapatrier les éléments nécessaires aux esprits, ainsi que le riz qui sera utilisé lors de la cérémonie de première plantation, de la hutte des esprits, extérieure à la maison, dans l'autel des ancêtres.

Encadré 6 : Les rituels liés à la riziculture dans l'ethnie akha. D'après P. LEWIS, 1969, C.A. KAMMERER, 1983, 1896.

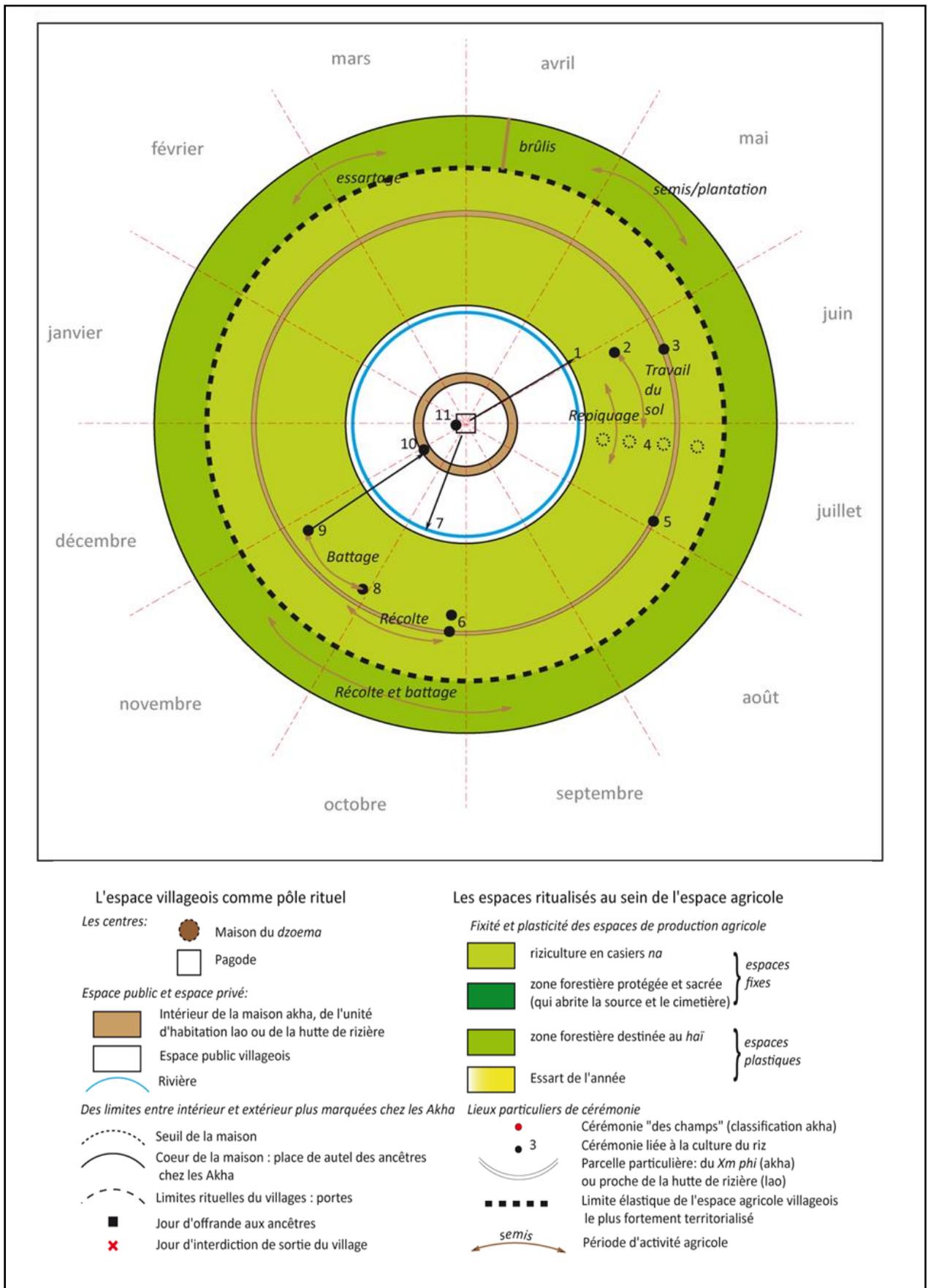


Figure 8 : calendrier rizicole et rituel spatialisé Lao-thaï. D'après SCHILLER et al., 2006. Légende et échelle communes aux deux calendriers spatialisés.

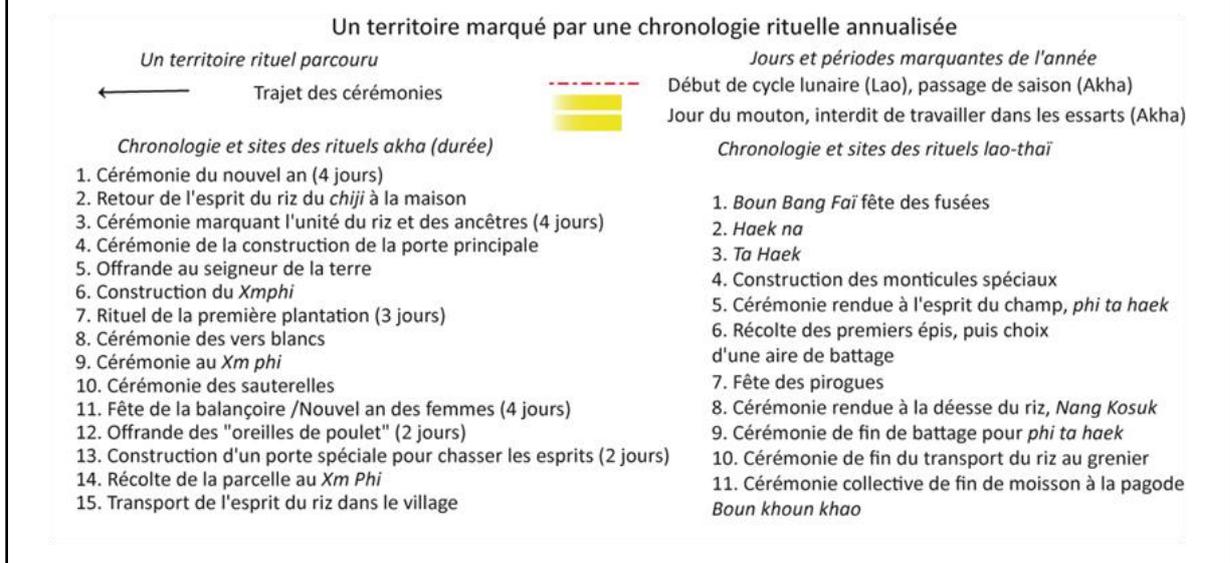
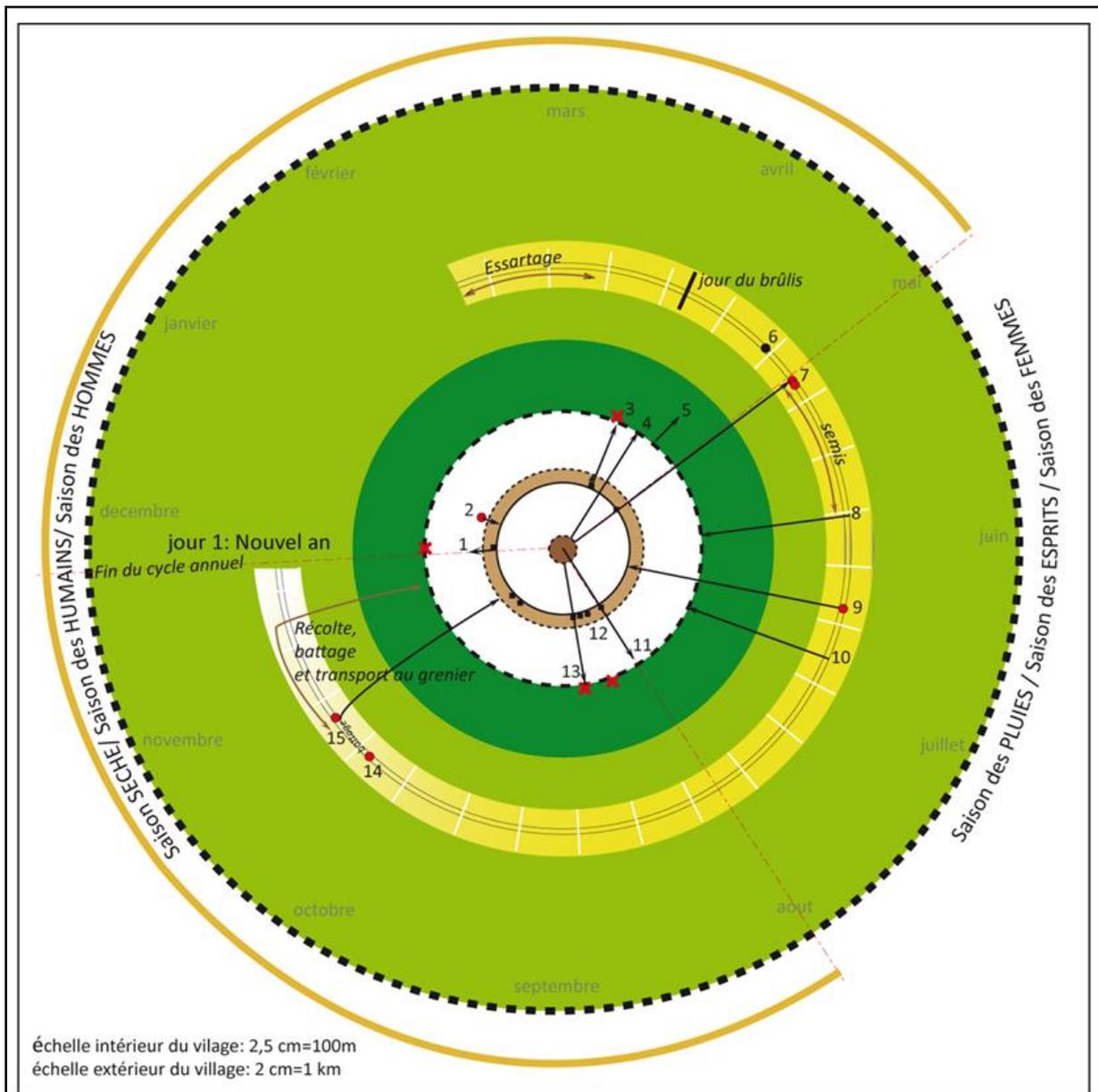


Figure 9 : calendrier rizicole et rituel spatialisé akha. D'après C.A. KAMMERER, 1983 ; P. LEWIS, 1969 ; et observations de terrain.

3. Pratiques et perceptions culturelles de l'environnement « naturel » : plasticité vs fixité

L'utilisation des milieux naturels s'opère en fonction de ce que les hommes y voient. Sans cautionner le possibilisme cher à VIDAL DE LA BLACHE, qui dit que le « milieu propose et l'homme dispose », force est de constater que les différentes façons de considérer le milieu naturel peuvent expliquer les différences d'utilisation que les Lao-thaï et les Akha font de leur environnement. Là encore, il est difficile de dire, et ce n'est pas le but ici, si ce sont les croyances qui façonnent le milieu ou le milieu qui façonne les représentations. La position d'A. BERQUE (1995) à propos de la *trajection paysagère* peut être séduisante : la relation de l'homme à l'espace se fait dans un mouvement perpétuel entre ces deux pôles : le milieu, et les représentations en lien avec la culture. Aussi, en parlant du territoire, espace utilisé mais aussi reconnu, porteur d'identité et approprié, il est important de voir la place que prennent les différents éléments du milieu naturel dans les représentations et les pratiques culturelles de chaque groupe, et de savoir comment et à quel degré ils sont territorialisés par les populations.

Ici encore, le tableau proposé est assez schématique, et peut survaloriser les différences interethniques. Il faut garder à l'esprit que les relations des populations avec leur environnement n'est pas simplement culturel – la culture est un facteur explicatif parmi d'autres - et que les situations doivent être spatialement et historiquement mises en contexte. En effet, au sein de la même ethnie, ou dans une même région, un village a pu élaborer des règles différentes de l'utilisation et de la pratique de l'environnement, en fonction d'une histoire particulière. Cette remarque est judicieusement explicitée par Y. HAYASHI (2002 : 349), qui rajoute cependant que malgré ces nuances locales, une distinction claire peut être faite entre les populations de plaine et celles des montagnes.

Autour de l'espace habité, se situe donc un territoire villageois qui est largement utilisé et pratiqué par ses occupants. C'est un espace de production, dont l'utilisation est plus ou moins visible dans le paysage, en particulier parce qu'il dénote une intensivité d'occupation différente d'un groupe à l'autre. **En effet, l'agriculture pratiquée par la majorité des Lao-thaï, la riziculture en casiers inondés ou irrigués, marque le paysage de manière durable, et s'oppose à l'agriculture sur brûlis, tant spatialement que temporellement. En effet, les parcelles d'essart font partie intégrante d'un espace forestier qui présente une mosaïque de visages et de paysages qui changent d'une année culturelle sur l'autre. Les alentours des villages Akha présentent donc une certaine homogénéité, dans le fait qu'ils sont uniquement composés de cette mosaïque**

changeante. En revanche, le territoire alentour d'un village Lao-thaï va présenter une nette dichotomie entre les rizières irriguées qui l'entourent et la forêt plus ou moins dévolue à l'agriculture sur brûlis. Ces caractéristiques des structures paysagères, la dualité pour les Lao, la plasticité pour les Akha⁵², semblent se retrouver en particulier dans les systèmes de croyance en lien avec l'espace. Les Thaï-lao semblent avoir une vision bien plus hiérarchisée de leur environnement, hiérarchie fondée sur le travail humain : les espaces et les milieux les plus travaillés, comme les rizières en casiers, les jardins, font véritablement partie de leur territoire. Ils sont aussi les plus fréquentés. À contrario, la forêt et la montagne sont des espaces plus lointains. Cette hiérarchie, qui détermine aussi des degrés de territorialisation, est également valable dans le système de croyances : les espaces les plus travaillés sont aussi ceux qui demandent le plus de rituels, ils comportent plusieurs niveaux de divinités (par exemple, l'esprit de la rizière est « chapeauté » par celui du village, le plus important). En revanche, la hiérarchie des divinités cesse dans les espaces forestiers et montagnards : les génies attachés à ces lieux n'ont pas de lien vertical avec *le phi ban*, ils sont plutôt traités en égaux. Entre l'espace protégé par le *phi ban* et ceux appartenant aux esprits de la forêt et de la montagne, se trouve donc une limite fondamentale et difficilement franchissable⁵³ : celle qui distingue le sauvage du domestique. À contrario, les limites du sauvage et du domestique sont plus fluctuantes chez les Akha : outre la limite, fixe dans l'espace mais pas dans le temps, qui se situe entre l'espace habité et le reste du territoire, l'espace de production n'est pas distingué du reste de la forêt. Les ancêtres protègent les espaces travaillés momentanément par l'homme, mais veillent aussi sur le bon déroulement des activités qui touchent au reste du territoire : la chasse, la cueillette, la coupe de bois... Ainsi, le territoire akha n'a pas de réelle limite externe : il dépend de ce que les hommes font de leur milieu, en accord avec les ancêtres et les autres esprits. Toute frontière est déplaçable et/ou poreuse. De ce fait, la partie du territoire que j'ai dénommée espace de production n'est pas un simple fruit du travail de l'homme dans l'esprit akha, comme il peut l'être dans l'esprit Lao-thaï. **L'espace forestier et montagnard est un passé et un devenir par l'intermédiaire des ancêtres, avec des gradients de territorialisation très faibles entre les espaces. Pour les Lao-thaï, il semblerait que la territorialisation ne prenne pas cette forme : elle est très forte sur l'espace régulièrement et durablement travaillé, mais bien moindre, voire inexistante dès que l'on les quitte pour entrer les milieux forestiers et montagnards.**

⁵² Ces paysages et leurs dynamiques sont détaillés dans le Chapitre 4.

⁵³ Le rituel particulier d'ouverture des champs de haï dans la culture Lao-thaï est très significatif à ce propos : voir paragraphes précédents sur les rituels liés à la culture du riz p. 97.

Dans les deux groupes, la forêt est le milieu originel dans lequel s'établissent les villages. Cette forêt n'est pas vide, et les hommes doivent en quelque sorte établir des contrats avec ses habitants, en particulier les esprits, avant de pouvoir vivre en paix. Là encore, en regardant en détail les rituels de construction des villages, mais aussi ceux qui médiatisent l'utilisation du reste du territoire humanisé, il est possible d'établir et d'approcher des conceptions de l'environnement et de la nature différentes dans le groupe Lao-thaï et le groupe akha.

Pour établir un village, les Lao procèdent à une sorte de domestication de l'espace forestier. Du fait du mélange et de la pratique de deux religions par les Lao, celle des *phi* et le bouddhisme, les conceptions de la forêt qui s'en dégagent peuvent parfois être contradictoires. Mais l'objectif est souvent le même : la maîtrise de l'environnement afin d'assurer la sécurité de la communauté. Ainsi, avant d'officialiser une nouvelle communauté, ce sont les processus religieux de domestication symbolique qui sont prépondérants. L'installation commence par la construction de l'autel du *phi ban*, puis de la pagode, qui s'appelle dans un premier temps « pagode de la forêt », *vat pa* (G. CONDOMINAS, 1980). D'ailleurs, le prestige que procure le financement d'une telle pagode, même s'il peut être moins important en numéraire, est souvent bien plus grand qu'un autre type d'offrande (*Ibid.*, 1968 : 18). Ainsi, le processus de « civilisation » d'un espace auparavant « sauvage » semble particulièrement valorisé. Lors de la mise en place du village, la forêt alentour est territorialisée d'une manière particulière. L'espace habité, ainsi que les futures rizières, impliquent un défrichement. Les arbres de la forêt sont alors coupés, mais avant d'être brûlés pour aménager les premiers champs, les maisons sont construites avec des troncs choisis, et un espace forestier, autour de l'autel du *phi ban*, est laissé à son état naturel (Y. HAYASHI 2002 : 354). Une autre zone forestière intacte est dévolue au cimetière. En fait, J. FOPPES et S. KETPHANH (2000) notent que presque chaque village lao comporte traditionnellement une forêt sacrée ou dédiée aux esprits, et une formation forestière préservée, qui peut alors rester primaire. Cependant, leur taille est très réduite, au plus un à deux hectares, quand elles n'ont pas complètement disparu sous la pression foncière. L'établissement de ces deux espaces fait dire à Y. HAYASHI que les forêts sont, dans les pratiques communes des Lao-thaï, souvent vues comme des entités communautaires et religieuses plus que comme des ressources potentielles (*Ibid.* 349). Parfois, ces formations ne comportent aucun arbre, mais elles sont quand même dénommées « forêt », et sont des communs, consacrés par un sacrifice animal. Souvent, la forêt-cimetière est partagée entre plusieurs villages proches, tandis que la forêt qui abrite l'autel du *phi ban* est propre à chaque communauté villageoise. En effet, ce dernier protège toutes les activités productives de la communauté, et en retour, elle lui rend hommage tous les ans. Même s'il est le

protecteur vénéré du village, le *phi ban* est placé à l'extérieur, en tant qu'intermédiaire avec un monde considéré comme incontrôlable. En effet, les esprits de la montagne, *phi pu*, de la forêt, *phi pa*, de la rivière, sont considérés comme difficilement maîtrisables. De plus, les espaces forestiers et montagnards sont aussi les habitats d'esprits mauvais, cannibales, d'âmes errantes (G. SCHLEMMER 2000 : 3), tout un ensemble effrayant et dangereux. Par exemple, les pierres situées dans des endroits dangereux, comme dans des cols, des carrefours, au passage des gués ou au sommet des montagnes sont réputés pour héberger des êtres très puissants⁵⁴(H. DEYDIER 1954 : 130). Les Lao, ne connaissant pas la manière dont il faut parler à ces entités, afin d'obtenir l'autorisation de s'installer, demandent l'assistance d'un autre esprit familier qui servira d'intermédiaire, et deviendra le *phi ban*, l'esprit tutélaire du village. Parfois, le *phi ban* peut être un des esprits sauvages rencontré dans ce lieu, qui a été domestiqué⁵⁵, par le biais de la construction d'un autel et de la mise en place d'une forêt inviolable qui lui sera propre. Dans tous les cas, cet espace particulier qu'est la forêt du *phi ban*, et plus précisément le lieu où est placé son autel, représente une frontière, ou plutôt une marche ou zone tampon, entre le monde des humains et celui des esprits. Cette configuration fait dire à Y. HAYASHI (2002 : 352) que plutôt qu'une relation d'opposition entre forêt et monde civilisé des humains, c'est une relation dialectique entre ces deux espaces qui a cours dans les schèmes mentaux des Lao-thaï. Pour lui, la forêt fait partie du cycle de la vie : elle constitue une réserve, agricole ou pour un futur espace habité ; elle sert aux vivants et aux morts, et sa domestication est toujours considérée comme un processus incomplet. Ainsi, l'espace humanisé du village et des champs est tout à fait connecté à l'espace de la forêt par l'intermédiaire des cycles de la vie, du temps et de l'espace : ce ne sont pas deux mondes séparés (*Ibid.*). Pourtant, plusieurs éléments attestent plutôt d'une véritable opposition du sauvage et du domestique dans les conceptions et les pratiques Lao-thaï actuelles. Par exemple, l'autel de l'esprit du village, en matériaux dégradables, à l'extérieur de l'espace habité, s'oppose à la pagode, grande et solide, qui se trouve dans l'espace habité. D'autre part, les forêts consacrées dont parle Y. HAYASHI ont vu leur surface considérablement diminuer, voire ont disparu. En fait, l'auteur voit, dans de nombreux villages du Laos, que le culte du *phi ban* a décliné. Son autel n'est parfois plus utilisé, mais une autre configuration spatiale a vu le jour : le poteau protecteur du village ou *lak ban*. Placé au centre du village, cette implantation est plus liée à la conception bouddhiste de la diffusion du pouvoir protecteur : du centre vers les marges. Le bouddhisme

⁵⁴ Cependant, l'auteur note que ces croyances sont aussi partagées par les « Khas et les Annamites », c'est-à-dire les populations austro-asiatiques du nord et du sud du Laos.

⁵⁵ Le *phi ban* peut être l'esprit de différents personnages : le premier défricheur/fondateur du village, un personnage marquant dans l'histoire du village, un roi, un haut fonctionnaire ou un esprit céleste (G. CONDOMINAS 1968 : 182).

a aussi pu faire changer la conception de la forêt au fil de temps : les morts ont petit à petit été intégrés au village, pour ne laisser que les victimes de malemort être enterrées dans la forêt cimetièrre. Par là même, cette forêt a vu ses côtés négatifs et les craintes qu'elles suscitent être exacerbés. **De ce fait, l'espace forestier n'est plus véritablement territorialisé par les Lao, il fait partie du sauvage. Même si la forêt est fréquentée, elle n'est plus considérée que comme une ressource, ou un endroit maléfique.** Ceci peut alors expliquer que des pratiques destructrices soient plus présentes dans ce groupe, comme l'exemple de l'arbre à noix de malva (voir 2.2 de ce chapitre) peut le montrer.

Si la « grande » forêt, par opposition aux forêts rituellement protégées, n'est donc pas réellement intégrée au territoire idéal des villages Lao-thaï, l'élément hydrographique en fait pleinement partie. En effet, de nombreuses divinités sont liées à l'eau chez les lao : des génies dits ophidiens, qui vivent dans les rivières et les étangs, les *naga*, mais aussi une divinité féminine à laquelle il faut se référer pour construire une maison (Encadré 3). Les *nagas* sont très puissants : ils vivent dans le monde souterrain, mais peuvent passer d'un niveau cosmologique à l'autre : vers la terre ou le ciel, et sont souvent associés au souverains. Ces divinités ophidiennes représentent alors l'articulation entre les mondes (B. FORMOSO 2002 : 131-132). De ce fait, la rivière est souvent le lieu de nombreux rituels : par exemple, lors du premier soir de sortie du carême bouddhique, les habitants du village se dirigent vers la rivière et font partir de petits radeaux illuminés remplis de fleurs et d'offrandes. Les jours suivant cette fête, les *nagas* et les génies territoriaux sont priés d'assister à la course de pirogues. Selon R. POTTIER (1984), ces réjouissances sollicitent les génies afin « qu'ils amènent la décrue des eaux. » En fait, comme dans de nombreuses religions, la rivière représente une sorte de passage entre le monde des morts et des vivants. D'ailleurs, dans la cosmologie thaï, la limite entre le ciel et la terre, l'horizon, est une rivière. Ces divinités sont également responsables des précipitations et par là même, des récoltes : la fête des fusées, *boun bang fai*, en appelle à eux pour féconder la terre qui portera le riz, grâce à la pluie qu'ils commandent. Dans les cartes mentales, le réseau hydrographique est d'ailleurs un des éléments les plus présents dans les cartes Lao-thaï : sur 28 cartes, 24 comportent des rivières. Parmi ces représentations, le réseau est souvent détaillé : sept cartes montrent trois affluents ou plus, et une nomme les rivières.

Dans la culture Akha, il n'existe pas de personnification du lieu comme pour les Lao, où le *phi ban* est associé à une localisation précise. Ainsi, lors de la construction d'un nouveau village, comme pour les Lao, même si la permission d'occuper l'espace est demandée aux esprits habitant le lieu, ils ne seront ni domestiqués, ni remplacés par un génie tutélaire. Ce rituel d'autorisation, opéré par le *dzoema* et les anciens, consiste à dire aux

esprits : « nous savons que vous étiez là avant nous, mais nous voulons faire notre village ici alors s'il vous plaît, partez. » Immédiatement après, les portes sont construites pour empêcher les esprits de revenir, puis consacrées par deux poulets et une bouteille d'alcool. Il est alors dit à la porte de remplir sa fonction de protection, envers toutes les sortes d'esprits : de la forêt, de la terre, des champs. Ensuite, à l'extérieur du village, dans sa proximité immédiate au point le plus haut, est construit l'autel dédié aux seigneurs propriétaires de la terre. Cet autel ressemble à l'autel du *phi ban*, il est placé de la même manière par rapport au village, dans un espace forestier. Cependant, ces divinités n'ont pas l'importance du *phi ban* dans la vie de chacun des Akha, comme ce dernier peut en avoir pour chacun des Lao⁵⁶, et cet esprit n'a pas une position hiérarchique prééminente dans un système organisé de divinités. En fait, les Akha médiatisent leur rapport à l'environnement par le culte aux ancêtres. Ces ancêtres peuvent sanctionner leurs descendants s'ils ne gèrent pas leur environnement tel qu'il a été codifié dans *l'Akhazang*. Ce sont aussi eux qui protègent l'esprit du riz. Ainsi, la forêt n'est « empruntée » aux esprits que de manière temporaire, et avec les intermédiaires puissants que sont les ancêtres et l'esprit du riz. Tout le reste de la relation des Akha avec leur environnement, forestier notamment, est réitéré par les cérémonies qui construisent et reconstruisent, plusieurs fois au cours de l'année, la limite entre le monde des humains et celui des esprits, extérieurs à l'espace habité. Le monde de la forêt est craint, mais il est aussi perpétuellement « humanisé », par le biais de ces rituels. D'ailleurs, de nombreux rituels se déroulent dans la forêt, en général proche du village (voir Figure 9), et certains éléments forestiers abritent des esprits particuliers. À Nammât Maiï, certains arbres sont individualisés : les banyans du nord du village ne peuvent pas être coupés car ils portent des essaims d'abeilles, ce qui prouve la présence d'un esprit : la peur de mourir, si quelqu'un les abat, est tenace dans l'esprit des villageois, et ces arbres sont considérés comme des personnes. Des cultes se déroulent au pied d'autres arbres, régulièrement ou de manière occasionnelle. Ainsi deux arbres servent à des rituels de chasse : lors d'une belle prise, un bout de l'oreille de l'animal est enroulé dans une des feuilles de l'arbre, et cette feuille est encochée dans son écorce. Si ce rituel n'est pas effectué, l'esprit contenu dans cet arbre empêchera le chasseur d'effectuer une nouvelle prise de l'animal en question. Si cet arbre est coupé, le fautif devra payer une grosse amende

⁵⁶ Le culte du dieu du sol, auquel G. CONDOMINAS associe le *phi ban*, est une pratique répandue en Asie du Sud-est. À ce propos, G. Condominas (1968 :182) cite une hypothèse de P. Mus (*L'Inde vue de l'Est : cultes indiens et indigènes au Champa*, Hanoï, imprimerie d'Extrême Orient, 1943, p.8) : « son culte et la relation exacte avec la collectivité qui lui rend ce culte, caractériseraient mieux peut-être que toute autre considération la forme de religion que je crois avoir été commune à un certain moment aux diverses parties de l'Asie des Moussons. » Pour ce qui est de ce rituel dédié au seigneur de la terre (ou de la région) chez les Akha, P. Lewis pense qu'il est un emprunt de ce groupe ethnique à ses voisins des plaines. Emprunt ou reste d'un fonds commun, ce rituel reste à part dans le cérémoniel Akha, et ne rentre pas vraiment dans la logique de leur conceptions liée à la terre.

et sacrifier un cochon pour que l'esprit garantissant de bonnes chasses revienne. Un autre arbre, sur le chemin des greniers nord, est aussi l'objet d'un rituel annuel. Avant de planter le riz, un cochon est tué en présence de tout le village, destiné à l'esprit qui habite ce ligneux. L'action de couper les arbres est fréquemment évoquée, mais avec grand discernement quant aux zones et aux plantes choisies. La classification des végétaux s'opère principalement par cette possibilité ou non de coupe, et les lois la régissant relèvent pour beaucoup d'une dimension sacrée : ce sont en fait les ancêtres qui permettent ou non l'exploitation de ces ressources. La peur de mettre en colère ces derniers, ou un esprit habitant un arbre, est très présente dans le discours des villageois, car une entorse aux règles signifie une mort certaine pour celui qui l'a fait, ou du moins de grands malheurs. Parmi les éléments naturels les plus représentés dans l'enquête photographique que j'ai menée en 2003 (M. BLACHE 2005 : 95), la végétation arrive en premier lieu, signe de l'importance de la forêt dans les représentations territoriales des Akha. Parmi les images où la forêt est clairement identifiée comme telle, ce sont les remarques sur sa sacralité qui ont été les plus fréquentes. Dans les cartes mentales, 7 cartes sur 16 identifient des éléments forestiers précis, comme des zones de bois de feu, mais une seule fois la forêt comme une entité globale. Détaillée, montrée pour sa dimension sacrée ou utilitaire, il est possible de dire que la forêt est un milieu réellement territorialisé par les Akha. Outre sa fonction rituelle, la fonction de production de cet espace est cependant notifiée, en particulier pour la chasse. Cette activité est tellement importante qu'une des saisons du calendrier est clairement identifiée comme telle, et que la préparation de la chasse est aussi l'objet de rituels concernant tout le village. À cette occasion, les hommes doivent se rendre dans la forêt pour chasser, et ainsi prévenir les esprits de la forêt que les humains parcourront alors régulièrement leur territoire.

En revanche, l'élément naturel qu'est l'eau n'a pas réellement été mis en avant dans le corpus photographique : sur 189 prises, seules 9 montrent les rivières entourant le village, et une la source rituelle. Dans les cartes mentales, moins de la moitié dessinent les rivières, et parmi elles, deux représentent la source rituelle du village. Dans trois autres cartes dessinées par les akha, les rivières ne sont pas dessinées, mais le chemin qui y mène est clairement signifié.

Au final, les résultats des cartes mentales qui ont été passées dans les villages akha et Lao-thaï révèlent bien les différences que les deux groupes entretiennent vis-à-vis des éléments naturels. Chez les Akha, la forêt est signifiée dans 47% des cartes, contre 28% du corpus de cartes lü. Dans le premier groupe, différentes formations végétales sont

distinguées, pour leur utilisation. Ceci peut montrer la connaissance fine du milieu forestier que les Akha entretiennent, alors que les Lü mentionnent la forêt plutôt comme une entité globale, qui parfois n'est qu'un élément de décor. Des arbres isolés sont également présents dans les deux corpus, dans 39% des dessins lü, mais seulement dans 12.5% des cartes akha. Cependant, dans les deux cas, ces arbres appartiennent à l'espace habité, et non à la forêt. Ceci pourrait alors confirmer l'importance des éléments naturels domestiqués, plantés dans le cas des arbres du village, pour les Lao-thaï. Le dernier élément naturel à propos duquel se révèle une différence fondamentale est l'eau : présente dans 85% des cartes lü, elle n'est mentionnée que dans 50% des cartes akha. Là encore, en miroir de ce que représente la forêt pour les Akha, les éléments hydrographiques sont plus souvent détaillés et hiérarchisés dans les cartes Lao-thaï.

2. Relations sociales et système de production

Outre les marques religieuses, les espaces et les activités de production du village dénotent des types de relations sociales culturellement marquées. D'un point de vue géographique et territorial, toutes ces relations sociales ne sont pas fondamentales dans notre étude. Ainsi, ce sera surtout les modalités d'appropriation foncière des espaces productifs qui sont ici détaillés.

1. Les différents modes d'appropriation foncière

Ce n'est que récemment que le gouvernement du Laos a modernisé et fixé les modalités de l'appropriation foncière, dans la loi sur la terre (1997 puis 2003) et la loi forestière de 1996. L'application de ces lois pose de nombreuses difficultés sur le terrain (O. EVRARD, 2001, O. DUCOURTIEUX et J-C. CASTELLA, 2006), et souvent, c'est la loi coutumière qui reprend le dessus. Dans les villages visités, tous n'avaient pas encore bénéficié du programme d'allocation des terres⁵⁷, j'ai ainsi pu constater que la répartition traditionnelle des terres avait encore cours. Que ce soit en montagne ou en plaine, le contexte de cette attribution est un espace peu densément peuplé, où la terre est relativement abondante. Aussi, les récentes dynamiques spatiales qui concourent à la densification des plaines et à l'arrêt de l'agriculture sur brûlis en montagne, détaillées dans le chapitre suivant,

⁵⁷ Ses modalités seront définies plus tard.

sont les principales causes des problèmes rencontrés lors de l'application de la loi foncière. Cependant, la remarque O. EVRARD (2001 : 263) reste encore valable sur une grande partie du territoire montagnard :

« 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 de problème, d'autre part parce que les éventuels conflits sont tous réglés à l'échelon local. »

Cet auteur parle de la province de Louang Namtha, et a traité particulièrement les structures foncières des Khmou, groupe austro-asiatique. Il note que cette situation foncière relativement fluide, ne se trouve pas forcément dans les zones de vallées et de plaines, plus densément peuplées. Cependant, tant chez les montagnards que les Lao-thaï, c'est la communauté villageoise qui traite les questions foncières. Cette caractéristique est d'ailleurs reprise par la loi de 2003.

Chez les Lao, la terre appartient à l'État, mais celui qui la défriche en premier est son usufruitier. Cet usufruit est transmissible, par cession ou héritage. Toutefois, ce droit n'est pas définitif : il correspond à la durée de la mise en valeur (G. CONDOMINAS, 1959 :77). Pour les rizières de type *na*, qui sont exploitées en permanence, l'usufruit devient alors quasiment un droit de propriété. Aussi, les rizières peuvent être louées, par exemple. G. CONDOMINAS note que la possession de rizière est très générale au sein de la population lao de la région de Vientiane, elle est la base de la richesse : « on peut dire qu'en gros c'est la non-possession de rizières qui est le signe de la pauvreté » (*Ibid.*). Pourtant, une variation de la taille des espaces cultivés existe dans le temps, en fonction de la force de travail disponible dans la famille. En fait, comme la dimension d'une unité d'habitation varie de génération en génération, les familles n'ont pas toujours besoin de la même surface *na*. Du coup, au sein d'un même village, il existe une possible redistribution des terres. C'est de cette redistribution que s'occupe la communauté villageoise telle que C. TAILLARD la décrit (1977 : 84). Cette redistribution a besoin d'être souple. Lorsque la disponibilité en terres ne pose pas de problème, ce qui a longtemps été le cas au Laos, la régulation se fait facilement. Dans les autres cas, le rôle de la communauté est plus important, mais il n'est parfois pas suffisant et des conflits émergent au sein même, ou entre villages voisins. Ceci est particulièrement le cas dans les zones où les plaines et vallées offrent des possibilités d'aménagement limitées. Ainsi, des lois générales et nationales régissent aujourd'hui l'accès à la terre, modulées localement par l'établissement d'un plan d'allocation des terres qu'établit chaque village avec les autorités du district. Cependant, tout l'espace rizicole n'est pas concerné par les régulations villageoises : les rizières aménagées avant 1986, date de la nouvelle politique économique du régime, sont propriété commune du village, mais celles construites après cette date sont appropriées de manière privée (G. SCHLEMMER, 2000 : 6).

Ainsi, les règles foncières concernant les rizières de type *na* sont assez claires, de par leur ancienneté, et ce même si elles n'ont jamais été réellement formalisées jusque récemment. Pour les essarts de pente, le droit d'appropriation prend des formes moins fixes, signe d'une territorialisation plus faible de ces espaces dans le groupe Lao-thaï. G. SCHLEMMER analyse ce problème de la sorte : comme c'est « le travail qui crée la propriété sur un espace naturel, [...] quand la mise en valeur d'un espace cesse et qu'il n'y a pas de perspective de mise en valeur ultérieure, la propriété d'usage sur cet espace prend fin ». Même s'il note que G. CONDOMINAS (1959) parle d'un droit sur les terres d'essartage qui cesse après trois ans, il n'est pas indiqué dans son texte une durée de friche considérée comme une limite à la propriété d'une parcelle d'essart. Cependant, L. MOGENET (1972 : 169) rappelle que dans un code de 1924 reprenant le droit foncier coutumier, la propriété du *hai* se prescrit au bout d'un an. **En fait, ces incertitudes et le manque de données sur ces droits coutumiers concernant le *hai* des Lao-thaï, peuvent confirmer le fait que cette pratique ne rentre pas réellement dans la conception de l'agriculture qu'ils ont.** Aussi, ceci indique que la rotation et le recrû forestier ne sont pas réellement intégrés dans la conception du *hai*, ce qui explique les courtes durée de jachère constatées parmi ce groupe, et son utilisation ponctuelle. **Il serait possible de dire que les espaces de *hai*, même s'ils constituent une réelle mise en valeur du milieu et sont de ce fait un territoire pratiqué, n'appartiennent pas au territoire idéal de cette population.**

Dans le groupe akha, il n'y a pas non plus de réelle appropriation de la terre, au sens moderne du terme. Chaque année, chaque famille décide de défricher la surface dont elle a besoin pour vivre, en fonction de sa force de travail. Cette surface, une ou plusieurs parcelles, se situe dans un périmètre délimité par les coutumes, ces dernières étant garanties par le conseil des anciens. **Les règles qui régissent ces localisations sont d'ordre écologique et religieux. Il n'y a donc pas à proprement parler de propriété individuelle, mais un contrat moral établi entre chaque exploitation, la communauté villageoise et le monde de l'au-delà.** Ceux qui ne respecteraient pas les règles communes se mettraient en danger, la protection des ancêtres ne garantissant pas alors les cultures. Ces préceptes ont été constatés dans le village de Ban Nammatt Maï. Là bas, l'agriculture sur brûlis se pratique sur des soles dispersées, ou sur une unique sole. Par exemple, un seul site de culture a été choisi en 2007, mais trois soles formaient l'espace rizicole en 2005. La localisation de ces soles est choisie par le conseil des anciens, avec la participation du *dzoema*, avant l'abattage des arbres. Ce choix, par le conseil des anciens et par l'homme qui détient les pouvoirs rituels, montre l'importance du lien entre la communauté villageoise d'aujourd'hui et le passé, pour assurer son futur (J. STURGEON, 2005). En effet, ceux qui régissent le terroir sont ceux qui

connaissent le mieux les coutumes mais aussi l'espace potentiellement cultivable du village, et qui sont les futurs ancêtres. Cependant, au-delà de ces règles communes, c'est véritablement l'exploitation familiale qui est l'unité de travail et de consommation de base : elle bénéficie d'une certaine liberté dans ses choix. En fait, chaque maison s'attribue une parcelle dans une des soles, et s'occupera individuellement de ce lopin de terre. Certaines activités nécessitent un travail important sur une courte période : à ce moment là, tout le village pourra aider, mais la majeure partie des tâches s'effectue avec la simple force de travail de l'exploitation. Après la mise en culture, la parcelle n'appartiendra plus à la famille, elle retournera à la forêt. À la fin du cycle de rotation, une autre famille pourra exploiter cette même parcelle, si elle respecte la durée de friche nécessaire à l'exploitation qu'elle veut en faire. De ce fait, il n'existe pas de propriété individuelle ni d'héritage de la terre dans le groupe akha.

Le plan d'allocation des terres permet de maintenir ces attributions traditionnelles, dans une certaine mesure. Une dotation globale est attribuée au village, qui peut se le partager à sa guise. Dans le village de Nammat Maï, comme d'autres auteurs le remarquent dans différentes parties du Laos, la partie forestière destinée à l'essartage n'est cependant pas suffisante pour assurer une durabilité de cette pratique (carte 6). En effet, afin d'assurer l'alimentation en riz, une surface minimale est nécessaire à chaque famille : si la surface de rotation diminue, c'est le temps de jachère qui diminuera. Aujourd'hui, le temps de jachère est de 7 à 8 ans à Ban Nammat Maï. Mais si la démographie villageoise augmente, sans que la surface d'essart puisse être agrandie, le village devra soit faire partir des habitants, soit réduire la durée de la jachère, soit cultiver plusieurs années de suite la même parcelle. Cependant, ces deux dernières solutions, la réduction de la jachère et la mise en culture sur plusieurs années, peuvent mettre en péril les rendements⁵⁸. Lorsqu'il était encore en montagne en 2005, le village a donc mis en place un périmètre de cultures en casiers, non

⁵⁸ Les rendements du *hai* dépendent d'une multitude de facteurs qui interagissent (KOUSONSAVATH T., LEMAITRE E. 1997 : 35) : comme pour le *na*, les aléas climatiques, la place des parcelles dans l'écosystème forestier et la qualité des sols sont importants, mais cette technique connaît en plus des contraintes spécifiques. Elles sont la capacité à assurer le temps de désherbage, capacité qui dépendra du temps de travail disponible dans la famille (en fonction du nombre d'actifs mais aussi de l'importance d'autres cultures concurrentielles dans le calendrier agricole) ; et la durée de la friche. Cette dernière conditionnera l'importance du désherbage. Si les parcelles sont cultivées plusieurs années de suite dans des cycles courts ou très courts, il est courant de voir apparaître des plaques d'*Imperata cylindrica*, zones qui sont « incultivables sans modification des techniques culturales ». Ainsi, « le temps nécessaire au désherbage est deux fois plus élevé après une friche de 3-4 ans, qu'après une friche de 15-20 ans. » (*Ibid.* p. 34). Ces durées sont également préconisées par M. DUFUMIER (1996 : 199), qui indique qu'il est possible de maîtriser les adventices sur une parcelle, pendant deux années de culture consécutives, à la condition que le recrû forestier ait pu se faire pendant quinze ans avant de la défricher. Dans ce cas, la surface nécessaire à l'alimentation d'une famille de six personnes comprenant trois actifs est de 1hectare défriché par an (la main d'œuvre nécessaire au désherbage est ici le facteur limitant), ce qui, ramené au cycle de rotation et aux conditions de culture du milieu, donne une surface totale minimale de 17 hectares par famille pour que le système soit reproductible.

exclusivement rizicoles, pour voir si dans le futur, ceci permettrait de maintenir une production alimentaire satisfaisante et durable. Cependant, tous les ménages ne se sont pas appropriés de telles parcelles : seuls ceux disposant d'une main d'œuvre suffisante ont tenté l'expérience.

2. L'appropriation des espaces « naturels » et de leurs ressources

L'appropriation des terres, permanentes en plaine, les *na*, et celle des essarts dans le groupe akha, est une pratique coutumière établie dans chacune des populations, en particulier car elles concernent la principale production, le riz. **En ce qui concerne les espaces forestiers, les lois coutumières semblent révéler des considérations territoriales bien différentes d'un groupe à l'autre. Ainsi, il est possible de dire que ces espaces sont bien plus territorialisés par les Akha que par les Lao-thaï.**

« Dans les vallées, les forêts ont longtemps été perçues comme dense et infinies, et l'accès à la forêt était considéré comme libre, pour tous. » (J. FOPPES et S. KETPHANH, 2000). Cette remarque, à propos de l'utilisation des ressources forestières, est valable lorsque l'on considère la manière de pratiquer le *hai* par les populations Lao-thaï. G. SCHLEMMER (2000 : 7) note en effet que la « règle générale veut que personne ne puisse s'approprier un espace forestier ». Ceci peut être une première indication de la non-territorialisation par les Lao-thaï de la forêt. De ce fait, seules les terres très proches du village sont concernées par le droit foncier villageois. Si la forêt n'appartient donc pas à un village propre, les essarts peuvent être pratiqués partout, sur le territoire officiel d'un autre village, ou dans une forêt interdite par la récente allocation des terres : c'est un cas très courant dans le district du nord que cet auteur étudié. Cependant, il existe des modes d'appropriation coutumière de certaines ressources. Par exemple, certains arbres sont individuellement appropriés (J. FOPPES et S. KETPHANH, 2000), comme les arbres à huile de yang, *Dipterocarpatus alatus*. Ces arbres font partie des autres espèces diptérocarpacées, hautes, qui sont conservées dans les forêts aux alentours des villages, par exemple pour la construction des maisons (Y. HAYASHI 2002 : 351). L'arbre à yang pousse dans les ripisylves des basses terres, en particulier dans le centre et le sud du Laos. Sa résine est utilisée pour faire des torches et étanchéifier les bateaux. Elle n'est récoltée que lorsque l'arbre a entre cinquante et cent ans. Les arbres à résine du genre diptérocarpacées sont, contrairement à d'autres espèces d'arbres qui poussent en forêt, considérés comme une propriété privée transmissible : celui qui, le premier, les exploitera, en deviendra le propriétaire. En fait, les arbres dont les produits sont utilisables appartiennent à celui qui les plante. En revanche, la plantation n'entraîne pas

l'appropriation de la parcelle sur laquelle elle se trouve. Le propriétaire des arbres aura le droit de récolter la production, mais pas le propriétaire de la parcelle. Dans cette logique, un arbre sauvage qui aura poussé naturellement, même sur une parcelle privée, n'est la propriété de personne, à moins qu'un individu le prépare pour l'exploiter (par exemple l'incise régulièrement pour récolter sa résine)⁵⁹. C'est donc le travail humain qui est ici valorisé, par rapport aux processus naturels, et qui entraîne l'appropriation, comme dans le cas des parcelles de *hai*. Cette conception peut, comme dans l'exemple suivant, engendrer des destructions qui ne seront pas considérées comme dommageables. L'arbre aux noix de malva (*Scaphium macropodum*) est courant dans les forêts du sud du Laos. Lorsque ses fruits sont devenus très recherchés par le marché chinois, leur cueillette a posé des problèmes au sein des communautés. L'étude d'I.G. BAIRD et S. BOUNPHASY (2003) ne la signifie pas comme telle, mais une différence culturelle dans la considération de la forêt et de ses ressources, à propos de cet arbre, la parcourt en filigrane. En effet, les villageois ont d'abord, pour récolter les noix, coupé cet arbre qui atteint 30-40 m de haut. Cette pratique a été interdite, mais parmi ceux qui ont enfreint cette loi, beaucoup étaient Lao. Aussi, des villageois austro-asiatiques, dont les forêts comportaient cette espèce, ont été pillés de cette ressource, par des personnes extérieures. En essayant d'empêcher les resquilleurs de couper les arbres sans leur permission, on leur a répondu : « personne n'a planté ces arbres, donc vous n'avez pas le droit de les protéger ». Les auteurs expliquent ces comportements par le faible respect dont les Lao font preuve envers les ethnies minoritaires. Pourtant, au vu des coutumes d'appropriation sus citées, ce ne sont pas forcément les présupposés ethniques qui peuvent engendrer ce type de comportement, mais plus clairement les droits d'exploitation de la nature qui ont cours dans la culture lao, ainsi que leur considération de la forêt. Autre élément remarquable de la culture lao dans la gestion des produits forestier, dans le cas d'exploitations très profitables d'une ressource rare, l'importance de la communauté villageoise est mise en avant. Elle permet d'organiser une gestion équitable du produit forestier en question, en imposant des contraintes à sa récolte : en l'établissant à une date précise de l'année, en la réservant aux seuls habitants du village, en organisant une surveillance par exemple. Mais ces règles communautaires ne semblent être mises en place que lorsque l'environnement est considéré comme une ressource, elles sont contextuelles et ne font pas partie de traditions partagées par tout le groupe ethnique.

⁵⁹ De multitudes de situations d'appropriation se présentent. Par exemple, en fonction des villages, plusieurs personnes peuvent inciser le même arbre à huile de yang, avec ou sans permission du premier inciseur. Lorsqu'il est coupé, certains villages considèrent que le bois appartient à la collectivité, tandis que d'autre ne feront payer qu'une taxe au propriétaire de l'arbre (I.G. BAIRD et S. BOUNPHASY, 2003 : 13).

Dans le groupe akha, il est plus difficile d'établir exactement comment est conçue l'appropriation des espaces forestiers. Comme on le voit dans la carte du terroir de Ban Nammat Maï, les villages sont en contact direct avec la forêt, qui entoure l'espace habité. Ensuite, au sein de l'espace forestier, il faut distinguer différentes utilisations de ce milieu. Le territoire qui en résulte est constitué d'éléments quasi immuables dans leur utilisation, tandis que d'autres sont mouvants. Ainsi, les éléments qui ne changent pas, dans le temps, sont les espaces forestiers protégés de manière communautaire, proches du village. Chaque établissement résidentiel est donc entouré d'une ceinture de forêt ancienne, qui ne sera jamais défrichée. Les raisons en sont multiples, mais avant tout religieuses et rituelles. En premier lieu, une zone, le cimetière, est interdite à tous, sauf lors d'un enterrement. Ensuite, la forêt qui entoure la source rituelle peut être pénétrée, mais aucun arbre ne doit y être coupé. Enfin, le reste de la ceinture forestière protégée est pratiqué, mais là aussi, les arbres ne peuvent pas être coupés. Cependant, des produits forestiers peuvent y être prélevés. Par exemple, c'est dans cette zone accolée au village que m'ont été signalés les arbres portant des plantes médicinales, avec la sentence suivante : « si quelqu'un coupe cet arbre, des gens mourront (car ils ne pourront pas être soignés grâce aux plantes qu'il porte). » Outre ces trois éléments, dont la place et la fonction ne changent pas dans le temps, le reste du territoire est conçu comme ayant une grande plasticité. J. STURGEON (2005) explique ce concept de plasticité du paysage qui a cours dans les conceptions akha. En fait, le territoire villageois est composé de paysages qui ont une histoire, et de paysages potentiels. Par une connaissance très fine des potentialités de chaque site, possible grâce à une transmission des anciens (et des ancêtres déjà morts) vers les plus jeunes, les Akha peuvent lire dans le paysage l'histoire de leur village et savoir où le milieu pourra être utilisé pour des buts particuliers, à court terme, mais aussi à long terme. Ainsi, aucune utilisation n'est immuable : une forêt pourra devenir un essart, un pâturage pourra redevenir une forêt, une friche pourra devenir une forêt protégée dans laquelle ne seront prélevés que des arbres destinés à la construction, et même, des rizières inondées en casiers pourront redevenir un pâturage ou un espace forestier, après quelques années. À chaque type d'utilisation correspond un mode d'appropriation : les essarts et les casiers sont individuels, les forêts protégées sont communes au village.... **Ainsi, il n'existe pas d'appropriation individuelle liée à un lieu précis sur le territoire, chaque espace peut devenir la propriété, pour un temps, d'une maisonnée, et revenir à la communauté en fonction des situations qui se présentent. L'important est de faire en sorte de respecter les ancêtres, qui apportent la protection à chaque famille.** Ces derniers protègent les activités des hommes, si en retour les hommes respectent leur savoir. Par exemple, la cueillette n'est pas véritablement permise si elle est destinée à plus qu'à l'autoconsommation : il semblerait que les ancêtres protègent

les activités de subsistance, mais qu'ils aient peu d'influence sur les activités commerciales (*Ibid.* : 131). Ainsi, c'est avant tout la relation aux ancêtres qui dirige la gestion de l'espace forestier dans le groupe akha. L'appropriation des espaces naturels dépend de l'avis des ancêtres, qui assurent la subsistance du groupe par le biais d'une protection, mais aussi la continuité de son identité en assurant sa reproduction dans un temps long.

La médiation de la culture dans la gestion de la nature s'affirme donc, avec des finalités différentes, dans chacun des groupes. La gestion des espaces naturels est finement liée, par le biais des rituels, à l'identité du groupe akha, tandis que c'est plutôt l'activité de production économique et le travail, sans véritable intermédiaire culturel, qui conditionnerait la vision Lao-thaï de l'environnement et son appropriation en tant que territoire. Dans ce dernier groupe, les éléments religieux et culturels qui structurent le territoire semblent se limiter à l'espace habité et à celui de la riziculture en casiers. **Ainsi, le territoire villageois idéal des Lao-thaï et des Akha, lorsqu'on considère les différents espaces et activités du système de production, correspond aux différents éléments de l'identité territoriale qui ont été définis aux échelles plus grandes, celles de la maison et de l'espace habité. Ces principes spatiaux se répliquent sur, et donc territorialisent, un espace comprenant totalement l'espace forestier et ses potentialités dans le cas des Akha, tandis qu'ils ne concernent que l'espace permanent, fixé par la main de l'homme, dans le cas des Lao-thaï.**

Chapitre 4 : Des paysages identitaires transformés par le contexte national contemporain

La mise en place et la pratique et de tel ou tel système de production marquent de nombreux aspects de la vie villageoise : d'un point de vue environnemental, ces pratiques imposent une utilisation particulière du milieu naturel, d'un point de vue temporel, elles induisent des pratiques spatiales rythmées par le cycle de culture, et d'un point de vue social, elles sont réglées par des modes d'appropriation de la terre particulières à chaque groupe. Ainsi, après avoir analysé la dimension idéale du territoire villageois visible dans les pratiques religieuses, c'est plutôt sa dimension concrète qui sera abordée dans ce chapitre. Les systèmes de production se traduisent avant tout par des paysages villageois particuliers, qui peuvent révéler, comme la maison et l'espace habité, une identité territoriale bien définie.

Cette identité territoriale se caractérise en partie par la taille, la localisation et la configuration des différents espaces de production au sein de la totalité de l'espace productif villageois. Cependant, malgré des différences notables du groupe akha au groupe lao-thaï, il faut garder à l'esprit que le terroir des deux populations, comme celui de la majorité des autres groupes du Laos, est marqué par la riziculture. En effet, 68% des surfaces cultivables du pays y sont consacrées. Les autres cultures annuelles représentent 9% de ces surfaces, et les cultures permanentes 8% (PNUD 2001 : 41). Dans la littérature sur l'agriculture au Laos, sont opposés deux systèmes de production, claqués sur des entités morphologiques : celui des plaines et celui des montagnes. Une opposition de nature topographique, donc. Ces deux systèmes s'opposent également en termes techniques : parcelles permanentes pour l'un, travaillées tous les ans, et définition de parcelles différentes chaque année pour l'autre, aux dépens de la forêt, par la technique de la défriche-brûlis. La troisième opposition serait ethnique : les groupes lao-thaï pour les cultures de plaine, et les groupes minoritaires montagnards pour l'agriculture sur brûlis. Dans notre optique paysagère, et territoriale, le groupe des montagnards aurait donc, du fait d'une plus importante intégration de la forêt dans leur système de production, une vision moins catégorique des deux espaces dont nous avons parlé (espace cultivé vs. espace « naturel »).

Cependant, l'opposition entre ces deux types d'agriculture paraît, telle que décrite précédemment, un peu simpliste. Tout d'abord, il n'existe pas que deux grands systèmes de production, mais trois ou plus, selon les critères de classement. Enfin, le critère ethnique ne semble pas véritablement déterminant dans l'explication des différences techniques entrant en œuvre dans chaque système. Sinon, comment expliquer que certains villageois (quelle

que soit leur origine ethnique) ont des parcelles permanentes, en zones basses, des parcelles défrichées par brûlis, et parfois des cultures commerciales pour compléter leur production ? La complexité de la réalité semble difficile à cerner et à catégoriser de manière simple. Les différents classements des systèmes de production en sont la preuve. Par exemple, dans le rapport du PNUD de 2001 (p. 76), est ajouté aux deux systèmes de plaine et de montagne le système de production de plateau. La définition a encore une base topographique, mais plus fine : elle rajoute un système agricole basé sur les plantations commerciales, comme celui du café sur le plateau des Bolovens⁶⁰. Le gouvernement distingue, lui, dix différents types de systèmes, en fonction de leur intensivité, de leur lien au marché, de l'utilisation de l'irrigation et du degré de diversification (*Ibid.* : 73). L'ethnie n'est ici pas considérée explicitement. L. CHAZEE (1998 : 186-189, adapté par PNUD 2001 : 43, voir Encadré 4) arrive à définir quinze systèmes différents, sous-types des trois grands systèmes de production (pas seulement agricoles) liés à la topographie, cités plus tôt. Ses critères sont toujours l'intensivité, la diversification et le lien au marché, mais aussi l'association des cultures et le type d'élevage. Ici, le troisième grand système n'est pas nommé « système des plateaux », bien qu'il y soit inclus, mais le type est intitulé « autres systèmes de production », qui regroupe de moyens d'existence très variés. Dans cette catégorisation globale, des groupes ethnolinguistiques sont attachés à chaque sous-type, mais il faut constater que ceci reste peu précis et ne recoupe pas forcément la réalité qui nous importe⁶¹.

D'autres catégorisations agronomiques existent, et à défaut d'en choisir une, il faut retenir de ces différentes remarques que la généralisation à propos de l'agriculture est difficile au Laos. Ce pays présente une mosaïque de pratiques, combinées souvent au sein de la même exploitation, à des degrés divers. Ainsi, une réalité complexe s'offre au chercheur. Il faut donc garder à l'esprit ce rappel, et ne voir dans la schématisation qui sera proposée qu'une interprétation de la réalité, nécessaire au développement de la réflexion. L'analyse des systèmes de production est ici menée grâce à des enquêtes de terrain les plus précises possibles en ce qui concerne les Akha, mais elle se limite à des données de seconde main,

⁶⁰ Dans notre chapitre de définition des territoires identitaires, ce système particulier de production agricole ne sera pas traité. En effet, ce cas est trop particulier face à la réalité rurale du pays.

⁶¹ Un autre agronome, dans sa thèse sur la province montagneuse de Phongsaly, O. DUCOURTIEUX (2006 : 256), rapporte que le critère ethnique n'explique pas, par exemple les différences dans la pratique de l'agriculture sur brûlis :

« La seule connaissance du rattachement d'un village à une ethnie ne permet pas de déduire les pratiques agricoles. Il n'y a pas de relation bijective entre la classification ethnique et la typologie des systèmes agraires. L'ethnie n'est pas le critère unique et déterminant de la diversité agricole de la région. »

Il note, en effet, que certaines des pratiques, au sein d'une région presque entièrement consacrée à l'agriculture sur brûlis, varient plus en fonction de la localisation et de l'histoire des villages que de leur composition ethnique. Cependant, il se consacre à cette technique précise, l'agriculture sur brûlis, sans analyser les villages pratiquant la riziculture de vallée, ce qui peut expliquer la moindre importance du critère ethnique dans son explication des différences.

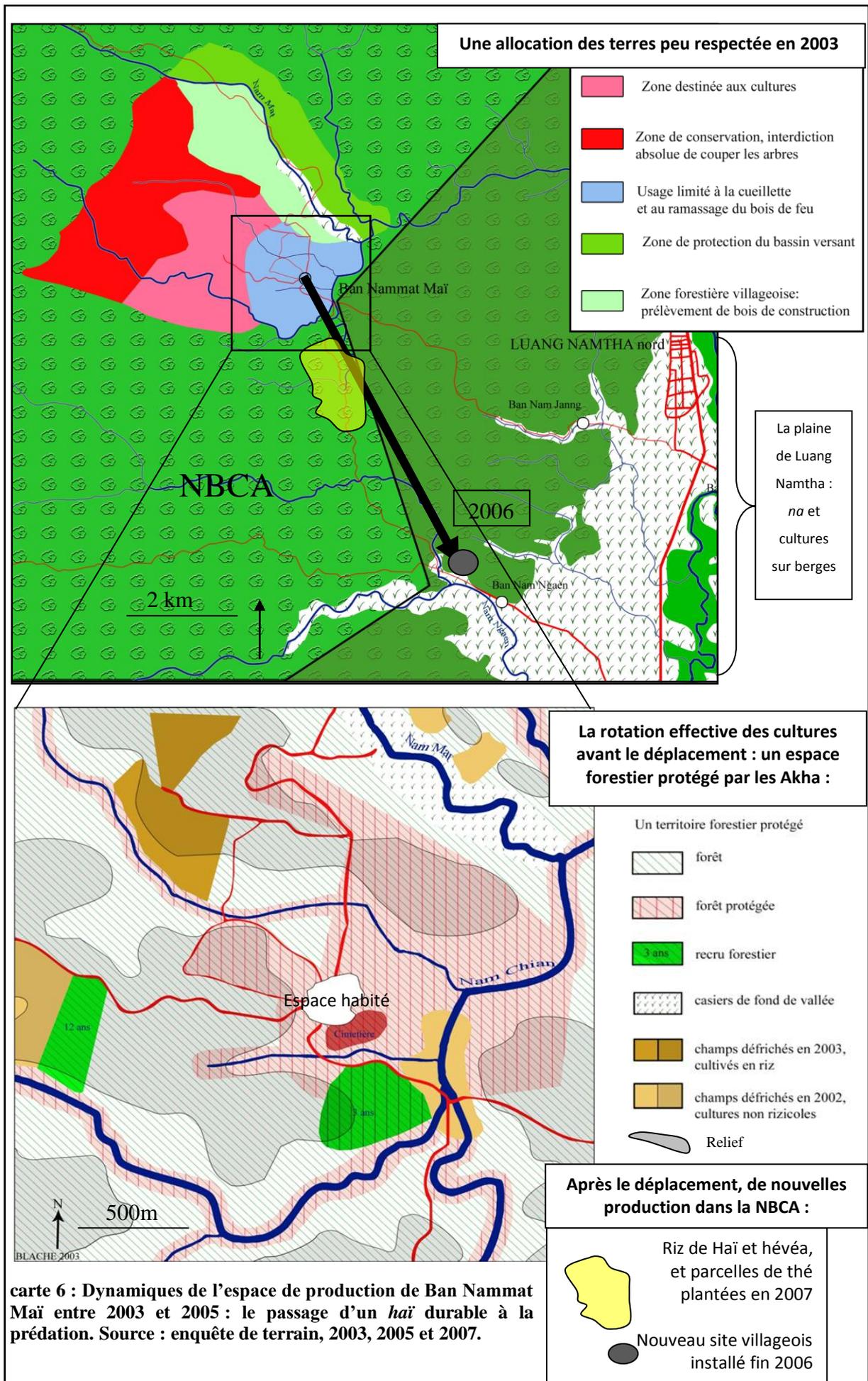
d'agronomes ou de projets de développement, pour ce qui est des populations Lao-thaï⁶². J'ai pu questionner des villageois lü, appartenant à ce grand groupe majoritaire, dans deux villages du district de Muang Long, ce qui permettra de confirmer et nuancer ces données bibliographiques. Ce n'est donc pas un travail agronomique qui est proposé, mais une synthèse de données qui permet de répondre aux questions suivantes : comment sont territorialisés les différentes parties de l'espace de production dans chaque groupe ? À quel point les facteurs culturels et ethniques sont-ils pertinents pour expliquer le fonctionnement de ces territoires ? Quelles sont les transformations que connaissent les paysages liés aux deux grands systèmes de production, celui, montagnard, des Akha, et celui des basses terres des Lao-thaï ?

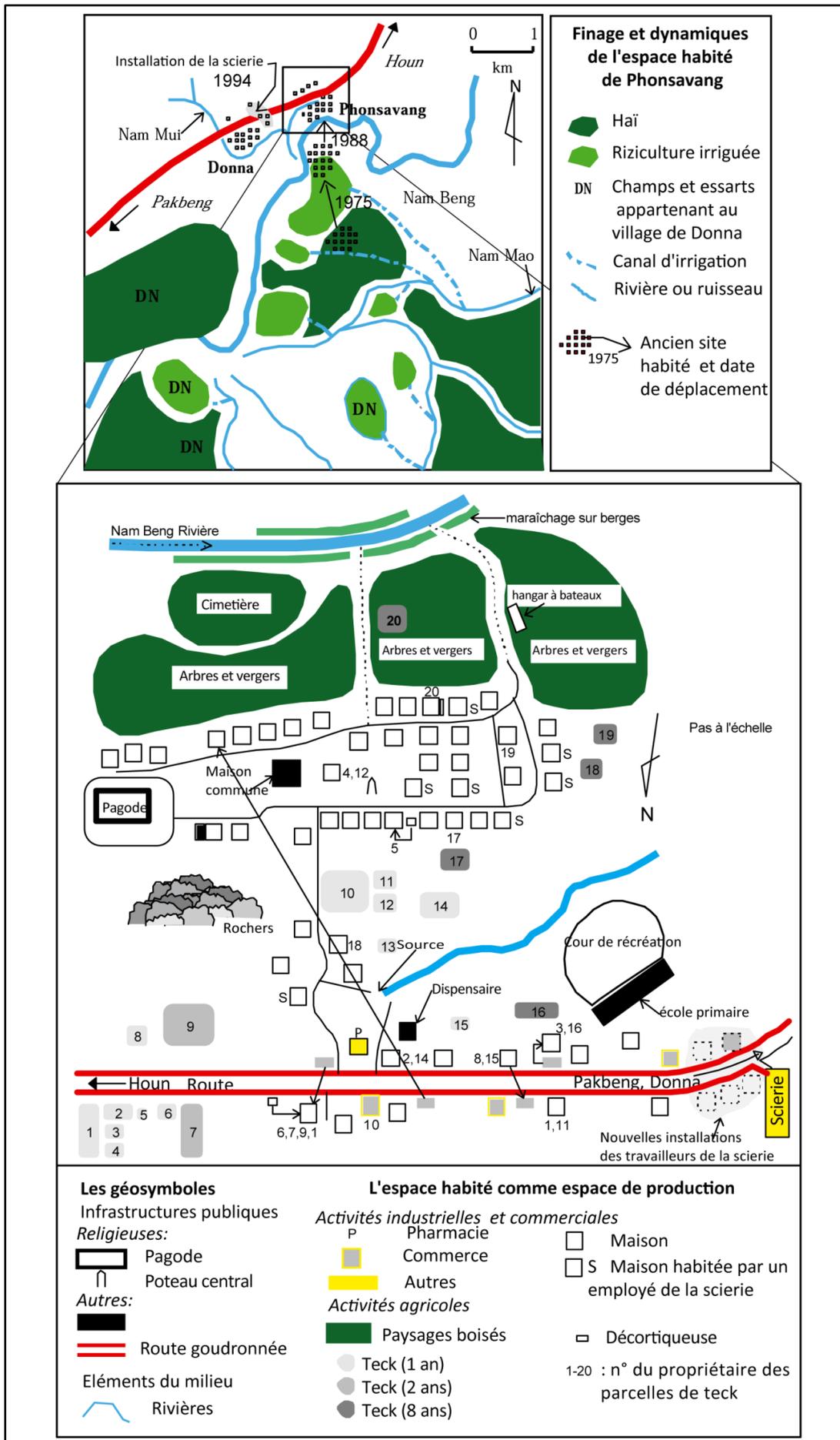
En effet, si cette analyse permet de déterminer des « paysages identitaires », il n'est pas question de présumer de leur immuabilité : le Laos est touché par les grandes dynamiques rurales que connaissent tous les pays du sud, et du fait de l'intégration du pays dans la mondialisation, les paysages agricoles se transforment et s'adaptent aux nouvelles conditions du marché. Ainsi, le relatif sous-peuplement rural dont parlait C. TAILLARD en 1977⁶³, qui explique la présence de vastes espaces forestiers⁶⁴ entre les territoires villageois, tend à se réduire aujourd'hui, d'une part sous le coup des politiques rurales sur lesquelles nous reviendrons, et d'autre part du fait de l'accroissement naturel de la population.

⁶² Le village lao de Phonsavang, district de Houn dans la province d'Oudomxay, sera utilisé comme exemple principal. La comparaison est particulièrement pertinente ici, car ce village est situé, comme ceux de notre étude, dans une province montagnaise du nord du Laos, il est homogène ethniquement, et son analyse a été menée de façon précise et étendue par S. YOKOHAMA en 1996.

⁶³ « L'espace utilisé » par les villageois Lao se divise en deux zones : une première partie est fermée, elle appartient en propre à chaque village, et correspond pour lui à l'espace aménagé en rizières et aux cultures sur berges de décrue, mais aussi aux *hai* cultivés temporairement. La deuxième partie est ouverte à tous, elle est constituée « par la forêt dense qui dans les codes traditionnels marquait la limite de la compétence villageoise, autrement dit de l'espace humanisé, et par des zones marécageuses et inondables » (C. TAILLARD, 1977 : 86).

⁶⁴ Le nombre d'hectares de forêt disponible par habitant fait partie des plus élevés du monde : 2,55 hectares, chiffre qui monte à 3,21 hectares dans les zones rurales (MARCOUX, 2000, cité par J.R. CHAMBERLAIN et P. PHOMSOMBATH, 2003 : 13).





carte 7 : Les espaces de production du territoire d'un village Lao-thaï dans la vallée de la Nam Beng. Source : d'après S. YOKOYAMA, 1996.

En comparant les espaces productifs du village akha de Ban Nammat Mai en 2003 et celui, Lao, de Phonsavang, il faut constater avant tout la prépondérance des éléments spatialement fixes dans le terroir Lao-thaï : vergers, cultures sur berges de décrue et casiers ; tandis que l'élément forestier, tour à tour espace cultivé ou ressource en tant que tel, montre une grande plasticité. Ainsi, une des premières conséquences des pratiques agricoles est la taille et la configuration de l'espace de production. Dans le cas d'un village akha de montagne, on pourrait supposer que le territoire perçu, vécu et approprié est vaste, mais délimité par l'espace dévolu aux rotations. Cet espace est principalement forestier. Dans le cas d'un village lao de plaine, ce territoire aurait une surface plus restreinte, mais serait ouvert. La taille et la configuration des espaces agricoles sont principalement liées aux techniques employées, *hai* ou *na*, techniques dont les rendements déterminent les surfaces rizicoles, et les activités complémentaires nécessaires à l'alimentation de la famille.

1. Les espaces cultivés : l'opposition de deux paysages

Le Laos appartient à ce que P. GOUROU appelait « l'Asie des moussons ». Pour des raisons culturelles et climatiques, cette région a pour principale production agricole le riz. Le riz imprègne tellement cette aire culturelle qu'il est présent dans diverses locutions : par exemple, pour les Lao, « manger » se traduit littéralement par « manger du riz », *kin khao*. De très nombreuses variétés sont cultivées, chacune étant utilisée dans différentes préparations culinaires. D'un point de vue climatique, l'alternance tropicale d'une saison humide assez riche en précipitations pour la croissance de la plante (le total des précipitations est supérieur à 1200mm par an, le vent de mousson du sud-ouest soufflant en été en apporte près de 60% en trois mois, de juin à août), et d'une saison sèche pour sa maturation et sa récolte, réunit les conditions favorables à la culture de cette céréale, dans tout le pays. Cependant, ce pays montagneux et en retrait des côtes connaît des irrégularités climatiques plus grandes que d'autres pays de l'Asie des moussons. Les agronomes notent que l'irrégularité des pluies en début de saison humide peut poser des problèmes aux variétés précoces, de trop importantes précipitations, et des inondations dommageables. Les températures peuvent aussi descendre très bas et les gelées ne sont pas inconnues en altitude, dans le nord du pays surtout. Ces facteurs climatiques rendent donc la culture du riz parfois plus aléatoire que dans les grands deltas indochinois. Malgré ces contraintes climatiques, le riz est la base de l'alimentation et le principal marqueur des paysages cultivés, mais il est accompagné, dans un système d'autosubsistance, de nombreuses autres cultures. La plupart

des systèmes de production du Laos sont basés sur la riziculture, mais les modalités de cette pratique présente, là encore, des différences notables qui peuvent être imputées à la culture des groupes humains.

1. Riziculture irriguée et sur brûlis, deux techniques d'agriculture vivrière

Deux grandes catégories de techniques rizicoles existent au Laos, traduites dans la langue lao par *hai* (ou *ray*, suivant la prononciation du « h » qui peut être roulé en « r »), le champ temporaire défriché par brûlis, et *na*, la rizière permanente en casier. D'ailleurs, quand on demande son métier à un habitant, pour traduire le mot « agriculteur », il fera la différence entre *het hai* et *het na*, soit « faire de la riziculture sur brûlis », ou « faire de la riziculture en casiers ». Les deux techniques ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais la pratique des deux n'est pas la plus courante (voir

Tableau 5).

| | total | Riz de plaine Pluvial (<i>na</i>) | Riz de montagne pluvial (<i>hai</i>) | Exploitations pratiquant les deux types de culture | Riz irrigué de saison sèche (<i>na</i>) |
|--------------------------------|--------|---|--|--|--|
| Total exploitations | 668000 | 427800 (dont 353800 exclusif) | 260100 (dont 186100 exclusif) | 74000 | 93400 |

Tableau 5: répartition des exploitations selon le type de riziculture en 1998/99, source GoL, recensement agricole 1999.

Dans le recensement agricole de 1999, le premier de la sorte, plus de 70% des exploitations pratiquant le *hai* le font de manière exclusive, et plus de 80% de ceux qui font du *na* n'utilisent que cette pratique. Au final, ce ne sont que 11% des exploitations qui pratiquent les deux. L'emploi des deux techniques se fait dans un but de sécurité alimentaire. En effet, dans les zones où les fonds plats, propices au *na*, sont réduites, les agriculteurs complètent leur production par des parcelles défrichées par brûlis, sur les pentes alentour. C'est le cas dans la province de Louang Namtha, illustré par la Figure 10. Dans ce paysage, les deux techniques cohabitent : presque tous les espaces plats, près des endroits où se sont installés les villages, sont aménagés en casiers rizicoles, et desservis par un réseau de canaux, permettant le drainage dans ce cas. Nous sommes en avril, au plus chaud de la saison sèche, et aucune parcelle n'a la couleur vert tendre, celle d'un riz irrigué en pleine croissance. Les parcelles les plus basses sont cependant en eau, signe d'une pluie récente, qui facilitera la

préparation de la terre avant le repiquage d'une variété précoce. Cette période de l'année est aussi celle du brûlis : une parcelle en pente vient d'être défrichée par ce moyen, elle est peut-être déjà plantée, en tous cas les huttes de *hai* d'où les paysans surveilleront les prédateurs ont déjà été construites. Les autres parcelles de plaine ne sont pas encore plantées : elles peuvent servir de pâturage. Celles des *hai* des années précédentes connaissent un recrû forestier plus ou moins important en fonction de la date de leur défrichement. D'un point de vue ethnique, cette région est peuplée de groupes d'origine linguistique austro-asiatique, ainsi que de Lü. Il n'est pas vraiment possible de déterminer l'ethnie exacte de ce village, mais il s'agit de bouddhistes, car on peut voir dans le village du premier plan, un temple construit en dur sur les hauteurs du village. La combinaison des deux types de paysages agricoles est fréquente dans cette région, mais ceci ne veut pas dire que chaque exploitation pratique les deux techniques. Souvent, les plus anciennement installés bénéficient de casiers dans la plaine, et les arrivants récents pratiquent le *hai* sur les pentes. Cette catégorisation peut aussi se faire en fonction de l'ethnie. Ainsi, malgré l'existence de cette double pratique dans certaines zones, le détail des deux types de riziculture seront attribuées à chacun deux grands groupes ethniques étudiés, les Lao-thaï et les Akha, sans que les nuances ne soient éludées. Ceci a pour but de simplifier les explications qui suivront, mais qui correspondent aussi à la réalité que j'ai constatée.



Photo 6 : Paysages rizicoles entre Houeixay et Louang Namtha. M. Blache. Avril 2007.

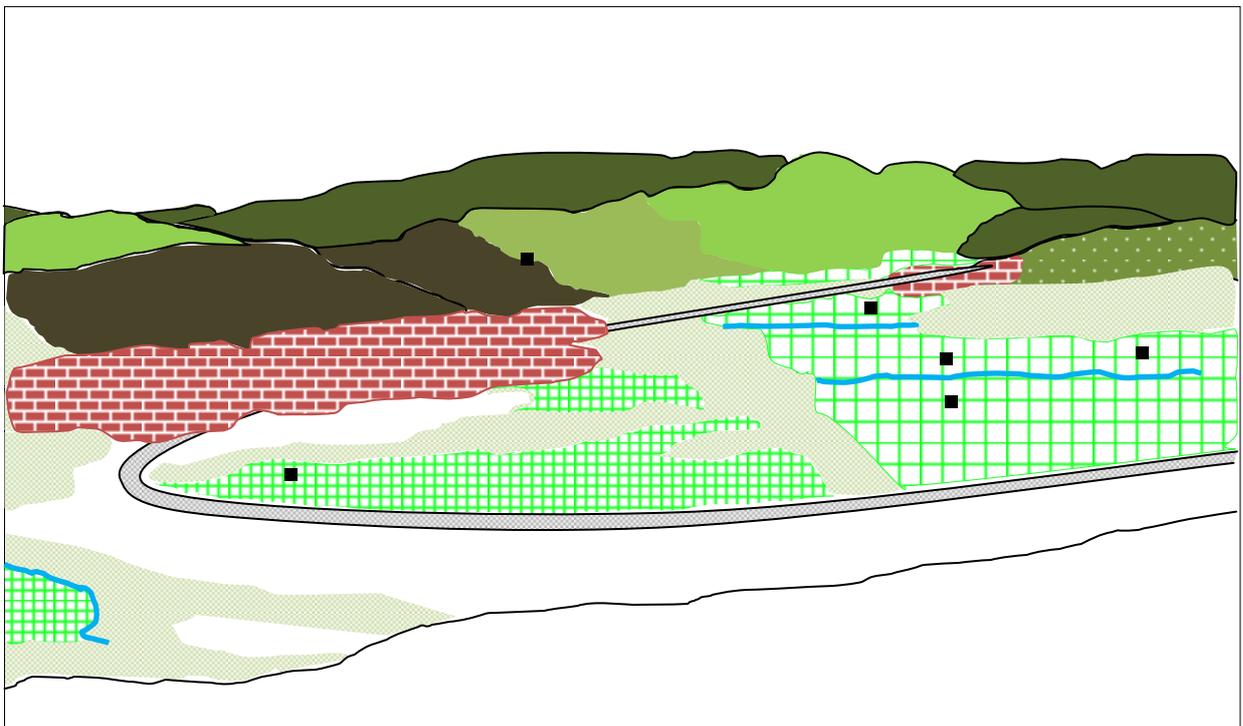
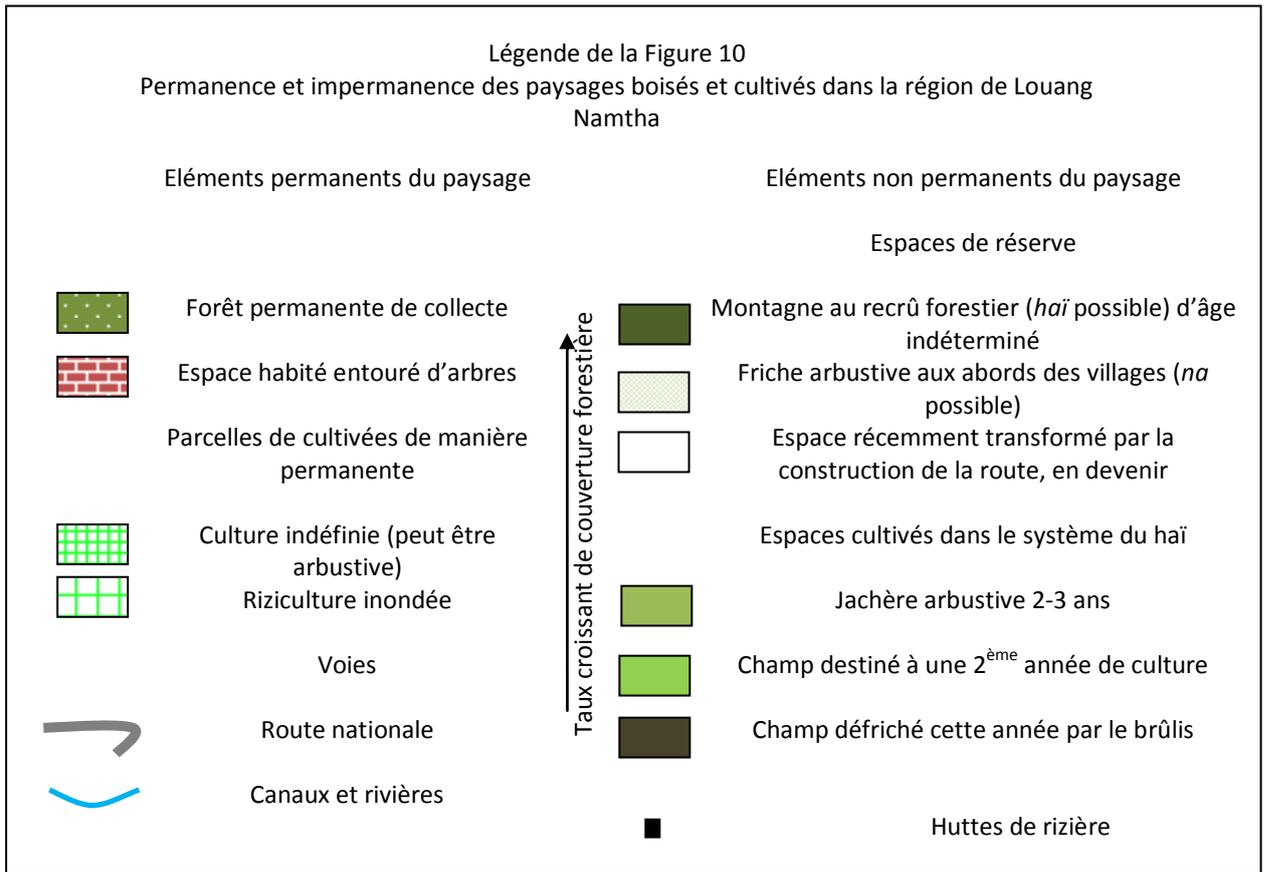


Figure 10 : Schéma paysager de la Photo 6

La riziculture en casier, de riz dit aquatique, se caractérise par une mise en eau de champs délimités par des diguettes qui retiennent l'eau pendant la période de croissance du riz. La maîtrise de l'eau est donc fondamentale pour la réussite des récoltes. De la manière dont cette eau est maîtrisée découle deux types de riziculture en casier : la riziculture irriguée et la riziculture dite inondée. Ces deux techniques sont principalement développées chez les Lao-thaï.

La riziculture irriguée, qui permet une récolte en saison sèche, est peu répandue au Laos, bien qu'en constante augmentation (Figure 14). Quasiment absente lors de l'étude sur la plaine de Vientiane en 1959, cette technique est quarante ans plus tard pratiquée par près de 14% des exploitations, et représente 18% des terres arables⁶⁵. Elle requiert en effet un savoir et un matériel particuliers : des pompes à moteur, qui ont été diffusés lors des différents programmes de développement agricole à partir des années quatre-vingt-dix, et réseaux de canaux à entretenir. Ces actions gouvernementales ont permis un doublement des zones irriguées en une dizaine d'années, principalement dans la plaine de Vientiane et dans la partie sud de la vallée du Mékong. Dans la zone d'étude, la province de Louang Namtha, les surfaces irriguées se trouvent dans les plaines de Louang Namtha et de Muang Sing, ainsi que le long de la Nam Ma. Il se trouve que ces zones sont aussi celles des établissements Lao-thaï, mais pas exclusivement. À l'échelle nationale, ce sont donc les régions planes : plaines, vallées, qui sont aménagées avec des systèmes d'irrigation, il est donc évident que les parties nord du pays, bien plus montagneuses, soient celles qui comptent les plus faibles surfaces irriguées (Figure 14). L'irrigation, la mécanisation qui permet une meilleure gestion des adventices par un labour profond, la sélection des semences, et l'utilisation de fertilisants ont permis une amélioration des rendements, et le gain de nouvelles terres. Il faut retenir que dans la majorité des cas, la riziculture en casiers reste inondée et non pas irriguée, et comme le signale G. CONDOMINAS (1959 : 115), « l'aménagement hydraulique est très précaire et le paysan lao ne semble pas avoir le goût des travaux collectifs permettant d'y remédier aux moindres frais : il attend de l'État que celui-ci y pourvoie ».

Ainsi, c'est la riziculture inondée qui est toujours la technique la plus utilisée au Laos, et qui marque la majeure partie des paysages cultivés. Cette technique est ancienne, relativement simple mais demande à certains moments beaucoup de main d'œuvre. Une fois le champ établi, défriché, aplani et délimité par les diguettes, chaque étape se succède de la même façon chaque année (voir Figure 8). L'année de croissance du riz commence aux mois de mai ou juin, au début des pluies de mousson, par une mise en pépinière pendant un mois.

⁶⁵ Chiffres PNUD 2001 et FAO 2003.

Les champs sont labourés puis hersés à l'aide de matériel en bois et fer, tiré par les buffles, mais de plus en plus travaillés au motoculteur voire au tracteur. Ces machines se sont en effet répandues ces dernières années, et sont quasi-exclusivement liés à la riziculture de plaine. Cependant, le taux d'équipement ne dépasse pas 37% des ménages ruraux pour ce qui est des motoculteurs de rizière à deux roues, sans surprise dans la région de Vientiane, ni 10% pour les tracteurs à quatre roues, toujours dans la même région. Les régions montagneuses du nord sont là encore les moins équipées, avec des taux respectifs de 7,2% et 2,9% de ménages ruraux possédant ces outils motorisés⁶⁶. La traction animale est donc majoritairement utilisée, en particulier les buffles qui paîtront dans les champs après la récolte. Après ces travaux préparatoires, le riz est repiqué, étape culturelle qui demande un travail intense sur une courte période. Moins de travail sera fourni ensuite, du moins avant la récolte, car l'utilisation d'engrais et de pesticides est encore faible. En effet, ils ne sont réellement disponibles que depuis la seconde moitié des années quatre-vingt-dix. Seuls les travaux de maintenance des digues, de désherbage et de protection des épis en grains contre les nuisibles demandent du temps aux riziculteurs.

Le hai

Comme le souligne O. DUCOURTIEUX dans sa thèse consacrée à cette technique agricole (2006 : 15), les appellations, tant en langue anglaise que française, pour désigner ce qui correspond au *hai* au Laos, sont très nombreuses. Son choix de désigner cette pratique par *agriculture d'abattis-brûlis*, parfois *essartage* ou *agriculture sur brûlis* par commodité de langage, sera fait nôtre. Les nombreuses modalités de cette pratique, sur divers continents, ont pu aboutir à des dénominations différentes, mais la définition *a minima* sera la suivante : le défrichement d'une parcelle par le feu, qui sera cultivée sur une courte période, et suivie d'une jachère de plusieurs années⁶⁷. Les techniques employées par les Akha que j'ai étudiés sont proches du modèle archétypal. Une à trois grandes parcelles sont choisies et défrichées chaque année, à l'aide de machettes. Les arbres sont coupés à environ un mètre du sol, certains gros arbres sont laissés intacts, et les buissons sont coupés à ras du sol. Le moment de la coupe demande un gros effort, mais sur un temps court. Les abattis

⁶⁶ Chiffres de l'enquête nationale Laos Expenditure and Consumption Survey III - LECS III, 2003, cités dans Banque Mondiale, 2006 : 11.

⁶⁷ Modèle archétypal décrit par O. DUCOURTIEUX (2006 : 24), issu des modèles décrits dans les années cinquante par CONKLIN (1954, 1957) et IZIKOWITZ (1951) : « succession de la sélection d'une parcelle forestière par les paysans, l'abattis à la hache des arbres, la dessiccation de la végétation défrichée pendant quelques mois de saison sèche puis son brûlis, le semis à l'aide d'un bâton fousseur d'un large panel d'espèces cultivées avec une source d'hydrocarbonate dominante, les désherbages manuels en saison des pluies, puis les récoltes. Après une ou deux années de culture, la parcelle n'est plusensemencée et la végétation naturelle se développe, pour régénérer en quelques années (quinze à cinquante) une friche arborée qui sera abattue lors d'un nouveau cycle de culture, dans une rotation régulière. » Dans ce modèle, la culture est itinérante, mais si l'espace villageois est assez vaste et sans concurrence, le village ne se déplace pas.

sont laissés au sol pour être séchés par le soleil. Ensuite vient le temps du brûlis. Autour de Louang Namtha, il a lieu entre la mi-mars et la mi-avril. Pendant cette période, l'air peut être saturé de fumée, le soleil en est même caché par moments. Le feu est un moyen de défricher facilement, mais aussi d'amender des sols tropicaux souvent pauvres⁶⁸. Une fois les parcelles brûlées, les semis du riz et des autres végétaux se succèdent, juste avant les premières pluies de mousson. Avant la récolte, en automne, plusieurs sarclages seront nécessaires pour que les adventices ne concurrencent pas la croissance du riz. Une fois récoltée, le cycle s'achève et la parcelle peut être remise en culture, après, ou non, un nouveau brûlis, ou bien elle est laissée au recrû forestier. Cette jachère, avant la remise en culture de la même parcelle, a une durée variable. Dans les villages akha visités, elle allait de trois ans à une douzaine d'années, en fonction de la localisation du village. En effet, les villages de montagne pratiquent une jachère plus longue que ceux situés près de la route : Senchompou et Ban Nammat Maï laissent la terre se reposer entre 9 et 12 ans, tandis que Somepankao et Pounsaimai ont une rotation de 3 à 5 ans. Ceci peut s'expliquer par l'aire dévolue à la rotation des cultures : plus cette surface est réduite, plus la rotation sera rapide. En montagne, où la densité de population est moins élevée, la pression sur la terre est moins importante et permet des rotations plus longues⁶⁹. Les techniques d'intensification de la production pourraient éviter cette accélération de la rotation, mais tant que les rendements permettent de nourrir la population villageoise, c'est cette solution qui est choisie par les paysans, solution qui ne demande pas d'investissements.

⁶⁸ « L'abattis et le brûlis transforment la biomasse aérienne accumulée pendant la friche en éléments minéraux directement exploitables par les cultures associées, même si une large fraction est perdue avant le développement des cultures. Le brûlis a de plus un effet alcalinisant sur le sol permettant une disponibilité accrue en potassium mais surtout en phosphate, carence classique des sols tropicaux. » O. DUCOURTIEUX (2006 : 35-36)

⁶⁹ Les questions relatives au lien entre démographie, rendements et techniques agricoles sont complexes. Elles seront abordées dans les chapitres suivants.

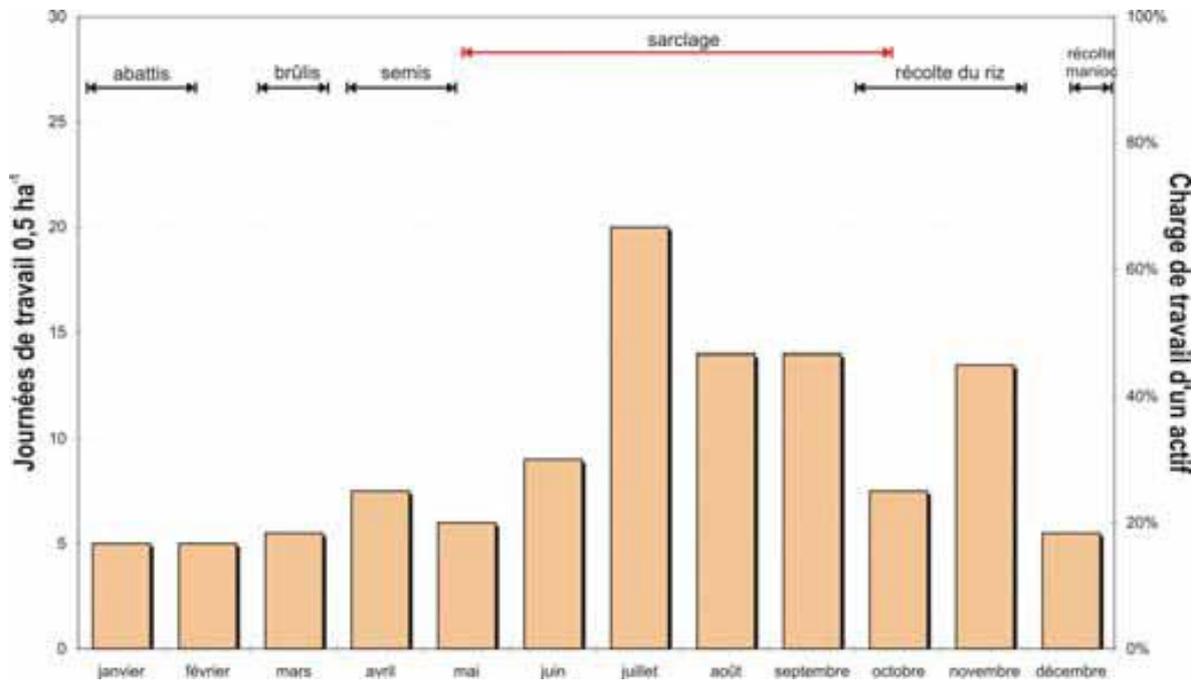


Figure 11 : Tâches et répartition annuelle de la charge de travail pour une parcelle de *hai* (0,5 ha) dans la province de Phongsaly. Source : O. DUCOURTIEUX, 2006 : 127.

2. Des techniques ethniquement marquées mais qui peuvent s'adapter

L'adaptation des techniques rizicoles aux contraintes de l'environnement :

Ces deux techniques informent donc des paysages fixes d'un côté, et mouvants de l'autre. Cependant, chacune d'elle n'est pas pour autant modélisatrice d'un unique paysage villageois : il connaît aussi ses nuances, qui dépendent de contraintes structurelles morphologiques⁷⁰, et de contraintes conjoncturelles humaines et économiques.

Au Laos, le milieu concerné par la riziculture inondée est le fond de vallée plat, ou la plaine. Cependant, à une échelle locale, les espaces dits « plats » sont en fait aménagés en terrasse de très faible pente, de manière à utiliser la circulation naturelle de l'eau, par gravitation. Ainsi, un fond de vallée aménagé en casiers comportera une partie basse, délimitée en général par le lit majeur de la rivière, zone la plus fréquemment inondée lors de la saison des pluies ; une partie médiane qui correspond aux terrasses moyennes ; et une partie haute. G. CONDOMINAS (1959 : 117) explique que pour la plaine de Vientiane, les parties basses sont les moins fréquemment aménagées à cause des inondations. Les parties les plus hautes, souvent sableuses dans cette région, s'assèchent souvent trop vite. C'est donc la partie médiane des espaces plats qui est avant tout cultivée. Sur la Photo 6, on peut constater qu'en montagne aussi, les parties les plus hautes, en bordure cette petite plaine intramontagnarde, même si elles sont très faiblement pentues, ne sont pas aménagées en casiers. Ces espaces

⁷⁰ Surmontables ou non par les capacités techniques.

représentent toutefois une réserve utilisable si le manque de terre se fait trop sentir. Si dans le cas de la plaine de Vientiane, les villages sont le plus souvent situés à proximité de leur espace rizicole, dans le cas de Phonsavang en milieu plus montagneux, le terroir est un peu plus éloigné des habitations (voir carte 7). En effet, du fait du relief, les sites propices à un aménagement rizicole simple sont moins nombreux. Dans ce cas, les villageois doivent se déplacer sur de plus longues distances pour aller aux champs. Cependant, à regarder la carte du terroir villageois et des différents emplacements du village dans le temps, il faut noter qu'à l'origine, le village était accolé aux *na*. C'est parce que le village s'est déplacé au bord de la route que les habitations se sont trouvées loin des zones cultivées. Cette situation se retrouve dans le village tai khao de Houakkoua 2 dans la plaine de Muang Long : lors de son déplacement au bord de la principale voie de communication, l'ancienne zone habitée a été transformée en casiers, ce qui a étendu la zone de culture qui y était originellement accolée. Ce déplacement, en 2000, a placé les *na* à plus de 35 minutes de marche, et oblige les agriculteurs à faire un grand détour pour traverser la rivière, alors que l'ancien site habité permettait de transporter rapidement le riz en véhicule⁷¹. Il faut noter que dans le cas du village lü de Xienghoung, qui pratique principalement le *na* mais aussi le *hai*, les parcelles d'agriculture sur brûlis sont très proches de la zone habitée : moins de 10 minutes de marche. Le finage Lao-thaï a donc des limites élastiques, car le *hai* n'est qu'une activité complémentaire : si les parcelles étaient trop éloignées, cette technique ne serait pas pratiquée, car elle demanderait un temps de déplacement trop important. De ce fait, on peut avancer l'idée que le *hai* n'est pratiqué par ces populations que s'il apporte un bénéfice immédiat, l'attention du paysan se portant plutôt sur les rizières en casiers, qui offrent des rendements plus conséquents. Puisqu'elle n'est alors pas réellement inscrite dans leur conception du territoire, ni pérenne, la technique du *hai* est pratiquée d'une manière qui est propre à ce groupe humain. G. CONDOMINAS (1959 : 122-123) note que dans la plaine de Vientiane, seuls quelques villages Lao-thaï pratiquent un vrai *hai*. Les autres emploient cette technique comme prélude à l'aménagement de rizières de type *na*, donc de manière pionnière, ou si les conditions climatiques s'annoncent mauvaises, de manière ponctuelle. Dans le bassin versant de la Nam Chan (KOUSONSAVATH T., LEMAITRE E. 1997 : 19), des populations Lao-thaï se sont tournées vers les cultures de riz sur abattis-brûlis, alors que jusqu'alors, seuls « un peu de riz et de légumes [étaient cultivés] sur abattis –brûlis au bord des rivières et des rizières », c'est-à-dire au sein d'un terroir spécialisé dans le *na*. Les auteurs notent que cette tendance, apparue au milieu du XX^{ème} siècle, est principalement due à la saturation des terres de la vallée. Mais ces populations pratiquent des friches souvent plus courtes que les montagnards, et cultivent les parcelles plus longtemps, trois ans en

⁷¹ Cette remarque est reprise des plaintes émises par les habitants du village.

général (deux années en riz, une année en légumes) ce qui rend le système moins durable⁷². Parfois même, il n'existe pas de véritable système de rotation forestière. À l'inverse, les populations Akha dépendent presque entièrement de la technique du *hai* pour leur subsistance : elle est considérée comme fondamentale et marque ainsi leur territoire, et sa perception, comme telle.

Pour autant, dans les terroirs akha, la zone de *hai* n'est pas accolée à la zone d'habitation. Ceci peut s'expliquer par des raisons de sécurité : lors du brûlis, le village ne sera pas menacé. Ainsi, les villages akha sont généralement entourés d'une ceinture forestière ancienne, qui ne fait pas partie de la zone de rotation des cultures. Les sites de *hai* sont aussi bien moins conditionnés par le relief que les espaces de riziculture en casiers : les pentes, même à très fort degrés, sont presque toutes cultivables grâce à cette technique entièrement manuelle. Les conditions de cultures sont donc difficiles : champs plus ou moins éloignés du village, pentes abruptes. Dans les villages akha visités, les parcelles de *hai* se trouvaient toutes à plus d'une demi-heure de marche, parfois plus d'une heure trente. À Ban Nammatt Maï, même si le village a été déplacé de la montagne vers la plaine en 2006, les parcelles de *hai* sont restées dans le même périmètre de rotation. De ce fait, la zone cultivée, relativement proche de l'ancien village en 2005 (environ 30 minutes de marche), se trouve aujourd'hui à près de 2 heures à pied. C'est sur le chemin du *hai* qu'ont été aménagés des jardins. Ce village, dans lequel j'ai passé la plupart de mon temps de terrain, la rotation se fait telle qu'indiquée sur la carte 6. Elle s'opère dans un périmètre limité par plusieurs contraintes : dans un contexte de très faible densité, ce sera la distance des champs qui comptera le plus : la zone sera accessible en moins de 2 heures de marche en général. Dans un contexte de plus forte densité, les surfaces dévolues à la rotation seront limitées par le terroir des villages proches (voir annexe 2). Au Laos, l'État impose depuis peu une autre contrainte : l'allocation des terres. La zone de rotation est donc limitée à l'espace dévolu au village par les autorités. Normalement, les parcelles ne sont cultivées qu'une année, puis remises au recrû forestier. Cependant, les parcelles de riz cultivées en 2007 sont aujourd'hui plantées en hévéa et en manioc, et celles de 2008 seront également dévolues à ces cultures commerciales. La zone de rotation en sera donc diminuée d'autant. L'utilisation exclusive de la technique du *hai* peut donc déterminer les caractéristiques spatiales des établissements villageois, en particulier la taille du village et la taille du terroir qu'il doit avoir pour assurer la subsistance de ses habitants. Dans l'hypothèse où la technique reste telle qu'elle est (d'un

⁷² Dans une étude portant sur plus de 200 ménages dans quatre districts du nord du Laos (P. PRAVONGVIENGKHAM, 1997 : 93), la différence des périodes de jachère est notable d'un groupe ethnique à l'autre. Ainsi, les Lao-thaï sont ceux qui pratiquent les rotations les plus rapides : 1,9 ans en moyenne, contre 3,8 ans pour les Austroasiatiques de la zone, et 2,2 ans pour les Hmong.

point de vue des rendements et de la productivité), si le village est trop peuplé, la surface de rotation devra être augmentée, les distances aux champs aussi. Ceci n'est possible que dans le contexte d'une très faible densité. Or, dans certaines zones, la surface de rotation ne peut pas être augmentée : Ceci explique la taille relativement réduite des villages akha « traditionnels » : ils comptent souvent moins de 200 habitants. Par exemple, dans les deux villages de montagne, non déplacés, la population était de 163 personnes pour 28 maisons à Ban Nammat Mai, et 144 personnes pour 30 maisons à Senchompou. Ces villages cultivent un peu plus d'une trentaine d'hectares par an, ce qui nécessite, d'après le temps de jachère pratiquée avant la remise en cultures (respectivement entre 7 et 8 ans et entre 9 et 11 ans), un finage d'au minimum 210 à 270 hectares. Comparé au finage d'un village ne pratiquant que le *na*, une cinquantaine d'hectare pour 58 familles à Phonsavang par exemple, **le territoire nécessaire à la subsistance d'un village de montagne est au moins quatre fois plus vaste.**

Dans notre zone d'étude, le marquage ethnique de cette pratique a été confirmé. Dans le district de Muang Long, tous les villages Lao-thaï disposent de riziculture inondée, ce qui n'est pas le cas de tous les villages d'ethnie akha ou autre qui habitent aussi dans la vallée principale (Carte 8). Inversement, ces villages lao-thaï sont les moins enclins à pratiquer le système de *hai*. Dans la plaine de Muang Sing, à nombre de villages quasi égal, seuls deux village lao-thaï emploient cette technique, à hauteur de 20% de leur production, alors que les villages hmong ou akha de la même plaine sont treize à y recourir (GTZ 2006). Le *na* est en effet pratiqué par toutes les populations Lao-thaï, à part dans le cas de Pongsaimai, village mixte où les Lü sont récemment arrivés, et n'ont pas encore pu obtenir de terres dédiées à la riziculture en casiers. Certains Akha de ce village, déplacé près de la route, ont obtenu des parcelles, mais une minorité des ménages la pratique. La riziculture de *na* est à l'essai dans quelques familles Akha de Somepankao, sur les terres planes favorables. Il n'y a que dans le village de Langpamai, déplacé près de la route en 2003, qu'une importante proportion de Akha pratique le *na*. Dans ce village, le chef m'a indiqué que « seuls certains ménages savaient faire le *na*, c'est l'ONG Norvegian Church Aid qui a mis en place le périmètre de culture. » Dans le village de Ban Nammat Mai, visité en 2003, 2005 et 2007, la pratique du *na* a augmenté, concernant d'abord trois familles puis dix-sept en 2005, mais a brusquement disparu après le déplacement du village. Les agriculteurs, face à ce changement, se sont focalisés sur une pratique qu'ils maîtrisaient mieux, le *hai*. Il est notable de constater que le *hai* est largement pratiqué par les populations Lao-thaï (

). Cette situation découle de l'environnement montagneux, qui ne laisse pas toujours assez de place à la construction de casiers. Les paysans pourraient faire des terrasses comme

à Java, mais la pression démographique n'est pas encore telle qu'elle oblige à cette solution, qui ne semble même jamais envisagée par les riziculteurs. Afin de pallier une insuffisance de récolte, les Lao-thaï des vallées montagnardes pratiquent également le *hai*, technique la plus répandue chez leur voisins akha.

Tableau 6 : proportion des ménages pratiquant le *na* et le *hai* dans les villages de l'étude.

| Village | ethnie | Proportion de ménages pratiquant le <i>na</i> | Proportion de ménages pratiquant le <i>hai</i> | Nombre de ménages ne cultivant pas de riz |
|---|---------------------|---|--|---|
| Xienghoung | Lü | 19/19 | 19/19 | 0 |
| Ban Nammatt Mai 2003 et 2005 (montagne) | Akha | 3/28 puis 17/28 | 26/28 | 2/28 |
| Ban Nammatt Mai 2007 (plaine) | Akha | 0 | 23/23 | 1/23 |
| Senchompou (montagne) | Akha | 0 | 13/14 | 1/14 |
| Langpamai (plaine) | Akha | 36/78 | 75/78 | 3/78 |
| Somepankao | Akha | 3/26 | 26/26 | 0 |
| Houakkoua 2 | Tai Khao (Lao-thaï) | 25/35 | 17/35 | 3/35 |
| Phonsavang | Lao | 50/58 | 23/58 | 3/58 |
| Poungsamai | Akha | 5/32 | 31/32 | 0 |
| | Lü | 1/7 | 7/7 | 0 |

Cultures de complément à l'alimentation familiale :

Outre l'opposition entre la pérennité des casiers de *na* et la rotation des parcelles de *hai*, qui donnent au territoire villageois des aspects paysagers fondamentalement différents, la pratique de ces deux techniques ne remplit pas le même rôle dans l'alimentation des populations concernées. Bien que ces deux agricultures aient une finalité principalement vivrière, elles ne contribuent pas de la même manière à l'alimentation quotidienne des familles. Premièrement, les rendements sont différents d'une technique à l'autre : pour le *na* inondé, ils étaient de 3,43 tonnes par hectare en 2004, contre 1,79 tonnes pour le riz de *hai* (chiffres MAF). Cette moyenne nationale est plus élevée que les chiffres relevés dans notre étude : dans le village de Ban Nammatt Mai en 2005, les rendements de *hai* que j'ai pu

obtenir⁷³ varient de 600 à 1500 kg/hectare (moyenne de 960 kg/ha), et dans le village de Xieng Houg, les rendements de *na* avaient une moyenne de 2786 kg/hectare. La différence de rendement est compensée par une surface cultivée plus importante en *hai*, de manière à assurer l'alimentation familiale. Ainsi, dans le cas où une seule technique, le *hai*, est pratiquée, les parcelles cultivées par famille sont plus vastes que celles des familles n'ayant que du *na*. Par exemple, à Phonsavang, la surface moyenne des parcelles de *na* s'établit à 0.87 hectares par famille, tandis qu'à Ban Nammat Maï et à Senchompou, aucune famille ne cultive moins de un hectare de *hai* (le maximum étant de 4 hectares dans les familles les plus nombreuses). Ceci permet des récoltes de riz comprises entre 600 kg et plus de 3500 kg par famille. Parfois, l'autosuffisance en riz n'est pas assurée, en particulier dans les villages ne pratiquant pas de *na*. La période de soudure peut atteindre 6 mois, même si ce cas est rare. Dans les ménages enquêtés, une différence se fait encore sentir entre ethnies : aucune famille du village lü de Xienghoung ne connaît de période de manque, tandis que c'est le cas pour 7 familles sur les 23 de Nammat Maï, 9 sur les 14 de Senchompou, 3 sur les 9 interrogées à Pounsaimai. Dans les deux ethnies, le riz est la base de l'alimentation, la période de soudure pose donc problème lorsqu'elle est longue. Cependant, d'autres cultures vivrières viennent compléter le régime alimentaire, et permettent de compenser le manque de riz.

Les autres cultures, vivrières et commerciales, connaissent des différences qui sont, là encore, réparties en fonction de l'ethnie et des pratiques culturelles. La principale différence vient du lien du groupe à l'économie de marché : il semblerait que le manque de riz soit compensé par la vente de produits ou de travail chez les Lao-thaï, tandis que pour les Akha, il sera compensé par la culture de produits à destination vivrière. Cette différence est notable dans le nombre et le type d'espèces cultivées, et se traduit dans l'utilisation du terroir villageois. Les cultures maraichères, à destination vivrière mais aussi commerciale, sont répandues dans les jardins, les *souane*, aux alentours des villages lao. Dans le village de Phonsavang, on peut constater que d'autres cultures à destination commerciale se situent tout proche, voire au sein de l'espace habité : c'est le cas du teck et des arbres fruitiers. Ces espèces, cultivées sur des surfaces relativement vastes et homogènes, n'ont été rencontrées dans aucun des villages Akha que j'ai visités. En fait, c'est dans le *hai*, mélangé ou non au riz, que se rencontrent principalement les autres cultures vivrières pratiquées par les Akha. Ainsi, en association

⁷³ Les rendements sont très difficiles à évaluer réellement, car ils sont basés sur les réponses des interrogés, pas toujours complètes. Ils ne sont donnés qu'à titre indicatif, car ils ne concernent qu'un nombre très faible de ménages.

avec les plants de riz, on trouve dans les parcelles des cucurbitacées, des féculents : taro, patates douces, des condiments : ail, citronnelle, piment, oignons, gingembre, et d'autres plantes consommables comme le sésame, les tomates, les aubergines, des crucifères. Certaines espèces sont cultivées sur des parcelles particulières, au bord du *hai*, ou comme j'ai pu le voir, sur des parcelles en casier de fond de vallée (à Ban Nammat Mai): le maïs, le coton, le tabac, parfois l'opium⁷⁴. La grande variété de ces cultures n'a pas été constatée chez les paysans Lü. À Xienghoung, certaines espèces sont également cultivées dans le *hai* : des piments, du gingembre, du maïs, du taro, des courges, des aubergines, du manioc, des bananes. Cependant, les répondants ne cultivaient jamais toutes ces espèces, seulement deux ou trois. À contrario, les espèces cultivées dans le *hai* akha sont répandues dans absolument toutes les exploitations villageoises. Ainsi, à chaque fois que je posais la question « quelles plantes cultivaient vous en plus du riz ? », les paysans répondaient : « la même chose que tout le monde dans le village », et ce, tant à Ban Nammat Mai qu'à Senchompou. Dans ce dernier, les agriculteurs ont même été amusés de cette question, ils se demandaient pourquoi je voulais connaître de manière si détaillée leurs cultures. Cet amusement révélait l'évidence, pour ces cultivateurs, de leur pratique culturelle : une pratique homogène, partagée par tous, signe d'une véritable pratique culturelle. En effet, si elles permettent de compléter l'alimentation, ces espèces, comme le sésame, sont aussi utilisées dans certains rituels, ce qui confirme l'aspect culturel de ces pratiques.

Aussi, bien qu'ayant une destination principalement vivrière, l'agriculture comporte des cultures commerciales qui ont varié dans le temps. Longtemps connus pour la culture de l'opium, les Akha se tournent aujourd'hui vers une autre espèce rémunératrice. En effet, dans le *hai*, tant chez les Lü que dans les villages Akha, une culture commerciale a fait récemment son apparition : l'hévéa. Dans les villages visités, sauf Senchompou, une proportion importante des parcelles de *hai* étaient complantées en hévéa. La riziculture est toujours possible pendant les trois premières années, mais l'ombre des arbres devient trop importante ensuite. Cette culture commerciale, sur laquelle nous reviendront en détail (troisième partie), transforme les paysages du *hai* : celui-ci voit son visage transformé, d'une part par sa fixation dans l'espace, ce qui annonce sa disparition, mais aussi par la technique de préparation de la terre. En effet, les anciens *hai* plantés en hévéas sont particulièrement reconnaissables par la construction de sillons horizontaux, tout le long de la pente. La

⁷⁴ Le pavot à opium a été longtemps une culture très importante dans le système de production akha, il l'est encore dans certains villages, mais n'atteint plus les proportions qu'il a pu avoir avant la lutte que le gouvernement et d'autres institutions ont engagée contre lui. Les conditions de croissance et de récolte de sa sève ont impliqué la mise en culture de terrains particuliers : les sites sont des terrains calcaires ombragés, où l'humidité est permanente. Une haute altitude est ainsi nécessaire à la récolte, qui doit se faire quand la température est assez basse pour que la sève soit solide et facile à recueillir.

photographie suivante montre cet aspect reconnaissable de la culture d'hévéa, qui marque les montagnes des provinces du nord du Laos.



Figure 12 : De gauche à droite : parcelle de haï plantée en jeunes hévéas, parcelle de haï destinée à être plantée uniquement en riz, et parcelle de forêt ancienne dans le talweg. District de Namtha, M. Blache, avril 2007.

2.L'exploitation des ressources naturelles intégrée aux systèmes de production

Outre le riz et autres cultures saisonnières de champ ou d'essart, ce sont les produits de la forêt qui complètent le régime alimentaire des deux groupes. Ici, les ressources naturelles forestières ou aquatiques sont regroupées, et présentées avant tout pour leur apport dans le système de production vivrier.

1. Importance relative des espaces naturels territorialisés dans les terroirs villageois

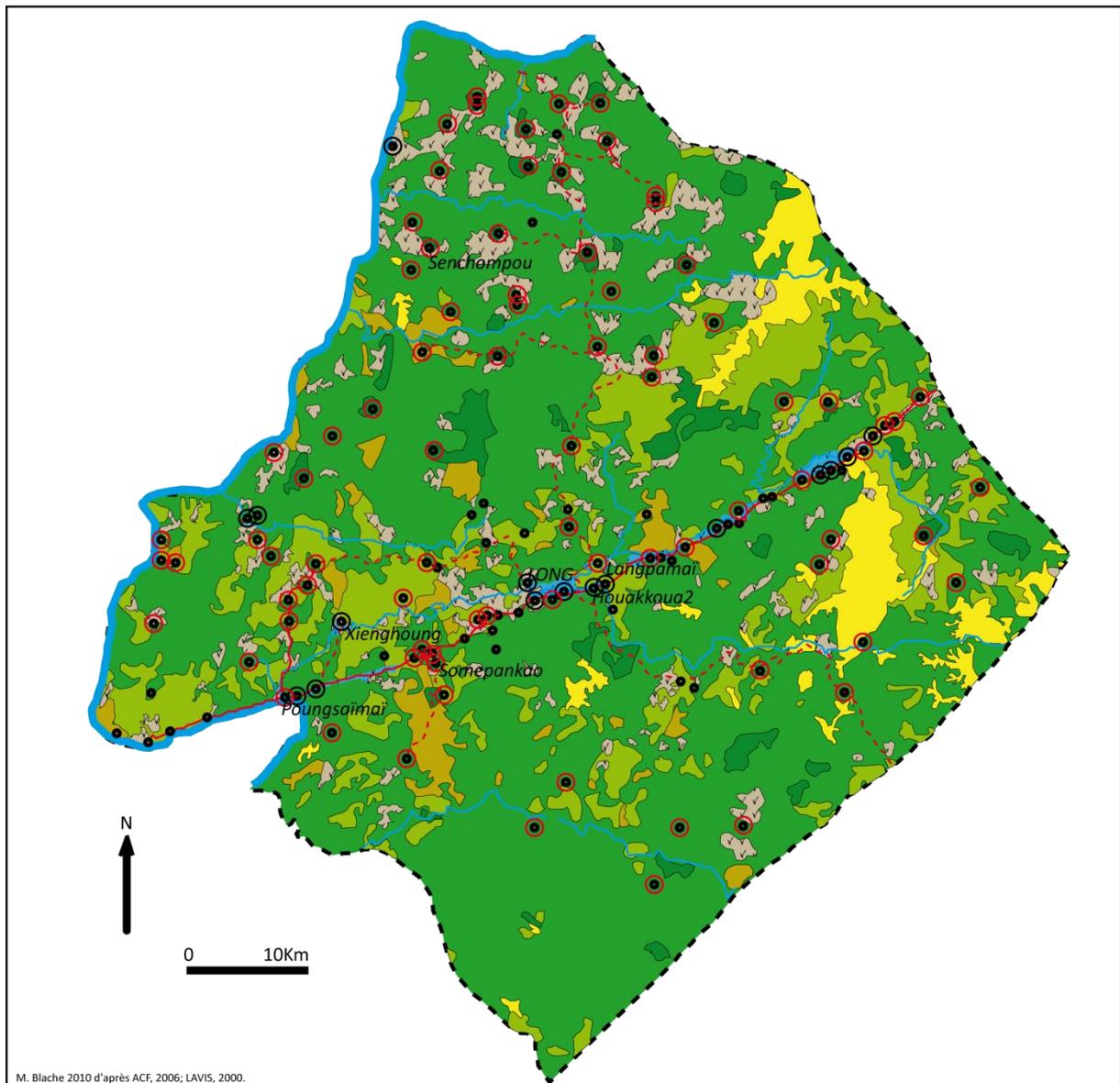
L'importance quantitative, et la qualité des « espaces naturels » dont on parle ici, les forêts et les rivières, dépendent en premier lieu des milieux habités par les deux groupes. En fonction des conditions climatiques, altitudinales et édaphiques, les formations forestières se répartissent de la sorte aujourd'hui : le nord compte de vastes espaces de forêt sèche sempervirente, des zones de forêt tropicale décidue de montagne, et une petite zone de forêt de montagne subtropicale à son extrême. Le sud du pays compte des formations plus variées : des formations sèches à diptérocarpacées, des forêts mixtes décidues, en altitude

des formations tropicales sempervirente de montagne, et des zones plus restreintes, dans la chaîne annamitique, de forêts de pins et de forêts sur sols calcaires. La plaine du Mékong est une région de forêt semi-sempervirente à diptérocarpacées (J.E.CLARKE, 1999). Au total, la couverture forestière du Laos est officiellement de 47%⁷⁵, mais elle est en fait plus proche de 40%. Ces formations sont secondaires pour leur majeure partie. En effet, il ne reste plus que quelques zones de forêt primaire, sur les plus hauts sommets, et surtout dans les montagnes du sud. Cependant, à plus grande échelle, une mosaïque de formations végétales compose le paysage forestier. L'étagement, combiné aux différentes utilisations humaines du milieu, donnent lieu à des formations variées, qui peuvent être étudiées en fonction de l'intensité de leur utilisation, ou en fonction de leur composition floristique⁷⁶. Dans le nord du pays, la majeure partie des formations forestières sont dégradées, issues de friches d'agriculture sur brûlis. Ainsi, les savanes herbeuses à *Imperata Cylindrica*, les forêts de bambous y sont répandues, selon un étagement classique des milieux montagneux. Par exemple, dans la province de Louang Namtha, la carte de l'utilisation du sol du district de Muang Long (Carte 8) nous montre un étagement caractéristique de la mosaïque forestière du nord du Laos. Les restes de forêt sèche sempervirente, formation la moins transformée par l'homme, se trouvent sur les sommets ou ceinturent les villages de montagne. La plupart des surfaces montagnardes sont sinon recouvertes de forêt mixte décidue, issue de défrichement anciens. Cette formation est présente sur de grandes surfaces dans les zones les moins densément peuplées du sud-ouest du district, de part et d'autre d'une partie de la route, et entre toutes les zones de cultures villageoises de la pointe nord du district. Les autres formations végétales sont typiquement secondaires, fruit d'une relative intensité de défrichement et de culture lors de rotations plus courtes. Ainsi, on trouve de grandes surfaces de savanes à l'est du district, dont une descend des sommets sud jusqu'à la route, et une autre suit une ligne de crête à plus de 1500 m d'altitude. D'autres zones herbeuses entourent des sommets au sud-est du district. Autour de ces grandes zones de pâturage, se trouve le plus souvent des friches, recrûs forestiers après culture sur brûlis, de différents

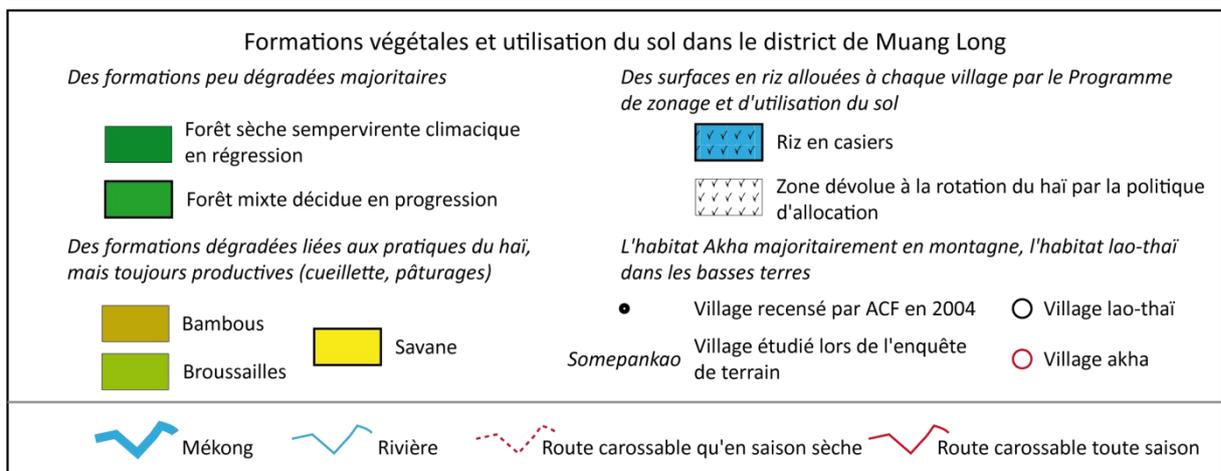
⁷⁵ Ce chiffre est basé sur l'étude d'images spot de 1989. Le taux de couverture du sol pour qu'une zone soit classée comme forêt doit être une canopée supérieure à 20% de la surface concernée.

⁷⁶ Dans l'étude sur la réserve nationale de la Nam Ha, trois étages écologiques sont distingués par le M.A.F. (M. HEDEMARK, 2003) Entre 500 et 700 mètres, les espaces de plaines et de vallées intramontagnardes comptent six formations différentes : les formations moins touchées par l'homme sont les ripisylves sempervirentes, quelques zones de forêt tropicale sempervirente et d'autres de forêt sèche à diptérocarpacées ; les formations secondaires se composent de forêt de bambou et de forêt mixte décidue et sempervirente, les moins anciennes sont distinguées comme recrû forestier. Entre 800 et 1200 mètres d'altitude, on trouve surtout les formations secondaires que sont la forêt mixte sempervirente et décidue, les friches de recrû, et les forêts de bambous. Une nouvelle formation fait son apparition : la forêt sèche d'arbres à larges feuilles et de pins. Entre 1200 et 1400 mètres, la friche de recrû est toujours présente, mais les cinq autres formations sont nouvelles : la forêt sempervirente de montagne, la forêt humide sempervirente de montagne, la forêt sèche sempervirente mixte avec pins, la savane, et les formations liées à la captation de sources.

âges. Ces friches sont également répandues de part et d'autre de la route, dans une bande discontinue d'une largeur d'une trentaine de kilomètre, en particulier lorsqu'on se rapproche de Xiengkok. Aux altitudes de montagne les plus basses, du moins en dessous de 1000 mètres, ces friches peuvent prendre la forme de bamboueraies. Ces formations végétales sont donc le fruit du milieu d'origine, mais surtout de l'utilisation que les agriculteurs en ont fait. *De facto*, l'environnement « naturel » villageois lao-thaï et akha est intimement lié au reste du système de production, et surtout aux techniques agricoles employées. C'est en particulier la surface dévolue à la rotation de l'agriculture sur brulis qui conditionne le type de formations dans lesquelles évolueront les villageois, ainsi que la forme du finage. Comme on le constate sur la carte 6 puis à plus grande échelle sur la Carte 8, la plupart des villages akha, en particulier ceux qui sont éloignés de la route dans le nord du district, sont entourés d'une ceinture de forêt primaire, du moins très ancienne, qui peut atteindre une centaine d'hectares. Outre les surfaces défrichées pour l'année, les friches non arbustives se rencontrent peu aux alentours de ces villages. De ce fait, les villages akha de montagne ont toujours accès facilement, à pied, à des formations forestières relativement anciennes. Celles-ci sont celles qui comportent la plus grande biodiversité faunistique. Les formations plus dégradées sont elles, intéressantes pour certains produits de cueillette : les espèces héliophiles se développent par exemple dans les friches jeunes, et d'autres espèces nécessitent des associations végétales qui ne se trouvent que dans des jachères d'un âge particulier. Ainsi, l'environnement d'un village akha présente des habitats et des écosystèmes forestiers plus variés, sur de plus vastes surfaces, que ceux qui se trouvent autour des villages lao-thaï des vallées. Sur les sites de ces derniers, les espaces forestiers les plus anciens sont absents, mais il existe cependant de grandes zones de forêt mixte décidue. Dans le district de Muang Long, aux vallées restreintes et à l'altitude relativement élevée (plus de 600 mètres), le type de formation qui constitue l'environnement le plus courant des villages lao-thaï de plaine n'est pas présent. En effet, dans les études des bassins versants de la Nam Chan (E. LEMAITRE et T. KOUSONSAVATH 1997), et de la plaine de Vientiane (G. CONDOMINAS, 1959) par exemple, la formation forestière la plus courante est claire, à diptérocarpacées. Seuls le long des rivières et les sommets comportent une forêt plus épaisse. Ces formations comportent alors des espèces qui ne sont pas présentes dans l'environnement montagnard, et qui sont donc exploitées d'une manière propre aux Lao. La différence la plus notable d'avec l'environnement akha provient de la présence de marécages : ils sont la source de nombreux produits aquatiques.



M. Blache 2010 d'après ACF, 2006; LAVIS, 2000.



Carte 8 : L'utilisation du sol dans le district de Muang Long : des formations végétales en lien avec la pratique du haï. Source : ACF, 2006 ; LAVIS, 2000.

Ces zones humides sont en effet caractéristiques des réseaux hydrographiques de plaine et de vallée. En montagne, le réseau est très hiérarchisé et l'eau ne manque pas. Le plus souvent, les villages akha s'installent à proximité de plusieurs sources. Les différentes

rivières sont dévolues à des fonctions particulières. Par exemple, sur l'ancien site de Nammat Maï (carte 6), il est possible de distinguer cinq éléments hydrographiques particuliers. Proche du village, deux sources sont exploitées : une source ne sert qu'aux différents rites, elle est protégée par une construction de bambou à l'image d'une maisonnette ; une autre, canalisée par des bambous, alimente les villageois en eau potable. La rivière la plus proche est utilisée pour se laver, mais aussi comme lieu de pêche pour les enfants. Plus loin, la rivière principale, la Nam Chian, sert dans sa partie encaissée de lieu de pêche pour les adultes, et en aval, l'extension de son lit majeur a été aménagée de quelques casiers. Enfin, un de ces affluents a donné son nom au village : la Nam Ma. C'est dans son lit majeur que sont aménagées les parcelles inondables où sont plantés les légumes, et une année, du riz. Chaque partie du réseau hydrographique proche du village remplit donc des fonctions spécifiques, productive et de reproduction sociale (lessive, bains) principalement. Se distingue la source rituelle qui est un fort géosymbole, et qui est nécessaire à l'établissement d'un village akha.

L'importance de l'eau a déjà été notée dans l'organisation des villages lao-thaï : les rivières servent en effet d'axe d'orientation. Les sites de confluence sont très souvent choisis pour l'implantation des villages, comme à Xieng Houng, car ils facilitent la création de seuils pour les casiers rizicoles (T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE 1997, annexe B3), ou simplement les berges. Les rivières ont donc des fonctions productives et de reproduction sociale, comme pour les Akha, mais contrairement à eux, elles servent aussi beaucoup de voies de communication. En effet, leur configuration, en plaine, rend possible la navigation, elles ne sont plus des torrents de montagne. Les biefs et rapides existent, mais laissent des portions navigables conséquentes. Les villageois possèdent donc souvent des bateaux, par exemple treize familles sur quarante huit à Donna, village de la province d'Oudomxay, situé près de la Nam Beng (S. YOKOYAMA 1996). Dans ce village proche de Phonsavang, les éléments hydrographiques sont utilisés comme suit. Il existe une résurgence d'eau potable, issue d'un karst situé au milieu du village de Phonsavang : elle est utilisée par les villageois de Donna, distant de 700 mètres. Pour le bain, la vaisselle et la lessive, mais aussi pour alimenter des étangs piscicoles, ces derniers utilisent la petite rivière toute proche, la Nam Mui, ou les puits qui ont été construits par un projet de développement, au cœur de l'espace habité. La Nam Beng est utilisée par les villageois des deux villages pour se laver, mais surtout comme lieu de pêche et de voie navigable. Outre cette utilisation particulière comme voie de communication, le réseau hydrographique prend une importance fondamentale dans le système de production agricole. Les rizières sont en effet dépendantes de la bonne maîtrise de l'eau. Le réseau naturel a de ce fait été aménagé par les agriculteurs, avec des

canaux et des seuils de dérivation, pour dévier des sources qui peuvent être temporaires, ou canaliser une partie d'une rivière pérenne. Les cultures restent donc à la merci des précipitations et du régime des rivières : les sources peuvent se tarir, et les pluies de mousson peuvent être dévastatrices par les crues qu'elles entraînent. La maîtrise de l'eau utilisée en agriculture implique également une organisation sociale communautaire : les ouvrages sont souvent collectifs, et demandent un entretien et une distribution réglée du travail. L'eau a donc une signification sociale importante dans ce groupe. De plus, les paysages lao-thaï sont véritablement marqués par le réseau hydrographique : la rivière est un véritable lieu de vie et le lien entre les établissements humains, et c'est en bateau que l'on s'en rend vraiment compte. Certains villages ne sont par exemple accessibles que par la rivière : elle est la seule voie de communication. Lors d'un parcours sur le Mékong, il est courant de voir tous les habitants d'un village, en particulier les enfants, attendre le débarquement des denrées et voyageurs sur les berges, ou tout simplement de voir les gens vivre avec l'eau. Pendant la journée, ce sont les pêcheurs, et les femmes qui font la lessive, en fin de journée, ce sont tous les habitants qui, successivement, viennent se laver. Enfin, lors de certaines fêtes, ce sont les bouddhistes qui viennent construire de petites pyramides de sable ou de cailloux, ou mettre à l'eau des bougies qui flotteront dans le crépuscule.

2. Les espaces naturels comme ressource vitale complémentaire

Espaces forestiers et rivières sont des lieux régulièrement fréquentés par les villageois. Ils abritent des ressources variées, dont l'utilisation est vitale dans leur système de production. Pour une famille vivant à proximité d'un espace forestier, J. FOPPES et S. KETPHANH (2000) établissent la part des produits forestiers dans le revenu annuel à 44%, en regroupant les revenus monétaires et non monétaires (Tableau 7). Ceci est un modèle, des nuances peuvent bien sûr exister d'une région à l'autre, et aussi d'un moment de l'année à l'autre.

| Catégorie de revenus | Produits forestiers alimentaires | Bois de feu | Autres produits forestiers | Total des produits forestiers | Riz | Total des revenus non monétaires | Revenus monétaires (NTPF 55%, vente de bétail 30%) | Revenu total |
|----------------------|----------------------------------|-------------|----------------------------|-------------------------------|-----|----------------------------------|--|--------------|
| Montant en dollars | 200 | 40 | 40 | 280 | 350 | 630 | 70 | 700 |
| % du revenu annuel | 28 | 6 | 6 | 40 | 50 | 90 | 10 | 100 |

Tableau 7 : L'importance de la forêt comme ressource dans le revenu annuel d'une famille lao. Source : J. FOPPES et S. KETPHANH (2000).

Les NTFP⁷⁷ sont très souvent commercialisés, et contribuent donc à une part non-négligeable des revenus monétaires de chaque famille⁷⁸. Mais avant tout, ces produits permettent de compléter une alimentation dont la base est le riz, riz dont la récolte ne suffit pas toujours à nourrir la famille tout au long de l'année. C'est donc surtout en période de soudure que les villageois se rendent en forêt pour se nourrir de légumes sauvages, de tubercules qui remplaceront la céréale de base. Cependant, comme le note G. SCHLEMMER (2001), la grande majorité des familles, riches ou pauvres, pratiquent la cueillette pour varier et enrichir l'alimentation, toute l'année. Dans le district de Viengthong⁷⁹ dans la partie nord du pays, les produits forestiers végétaux consommés atteignent une moyenne de 165 kilos par famille (*Ibid.* : 52). Les protéines que fournissent la chasse et la pêche sont elles aussi, collectées toute l'année, et les proportions de viande sauvage consommée, par rapport à la viande d'élevage, peuvent être élevées : 52% en moyenne (entre 16.5% et 87%) du poids total de la viande consommée dans une famille provient de la faune sauvage, dans trois villages de ce même district (*Ibid.* : 72). En poids total, près de 144 kilos de viande ou poisson sauvages sont consommés par an dans chacune des 51 familles de l'étude, avec une prédominance du poisson (66 kilos par an et par famille en moyenne). Dans le village de Ban Nammat Maï, il faut également constater l'importance de la consommation de viande sauvage dans les apports protidiqes totaux. Personnellement, je n'ai mangé pratiquement que du gibier lors de mon séjour dans le village, et je n'ai vu tuer des animaux d'élevage que lors de cérémonies. Il me semble que c'est donc principalement la chasse, et dans une moindre mesure la pêche, qui soit (à part les œufs) la principale ressource de protéines en milieu forestier.

| Fréquence de consommation | volaille | porc | Bœuf | buffle | œufs | gibier | Poisson (sauvage) |
|---------------------------|----------|------|------|--------|------|--------|-------------------|
| 1-7 fois par semaine | 7 | 7 | 0 | 0 | 62 | 13 | 34 |
| 1-2 fois par mois | 70 | 59 | 38 | 41 | 38 | 30 | 44 |
| Très rarement | 4 | 0 | 11 | 11 | 0 | 15 | 19 |
| jamais | 19 | 34 | 52 | 48 | 0 | 42 | 4 |

Tableau 8 : Source des protéines consommées par les familles du village de Ban Nammat Maï pendant les six derniers mois en 2001. Source : enquête ménages, NAM HA ECOTOURISM PROJECT, 2002.

⁷⁷ Acronyme de *Non-timber forest products*, terme anglais qui sera repris le long du texte pour désigner ces produits, terme le plus utilisé dans la littérature sur le sujet.

⁷⁸ Ce point sera traité plus tard, car l'essor de cette commercialisation fait partie des dynamiques importantes que connaissent les villages du Laos.

⁷⁹ Etude portant sur un échantillon de 30 familles.

L'environnement naturel prodigue donc une part très importante de la subsistance des ruraux du Laos, mais les différentes modalités d'exploitation : chasse, pêche et collecte, sont pratiquées ni de la même manière, ni dans les mêmes proportions chez les Lao-thaï et chez les Akha.

La faune sauvage est une ressource qui n'a pas du tout les mêmes utilisations dans l'un et l'autre groupe, et la chasse est pratiquée d'une manière propre à chaque population. Dès 1959, G. CONDOMINAS note que si la chasse est pratiquée dans la plaine de Vientiane, en battues par exemple, elle ne représente pas une grande activité économique, et ne lui

« a pas paru une préoccupation majeure du paysan de la plaine. Certains villages nous ont même déclaré ne pas chasser et la plupart d'entre eux ne semblent pas y attacher une grande importance, la considérant plus comme un divertissement que comme une occupation susceptible d'améliorer sérieusement l'ordinaire ou d'être génératrice de revenus » (1959 : 134).

La pratique de la chasse n'est donc pas courante, ce qui a été confirmé lors de mes enquêtes dans les villages lü du nord. En effet, sur dix familles interrogées à Xieng Houng, un seul homme m'a dit qu'il chassait, deux ou trois fois par mois, pas loin du village, pour manger. Un autre m'a dit qu'avant, il y allait avec des amis. Le troisième m'a dit que comme il n'avait pas de chien, il n'allait pas chasser, et qu'il y avait trop de moustiques pour y aller. Dans l'étude sur le village lao de Phonsavang dans la province d'Oudomxay, la chasse n'est même pas mentionnée comme activité participante au système de production. Cependant, si la pratique de la chasse est faible, les Lao-thaï aiment manger du gibier. Souvent, les séjours dans les villages éloignés sont une occasion, attendue par les employés lao des ONG, de manger des animaux sauvages. La consommation d'animaux sauvages, pour les Lao-thaï, se pose plus en termes de commerce et de marché que de pratique de la chasse. À *contrario*, le gibier représente une nécessité vitale dans la vie des Akha. Les animaux d'élevage sont en effet très peu consommés (voir Tableau 8), la faune sauvage est donc une source de protéines indispensable à leur régime alimentaire. Le gibier consommé est varié, fonction des prises des chasseurs : différents oiseaux, de toute taille ; rongeurs comme les rats ou les écureuils ; reptiles et tortues de terre ; et plus gros mammifères comme les ours, une sorte de chien sauvage, des sangliers et des cervidés. Les hommes sont ceux qui pratiquent la chasse. Dès le plus jeune âge, les garçons apprennent les techniques de piégeage en fabriquant des cages en bambou ou des collets : j'ai pu voir aussi que dès trois ans, un garçon savait tuer, plumer et faire cuire un petit oiseau. À l'adolescence, les jeunes hommes peuvent accompagner les adultes dans des campagnes de chasse en forêt qui peuvent durer quelques jours. Les armes utilisées sont des fusils artisanaux à longs canons, les kalachnikovs sont réservées aux plus agiles car elles sont moins courantes. Lors de ces campagnes de chasse, les hommes construisent une légère hutte en bambous et feuilles dans la forêt, qui les abritera la nuit et servira de lieu de stockage avant de rentrer au village. Les lieux de chasse

peuvent alors se situer aux alentours d'une journée de marche du village. Sinon, des hommes partent seuls pour la journée, c'est-à-dire à un maximum de trois heures de marche. Un homme qui rentre de la chasse est toujours attendu : en particulier si sa besace semble pleine, tous les enfants du village vont sous son porche pour voir ce qui a été pris, et c'est un sujet de discussion dans toutes les maisons le soir venu. Les bons chasseurs sont reconnus par toute la communauté, ils bénéficient d'un prestige particulier : par exemple, celui qu'on m'a présenté comme le meilleur chasseur de Nammat Maï s'est marié avec la fille du chef. De ce fait, la famille du chef ne manque jamais de viande : le gendre donne toujours une partie de sa chasse à son beau-père.



photo 7 : Jeune garçon Akha exhibant la chasse de la journée : deux chevrotains (*Moschus Moschiferus*). M. Blache décembre 2007.

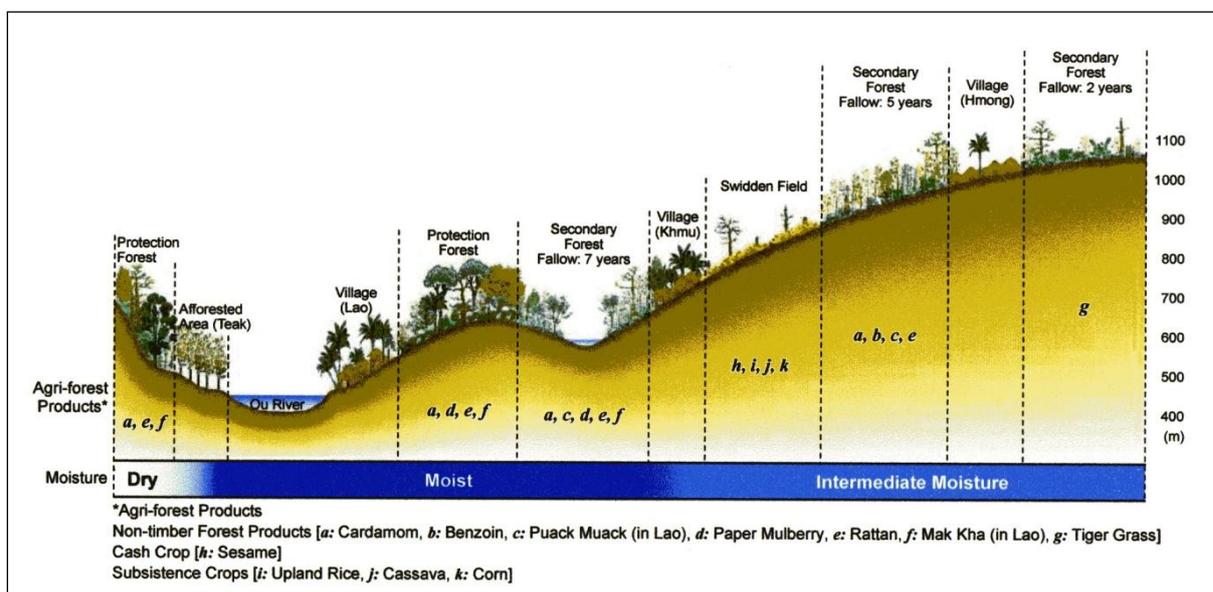


Figure 13 : Modèle d'utilisation de la forêt et des produits forestiers dans le nord du district de Ngoi, Extrait de S. YOKOYAMA (2002).

Si les Akha sont des chasseurs, les Lao sont des pêcheurs. Dans la bibliographie (J. FOPPES et S. KETPHANH 2000, G. CONDOMINAS 1959, S. YOKOYAMA 1996), la pêche est présentée comme une ressource vitale, principale source de protéines pour ce groupe. C'est d'ailleurs la principale activité des Lao-thaï après l'agriculture : elle est pratiquée toute l'année, par tout le monde (G. CONDOMINAS, 1980 : 169). Les lieux de pêche ne se limitent pas à la rivière proche du village : étangs, mares, mais aussi rizières en eau fournissent les poissons, à l'aide d'un outillage varié, du filet au harpon, en passant par la vannerie. La pêche se pratique à pied, ou en bateau lors de la saison humide. Les diverses espèces de poissons, mais aussi de grenouilles et de crevettes, sont largement consommées. Femmes, hommes et enfants s'y adonnent. Des étangs d'élevage sont souvent mis en place par certaines familles : les alevins sont pris dans la rivière, ou achetés comme j'ai pu le voir à Pounsamai dans une famille lü. La pêche est donc une activité largement destinée à l'autoconsommation, mais elle fait aussi l'objet d'un important commerce. Dès que les prises sont bonnes, le surplus est directement vendu au marché, tout comme les produits de l'aquaculture. L'extraction tend à être régulée cependant : afin de garantir la ressource, des systèmes de gestion peuvent être mis en place à l'échelle du village (J. FOPPES et S. KETPHANH 2000 : 5), tout en utilisant les connaissances vernaculaires et les pratiques traditionnelles.

La pêche est également largement pratiquée par les Akha. De petits groupes formés de deux adultes à une dizaine d'enfants partent, à différents moments de la journée, dans les rivières du territoire villageois, à une distance qui est fonction de leur âge. Contrairement aux campagnes de chasse, la pêche ne donne pas lieu à des expéditions de plusieurs jours. Tout au plus, les jeunes hommes iront à trois heures de marche du village. Le plus jeune groupe qu'il m'ait été donné d'accompagner comptait des enfants de trois ans pour les plus petits, à environ huit ans. Ils ont passé deux heures à pêcher dans le ruisseau le plus proche du village. Les techniques diffèrent en fonction du genre. Les garçons utilisent une sorte d'arbalète en bois et métal, traquant le poisson sous les pierres à l'aide d'un masque de plongée. Les filles vont plutôt ramasser les crabes de rivière, comme les femmes plus âgées le font lors de leur retour des champs. À Nammatt Maï (en 2005), le poisson en surplus peut être échangé dans le village, mais il n'est jamais vendu sur le marché, qui est trop loin (deux heures de marche).

Une partie du système de production des deux groupes est basé sur la cueillette, mais là encore, des différences importantes se dessinent. Cependant, il faut noter que des traits généraux concernent les deux populations. Les NTFP exploités et connus de tous les locaux

sont très nombreux, et leurs utilisations variées, ce qui correspond tout à fait à la « civilisation du végétal » décrite par P. GOUROU. En effet, dans la province de Champassak, J. FOPPES (1996) rapporte que trois cent différents produits sont collectés par les locaux. Le rapport de la F.A.O. de 2002 avance que certains agriculteurs sont capables de reconnaître et nommer 757 variétés utilisables (E.C. et F.A.O., 2002 : 98). En ce qui concerne plus particulièrement les Akha, une ethnobotaniste recense 300 espèces différentes, mais les anciens des villages étudiés ont estimé à plus de 1000 les plantes qu'ils utilisent (K. BRAGG dans A.R. WALKER 1992 : 150). J. FOPPES classe ces NTFP en cinq groupes principaux, en fonction de leur utilisation : les produits alimentaires (pousses de bambou, de rotin, poissons, gibier, fruits et légumes sauvages, miel, tubercules sauvages, insectes et mollusques) ; les matériaux de construction (bambous, rotin, herbe à pailote et autres fibres) ; les gommes et résines (stick laque, résine de *kisi*, huile de yang..) ; les plantes médicinales (noix de malva, cardamome, benjoin...) ; et les plantes ornementales comme les orchidées. Les espèces se trouvent dans des écosystèmes particuliers, ce qui oriente les Akha et les Lao-thaï, en fonction du site de leur implantation, vers l'exploitation des NTFP qui sont à proximité de leur village. T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE (1997) remarquent l'étagement de ces plantes : la résine de pin, vendue comme combustible, se trouve dans les forêts d'altitude ; le mûrier à papier, les fruits et tubercules dans les forêts multi spécifiques ; la résine de *kisi* (qui sert à étanchéifier les pirogues), les orchidées, les champignons et les chenilles dans les forêts claires à diptérocarpacées ; l'herbe à balais dans les espaces ouverts ; et les plantes aromatiques et faux-taro dans les zones humides. Chaque groupe aura donc tendance à utiliser en premier lieu les espèces présentes autour de lui. Par exemple, G. CONDOMINAS note à propos des Lao que la part des légumes aquatiques dans les variétés recueillies est notable (1980 : 192). Il faut préciser que cette cueillette ne se fait pas en forêt, mais dans les canaux et étangs de la plaine. Une autre condition de la présence des espèces utilisables réside dans le lien avec le système de jachère, donc avec l'agriculture sur brûlis. Par exemple, le benjoin, issu du *Styrax tonkinensis*, n'est réellement exploitable que sur des arbres âgés de 5 à 12 ans (mais seulement à partir de 7 ans aux basses altitudes), qui poussent dans les forêts secondaires issues de l'abattis-brûlis, au dessus de 600-700 mètres d'altitude. Dans le district de Ngoi dans la province de Louang Prabang, S. YOKOYAMA (2002 : 19) nous montre que les Lao-thaï qui habitent le bas de la vallée de la Nam Ou, et qui n'ont pas de champs sur brûlis, ne peuvent donc pas collecter ce benjoin. Dans cette zone, l'étagement des produits forestiers est montré dans la . La localisation des produits s'établit donc en fonction de plusieurs facteurs combinés : les conditions naturelles comme l'altitude et l'humidité, mais aussi les interventions humaines qui augmentent en fait la variété des formations végétales, et de ce fait la biodiversité. G. SCHLEMMER (2001 : 55)

remarque que les « produits forestiers » ne se trouvent en fait pas forcément dans la forêt, et ont des localisations propres à chaque groupe : les rizières inondées pour les riziculteurs de plaine, et les parcelles d'abattis aux recrûs de différents âges pour les essarteurs.

Une autre caractéristique de la cueillette, qui se retrouve tant chez les Akha que chez les Lao-thaï, est la répartition par genre de l'activité. En effet, les produits forestiers destinés à l'alimentation sont très largement recueillis par les femmes. Ainsi, dans l'étude que j'ai pu mener, le total cumulé, tous villages confondus, atteint 2175 jours de cueillette pour les femmes, contre 1091 pour les hommes. Ceci est dû à l'aspect quotidien de la cueillette alimentaire pour les hommes et les animaux, et au fait que ce soit souvent les femmes qui s'occupent de l'élevage, alors que les produits destinés à la construction ou à un certain artisanat, domaines masculins, ne sont pas nécessaires à la vie de tous les jours.

Malgré ces points communs dans la pratique de la cueillette, des différences sont notables entre les ethnies. Par exemple, dans le bassin versant de la Nam Chan, les modalités et la fréquence de l'extraction présentent de fortes disparités en fonction des groupes, notamment pour la période de soudure. T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE (1997 : 45) notent que les Lao-thaï y recourent bien moins fréquemment que les montagnards hmong, car ils préfèrent vendre leur force de travail pour pouvoir acheter le riz manquant. Cette remarque se confirme en regardant l'étude de P. PRAVONGVIENGKHAM (1997) dans des districts du nord du Laos : dans le revenu total annuel des familles lao-thaï et hmong, la proportion des ressources forestières est respectivement de 6,4% et de 10,8%. Dans le rapport de S. YOKOYAMA (2002), il est d'ailleurs possible de constater que le village lao de la vallée de la Nam Ou ne procède à aucune cueillette, alors que les NFTP sont la ressource monétaire la plus importante des villages montagnards, en particulier ceux de l'ethnie khmou (Figure 15). Dans l'ethnie akha, les usages des produits de cueillette sont très nombreux, et ont en particulier des aspects religieux. Ainsi, dans l'échantillon de 300 espèces relevées, 10% ont un usage dans les différentes cérémonies, alors que les plantes comestibles ne représentent que 15% du total (K. BRAGG dans A.R. WALKER 1992 : 150). Malgré cette faible proportion, les légumes et fruits sauvages n'en sont pas moins importants dans la vie quotidienne. En effet, ils sont par exemple consommés tous les jours par 96% des familles à Ban Nammat Mai⁸⁰. Les autres espèces forestières utilisées sont majoritairement recensées comme ayant des vertus médicinales. Simplement pour traiter les saignements et opérer une désinfection, L. ALTING VON GEUSAU (1986) a noté quarante espèces différentes citées par des villageois akha. Lors de mes enquêtes, j'ai pu également le constater. De

⁸⁰ Chiffres de l'étude biannuelle de l'autorité du tourisme du district de Louang Namtha, couvrant la période de mars à septembre 2002.

nombreux arbres repérés et indiqués par les villageois étaient ceux qui portaient des épiphytes médicinales, ou des fruits utilisables pour soigner différentes affections. Ce large savoir botanique provient d'une parfaite connaissance du milieu forestier : dès le plus jeune âge, j'ai pu remarquer que les enfants, lors de leur pérégrinations autour du village, connaissent les plantes qu'ils peuvent ramasser pour grignoter en chemin, pour rapporter à leur mère qui assure l'alimentation quotidienne ou à leur sœur pour décorer leur tenue vestimentaire.

Il est cependant un peu trop rapide de penser que les Lao-thaï délaissent la cueillette dans leur vie quotidienne. Ceci semble en effet dépendre des autres possibilités d'obtenir des revenus. Les villages Lao-thaï plus isolés y ont bien plus recours que ceux qui disposent d'ouverture au marché, par leur installation le long des voies de communication par exemple. Au final, la cueillette dans le groupe Lao-thaï semble être une pratique très individuelle, sans réelle relation à la communauté, à part si la ressource a besoin d'être régulée⁸¹. Par exemple, dans le village lü de Xieng Houn, même si le total des jours consacrés à la cueillette est plus important que dans certains villages Akha (34 jours par femme de plus de 5 ans, contre 25 dans les villages Akha⁸²), elle n'est pratiquée que par un nombre limité de familles (une sur quatre contre une sur trois). Souvent, ce sont les plus pauvres, celles qui disposent de moins de riz, ou au contraire, des familles qui ont décidé de consacrer du temps à la collecte afin d'obtenir des revenus monétaires conséquents. L'importance de la cueillette semble donc être plus liée à la situation économique de la famille et à la situation du village chez les Lao-thaï, qu'à une pratique culturelle porteuse d'identité. Dans le groupe akha, au contraire, la cueillette fait intégralement partie du système de production, et elle est un élément qui concoure à la plasticité de leur territoire : la forêt fait office de « tampon » et de régulateur des revenus. En effet, si la récolte en riz n'est pas suffisante, les paysans peuvent compter sur la récolte de NFTP, ils peuvent aussi agir sur leur production en variant les types de friches.

3. Les facteurs de transformation et d'hétérogénéité des paysages identitaires

Les deux paysages identitaires, et les systèmes de production qui les façonnent ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, ils ne sont pas non plus immuables. De plus, tous les membres d'un même groupe ethnique ne pratiquent pas les mêmes activités, comme cela se produit pour certaines familles au sein d'un village culturellement homogène. Les principales

⁸¹ Voir paragraphes précédents à propos de la noix de malva par exemple.

⁸² Ce chiffre semble sous estimé par rapport à la réalité que j'ai constatée. Il peut s'expliquer par le fait que les femmes n'aient pas comptabilisé la cueillette effectuée sur le chemin des champs par exemple, quasi quotidienne.

nuances à apporter à la précédente présentation sont l'effet des différenciations sociales entre ménages et entre villages, différenciations qui semblent se renforcer en fonction de l'accès au marché.

L'État lao a choisi de remédier à la pauvreté de sa population par un plus grand accès au marché, et par une éradication de l'agriculture sur brûlis au profit de cultures fixes et rémunératrices. Ces politiques sont mises en œuvre dans le programme d'allocation et de zonage des terres agricoles et forestières. Doublées de politiques de protection de l'environnement, ces mesures sont censées proposer un développement durable pour les populations rurales.

1. Un agrandissement des surfaces de productions agricoles commerciales

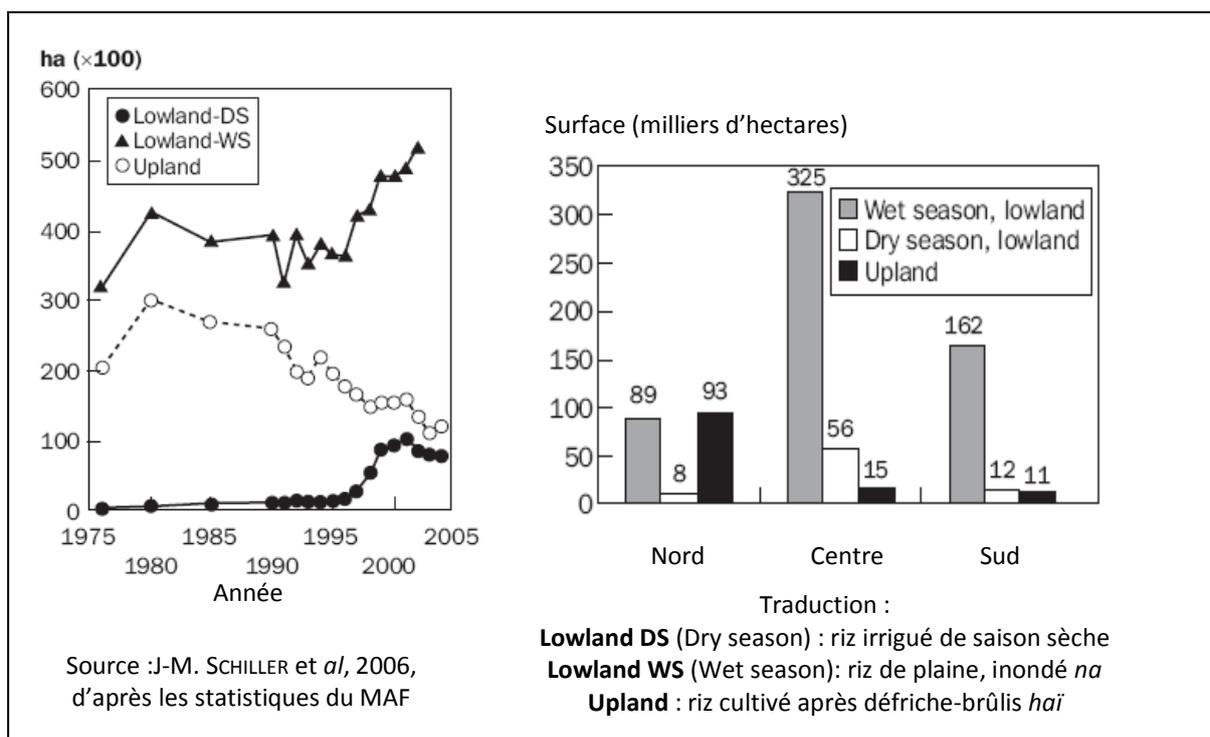


Figure 14 : Evolution des surfaces cultivées en riz entre 1976 et 2004, et répartition régionale des types de riziculture en 2004.



photo 8 : cultures maraichères sur berges de décrue, destinées au marché urbain aux alentours de Louang Namtha. M. Blache, avril 2007.

Afin de renforcer sa sécurité alimentaire, le Laos table sur une hausse des rendements, par une augmentation des doubles récoltes grâce à une irrigation des rizières plus systématique, et sur un agrandissement des surfaces dévolues à la riziculture en casiers. Ainsi, ce sont surtout les espaces de basses terres et les grandes plaines du centre et du sud du pays qui produisent la majeure partie du riz du Laos. À *contrario*, les surfaces de *hai* ont été divisées par trois entre 1980 et 2005. En montagne, l'augmentation de la surface des casiers s'est traduite par un aménagement de nombreux fonds de vallées, même les plus petits, à l'image des casiers mis en place à Ban Nammat Maï en 2003. Cependant, cette conversion à l'agriculture en casiers n'est souvent pas une réussite, la technique n'étant pas toujours maîtrisée. Les villageois qui l'ont mis en place à Nammat Maï y ont renoncé l'année suivante, utilisant les casiers pour des productions qui ne nécessitent pas une mise en eau. À Pounsaimai, où certaines familles akha se sont vues attribuer des casiers après leur déplacement en vallée, les paysans préfèrent louer leur parcelle à des Lü du village plutôt que de la cultiver eux-mêmes. Ce relatif échec de la mise en place de casiers peut expliquer la légère remontée des surfaces de *hai* après 2004. En fait, il semblerait que l'autosuffisance en riz du pays ne puisse se passer de la technique du *hai*, dans un contexte de forte croissance démographique⁸³.

⁸³ 2,4% par an ces vingt dernières années (CIA, 2006).

La question des surfaces rizicoles est donc avant tout vivrière, et liée au dynamisme démographique. En revanche, l'extension des autres surfaces de productions commerciales est plus directement liée au marché, à l'urbanisation et aux changements alimentaires du pays. La photo 8 montre une catégorie particulière de *souane*, jardin, celle des cultures maraichères de berges de décrue. Le long de la Namtha, en saison sèche, le lit majeur dégagé des eaux est cultivé en minuscules parcelles, planté en végétaux consommables : haricots, salades, herbes aromatiques, maïs... mais aussi en plantes commercialisables comme le tabac. Les sols riches, dépôts de limons, sont exploités et aménagés en fonction des besoins en eau des différentes espèces. Certaines sont plantées sur billons, de manière à laisser écouler l'eau, d'autres sur les faibles pentes. Ces parcelles demandent un soin important, les villageois qui en possèdent s'y rendent donc régulièrement en saison sèche, et implantent leur *souane* à proximité des habitations. Sur cette photographie, la zone des *souane* est particulièrement soignée et vaste : du fait de la proximité de la ville, les surplus seront vendus facilement sur le marché urbain, et pourront procurer un revenu non négligeable aux différentes familles les exploitant. Cet élément du système de production, en particulier les *souane* élaborées sur les berges, se retrouve donc principalement dans les villages lao-thaï, pratiquement toujours implantés à proximité d'un cours d'eau. Ces jardins permettent de compléter l'alimentation en végétaux verts, où en fruits. Dans les villages Akha, les jardins sont aussi présents, mais moins répandus que chez les populations de vallée. Lorsque le village se situe à proximité d'une rivière qui possède des berges relativement plates, les jardins seront installés ici. Sinon, les jardins se trouvent dans l'espace habité, accolés à l'habitation, où dans ses environs immédiats. Ils sont enclos, pour éviter les incursions des animaux domestiques. Bananiers, manioc, canne à sucre et légumes verts y sont plantés. Dans les villages lao-thaï, j'ai pu remarquer que les produits sucrés, les arbres fruitiers, étaient bien plus courants que dans les villages akha, et que le nombre d'espèces était plus important. Ceci peut être expliqué par le système du *hai* pratiqué par la majorité des Akha : en effet, dans leur champ de riz sont plantés des légumes variés, qui n'ont donc pas à être cultivés dans des parcelles à part comme les jardins. De plus, l'implantation des Lao près des voies de communication favorise l'expansion de ces cultures à destination, en partie, commerciale. Ainsi, dans le village de Phonsavang (carte 7), autour de l'espace habité se trouvent des parcelles de vergers et de teck, cultures pérennes destinées à la commercialisation, et le long de la rivière les *souane* saisonniers.

La croissance urbaine ouvre donc de nouveaux marchés de consommation, pour les légumes et fruits, mais aussi pour la viande. Ainsi, les pâturages, qui représentent autant de surface que les terres arables, peuvent permettre de mettre en valeur des friches qui ne pourraient plus porter de riz de *hai*. Le bétail est d'ailleurs, avec le riz, un des principaux produits

vendu par les paysans laotiens, avec une nette différenciation entre basses terres, qui vendent du riz et du bétail, tandis que les montagnes sont plus spécialisées dans le bétail (Tableau 9). Si les problèmes sanitaires sont réglés, les exportations (officielles) pourront considérablement augmenter et devenir une source pérenne de revenus pour les habitants des montagnes.

| Zone agro-écologique définie par la Banque Mondiale | Proportion de familles rurales vendant du riz | Proportion de familles rurales vendant du bétail |
|---|---|--|
| Plaine de Vientiane | 48 | 40 |
| Corridor du Mékong | 37 | 50 |
| Montagnes du sud et du centre | 14 | 47 |
| Basses terres du nord | 26 | 55 |
| Montagnes du nord | 28 | 57 |

Tableau 9 : Des montagnes tournées vers la vente de bétail plus que vers la vente de riz. Source : Banque mondiale, 2006, d'après l'enquête LECS III.

Outre les marchés urbains, l'ouverture des marchés internationaux, et la forte croissance économique des pays voisins du Laos, ont également des répercussions sur certains terroirs villageois. Les cultures commerciales prennent de l'ampleur, comme le sucre, le manioc, l'hévéa, qui sera détaillé dans le chapitre 10. Elles sont souvent la seule solution pour les villages de montagne, qui voient la surface dévolue au *hai* se réduire considérablement du fait de la politique de zonage de l'utilisation des terres. Ainsi, Ban Nammatt Maï a vu sa zone agricole réduite à 217 hectares, alors qu'il lui faudrait, pour pratiquer un *hai* soutenable (voir annexe 2), disposer de plus de 400 hectares (carte 6). Aussi, la diminution des surfaces dévolues au riz de montagne, associée à un passage problématique à l'agriculture en casiers, fait peser sur les ressources forestières une pression parfois problématique.

2. Une pression accrue sur les ressources

Dans ce village de Nammatt Maï, j'ai également pu recueillir des informations sur l'importance, en temps et en argent, que représentaient les produits de la cueillette. Par exemple, lors d'un de mes premiers séjours, une famille préparait une vente de champignons : les femmes, en revenant des champs ou par des déplacements spécifiques, avaient ramassé environ cinq kilos de champignons. Pendant la soirée, une cinquantaine de feuilles de bananiers furent étalées sur le sol de la maison, afin de servir à l'emballage de la récolte, conditionnée de la sorte pour être vendue le lendemain matin au marché. Ceci prit toute la soirée aux trois femmes de la maisonnée. Au total, les produits forestiers et leurs dérivés (comme les tabourets de rotin), représentaient pour ce village, en 2002⁸⁴, près de 70% de leurs revenus monétaires, hors écotourisme. Ces ventes concernaient presque toutes

⁸⁴ Etude de la Nam Ha Ecotourism Project, 2002, document en lao non publié.

les maisons du village, leur rapportant en moyenne (sur les neuf mois de la période prise en compte) 385 000 kips soit environ 32 euros. Dans ce cas, la vente est directe, sur le marché. Mais la plupart du temps, des intermédiaires se chargent de la commercialisation des produits forestiers. Traditionnellement, ce sont les Lao-thaï des basses terres qui servent en majorité d'intermédiaires, ce qui leur procure de conséquents revenus (Figure 15). Souvent, les populations montagnardes n'ont même pas à descendre pour vendre leur cueillette : ainsi, c'est sur le sentier, en direction du marché, que des femmes lao achètent aux femmes akha les produits alimentaires courants. D'autres intermédiaires, souvent spécialisés dans un type de produit, montent jusqu'aux villages. Dans les villages akha, du fait de la situation frontalière et de leurs liens anciens, ce sont le plus souvent des Chinois qui passent acheter les produits de la cueillette. À Senchompou, des marchands chinois ont même fait construire au villageois une maison où ils dorment lorsqu'ils viennent récupérer et acheter les champignons ramassés aux alentours. Les Chinois sont aussi présents dans la collecte de produits spécifiques à leur pharmacopée : à Ban Nammatt Mai, carcasses et peaux fumées de certains gibiers étaient gardés à leur intention. Ces échanges existent depuis longtemps (voir chapitre 7), mais l'ouverture du pays, l'amélioration des infrastructures de communications et l'augmentation général du niveau de vie du côté de la demande, et les contraintes nouvelles rencontrées par l'agriculture vivrière (principalement la riziculture sur brûlis) du côté de l'offre, les amènent à s'intensifier. Ainsi, l'exploitation de certains produits, essentiellement dans un but de commercialisation, peut peser sur les ressources.

Le cas des produits cynégétiques est particulièrement parlant. La capitale est approvisionnée par deux marchés spécialisés, au nord de Vientiane, Don Makai dans la grande banlieue, tenu plutôt par des Lao, et un autre à une cinquantaine de kilomètres, d'influence plutôt Hmong. Le premier est fréquenté par toute la bourgeoisie vientianaise : le parking est souvent rempli de voitures quatre-quatre rutilantes. Ces marchés sont des lieux centraux dans la distribution de ce type de produit. En ville, les restaurants considérés comme les meilleurs sont d'ailleurs souvent ceux qui proposent des animaux sauvages. La consommation lao des animaux sauvages est donc plus festive et prestigieuse, donc symbolique, que nécessaire à leur régime alimentaire. Aussi, dans le groupe Akha, même si elle est largement autoconsommée, la viande issue de la chasse peut être vendue. Cette activité commerciale est cependant plus présente dans l'ethnie lao que chez les Akha, les premiers étant les intermédiaires traditionnels de la vente des produits forestiers. Les Lao pratiquent peu la chasse, mais ce sont souvent certains d'entre eux qui vendent le gibier sur les marchés, une activité commerciale (presque) comme une autre. Les Akha chassent, mais vendent une petite partie de leurs produits à des intermédiaires, sans les commercialiser directement. Souvent, les intermédiaires montent dans les villages, ou les montagnards

descendent vendre les bêtes au bord de la route. Cependant, la commercialisation de la faune sauvage est faite sous le manteau. Le gouvernement a pris des directives successives interdisant le commerce du gibier, et en particulier dans les zones de protection de la biodiversité, la chasse est totalement interdite. Il existe toutefois, mais la chasse reste un sujet sensible. Ceci s'est révélé en particulier à Nammatt Mai, qui en 2005 se trouvait au sein d'une zone de forêt protégée. Les premières réponses obtenues furent que personne ne chassait dans le village. Suite à mes observations, on m'a dit que les hommes chassaient, mais seulement pour manger, et simplement avec des collets. Ce n'est que lors d'une promenade avec des jeunes, sur leur lieu de pêche, que nous avons croisé quatre hommes en pleine campagne de chasse, avec des fusils de guerre. Ils nous ont invités à manger dans leur hutte forestière, et là, j'ai demandé à quoi ils destinaient certaines espèces, en particulier une civette et un écureuil volant. Sans hésiter, en riant, ils me répondirent alors qu'ils allaient le vendre aux chinois, respectivement 20000 et 30000 kips (entre 3 et 5 dollars). La demande est donc réelle, et peut procurer d'importants revenus. Par exemple, mes traducteurs ont acheté dans les villages akha du gibier, afin de le revendre en plaine ou de le manger⁸⁵. Ce commerce pose aujourd'hui des problèmes de surexploitation de la ressource. En effet, les ressources cynégétiques ont tendances à s'épuiser : dans le bassin versant de la Nam Chan, certaines espèces ont disparu en trente ans, ou ne se trouvent plus que dans les forêts denses résiduelles des sommets (T. KOUSONSAVATH, E. LEMAITRE 1997 : 47).

⁸⁵ Deux chevrotains ont été achetés par un de mon traducteur Lao-thaï, entre 20 000 et 25 000 kips (environ 2 euros), et le traducteur akha a acheté 15 kilos de divers gibiers, afin de les vendre en plaine.

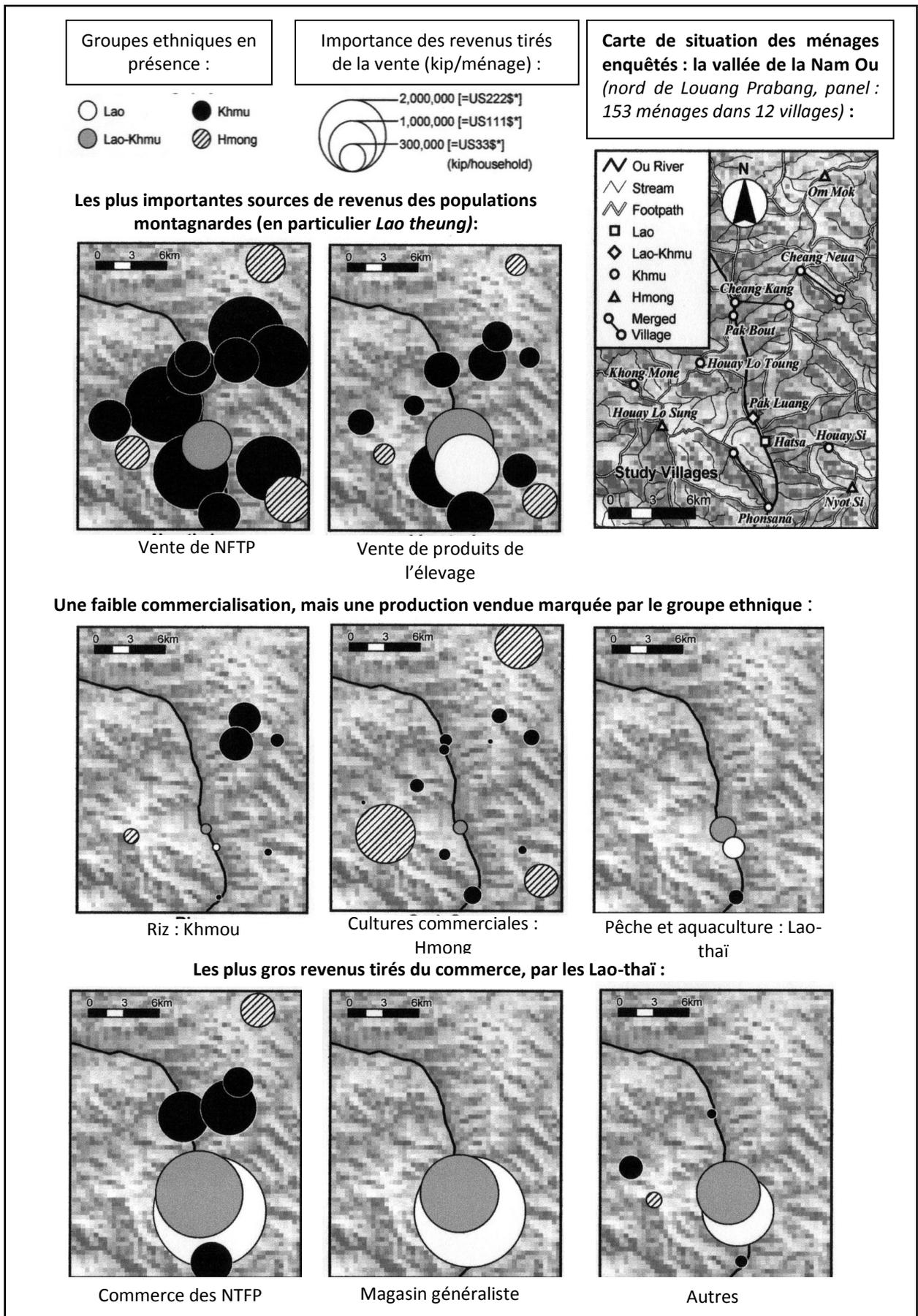


Figure 15 : Répartition des revenus par activité dans trois groupes ethniques du bassin versant de la Nam Ou, d'après l'étude de S. YOKOYAMA (2002).

Cette partie sur le territoire villageois et les fondements de l'identité territoriale a pu mettre en avant l'unité spatiale fondamentale de l'identité au Laos : le village. Tant dans le groupe lao-thaï qu'akha, c'est le village comme communauté humaine qui est la base identitaire fondamentale. En effet, d'un côté, lorsqu'un Lao rencontre une autre personne, il lui demande toujours d'où elle vient (dans l'immédiat, mais aussi son lieu de naissance), tandis que d'un autre côté, c'est le fait d'habiter entre les deux portes d'un village akha qui définit le fait d'être Akha⁸⁶. D'un point de vue territorial, l'espace habité révèle particulièrement bien les schèmes mentaux qui fondent l'identité spatiale, et qui peuvent être valables à une échelle plus large. Les espaces alentours nous renseignent, eux, plus sur la relation que chaque culture entretient avec son environnement et son milieu, toute aussi importante que l'espace habité pour définir l'identité territoriale des deux groupes ethniques étudiés ici.

Les éléments structurant le rapport de l'ethnie akha à l'espace sont remarquables par leur constance à toutes les échelles du territoire. Dans le Tableau 10, l'élément qui marque le plus le territoire est le centre : il s'oppose toujours à une périphérie, tant à l'échelle de la maison, que du village ou du reste de l'espace utilisé⁸⁷. Ensuite, ce sont deux axes qui reviennent : un dont les extrémités ne sont pas hiérarchisées, qui oppose masculin et féminin ; et un autre qui oppose le haut de la pente au bas de la pente. Ils sont également présents aux trois échelles de l'espace villageois. Le cas des limites est intéressant car il faut constater un effacement de leur poids à mesure que l'échelle considérée diminue. Ces remarques révèlent donc une permanence des structures spatiales : on assiste à la réplication d'un modèle centre périphérie à toutes les échelles, comme l'a montré D. TOOKER (1988). Cette réplication et ces constantes permettent de dire que le territoire akha présente une certaine continuité, une globalité, qui même si elle différencie certains espaces, démontre une territorialisation de l'espace complète et profonde. L'espace est donc territorialisé d'une manière précise et organisée, avec des repères qui se retrouvent dans chaque espace vécu par les habitants. Ces repères ne sont pas forcément matérialisés dans le paysage, mais ils sont marqués, en particulier lors de différents rites, réguliers ou occasionnels. Certains repères sont eux, visibles, et constituent donc de véritables géosymboles : dans la maison, ce sont l'autel des ancêtres, le seuil, le poteau central ; dans le village, se sont la balançoire et les

⁸⁶ En 2005, trois ménages Lao-thaï sont venus s'installer à Ban Nammāt Maï (voir Encadré 11), en montagne, parce qu'ils n'avaient plus assez de terres en plaine. Cependant, ils ont construit leur maison au bord de la Nam Mat, à environ dix minutes à pied du reste de l'espace habité. Lorsque je demandais au chef pourquoi ils ne s'étaient pas installés dans le village, il a paru très étonné de cette question : « parce que nous n'avons pas la même religion ! ». Il précisa que ni lui, ni les Thaï, n'auraient voulu partager le même espace d'habitation, et que cette configuration séparée était tout à fait normale.

⁸⁷ Le centre n'est pas géométrique, et il peut permuter selon la position et l'échelle considérée : l'autel des esprits de chaque maison n'est pas un centre à l'échelle du village, mais à celle du groupe de maison auquel il est relié.

portes ; dans le reste de l'espace villageois ce sont l'autel de l'esprit du riz *xm pi*, les différents arbres sacrés, l'autel des seigneurs de la région. La construction de ces repères ne révèle pas une organisation spatiale dans un simple but productif. Le milieu n'est pas seulement utilisé, il est territorialisé, humanisé, et il devient porteur d'identité. C'est le concept de plasticité du paysage développé par J. STURGEON (2005) : la fluidité et l'impermanence des fonctions de chaque espace fait partie intégrante de la relation des Akha au territoire. La conscience du paysage existe donc dans ce groupe, car le paysage est un objet qui peut se lire pour définir les activités passées et futures, qui établit une continuité entre les morts, les ancêtres, et les vivants qui suivent leur culte, ainsi que les coutumes agricoles indiquées dans l'*akhazang*. Ainsi, le milieu transformé par les coutumes devient un véritable territoire porteur d'identité. Cependant, ce n'est pas un lieu précis qui est le territoire : il n'y a pas d'attachement à une localisation géo référencée. Par exemple, aucun des géosymboles n'est un élément naturel remarquable permanent. En revanche, le milieu montagnard et forestier, par les valeurs culturelles et porteuses d'identité spatiale qu'il signifie, peut être un élément déterminant dans l'établissement d'un processus de territorialisation. En effet, le modèle d'organisation territoriale est facilement transposable d'un lieu à l'autre, mais par forcément d'un milieu à l'autre sans que l'identité spatiale ne se perde. Il en résulte une grande fluidité territoriale de ce groupe.

Dans le groupe lao-thaï, la relation à un lieu précis et à la permanence, à la stabilité, est bien plus constitutive de l'identité spatiale. En effet, la relation à l'espace est médiatisée par un génie tutélaire, lié à un emplacement précis. C'est lui qui garantit la prospérité des habitants en protégeant les espaces productifs, mais aussi en chapeautant les différents esprits présents à toutes les échelles du territoire villageois. La hiérarchie des esprits auxquels sont rendus les cultes suit de manière ténue l'emboîtement des espaces à différentes échelles. Chaque esprit protège donc un espace qui lui est dévolu : la maison est protégée par les esprits des ancêtres, qui sont dans un des piliers de la maison⁸⁸. Les champs sont aussi protégés par un esprit qui leur est propre. En fait, tout l'espace utilisé quotidiennement par les villageois est régi par ce système hiérarchique d'esprits protecteurs : il est alors possible de dire que c'est cet espace qui constitue le véritable territoire de cette population. Cet espace est relativement fixe, il ne changera pas de lieu, mais a tout de même la possibilité de s'agrandir : la forêt et le *hai* environnant ont vocation à devenir un espace réellement

⁸⁸ HAYASHI (2002 : 354) note aussi la présence, au siècle dernier, d'esprits de la lignée, *phi thiawada*, qui ont un autel dans la maison du chef du lignage. Sans que ce soit précisé dans cette étude, il est possible d'imaginer que cet esprit protège un quartier, si les familles du même lignage s'installent à proximité. Cependant, cette hypothèse rentre en contradiction avec la matri localité pratiquée dans le groupe lao-thaï : il a été vu que ce sont plutôt les lignées de sœurs qui répondent aux lois de la proximité géographique dans chaque village.

territorialisé, par sa transformation en *na*. Le processus de territorialisation d'un milieu passe donc avant tout par la mise en place et l'entretien d'une relation de toute la communauté avec ce *phi ban*, mais aussi par le travail humain de transformation de ce milieu. De ce fait, les espaces les moins travaillés, comme la forêt, sont aussi ceux qui sont le moins territorialisés. La fixité territoriale semble donc être un trait fondamental de l'identité spatiale de cette ethnie : les lieux sont pratiqués, transformés durablement. Dans un territoire où le lieu est un déterminant de l'identité, les lignes qui guident le processus de territorialisation ont moins besoin d'être globales, continues et précises à chaque échelle, comme peuvent l'être celles des Akha. Ceci peut se constater dans le Tableau 10. L'échelle de la maison présente donc une hiérarchie dans ses différents espaces, hiérarchie qui est valable au sein de la famille et de la parenté : celle qui place les aînés dans une position supérieure aux cadets par exemple, mais aussi celle qui oppose le haut –la tête-, et le bas – les pieds-. À l'échelle du village, la hiérarchie s'efface : l'espace habité est relativement homogène. Il n'existe pas de différence hiérarchique entre les maisons au sein de l'espace construit⁸⁹, c'est tout l'espace habité qui est considéré comme une « tête ». La multiplication des centres, à cette échelle : pagode, école, *lak ban* et maison commune confirme cette structure non hiérarchisée. À l'échelle du terroir, la hiérarchie revient : c'est avant tout l'espace habité qui est important, puis les espaces cultivés, et en dernier lieu l'espace forestier proche du village. Les différences de valeur attribuées à chaque espace induisent une discontinuité dans le territoire, qui n'est pas un espace homogène dans l'esprit de ses occupants. Des oppositions se forment, en particulier entre les mondes des hommes et le monde cultivé, et entre le monde travaillé, transformé par les hommes, et celui de la forêt. Ainsi, il existe de véritables degrés de territorialisation au sens de l'espace approprié par les Lao-thaï, en fonction des critères de domestication de la nature, mais aussi de la productivité des espaces. La question cosmogonique est bien moins prégnante dans l'organisation du territoire, et c'est surtout le lieu qui définit l'identité territoriale, plus qu'une réplique organisée du cosmos. Ceci peut être lié à la complexité des croyances lao, qui suivent tant les préceptes bouddhistes - qui séparent clairement le monde sauvage du monde habité, et qui donne une grande importance au centre - que les traditions animistes qui donnent un grand pouvoir aux divinités du terroir.

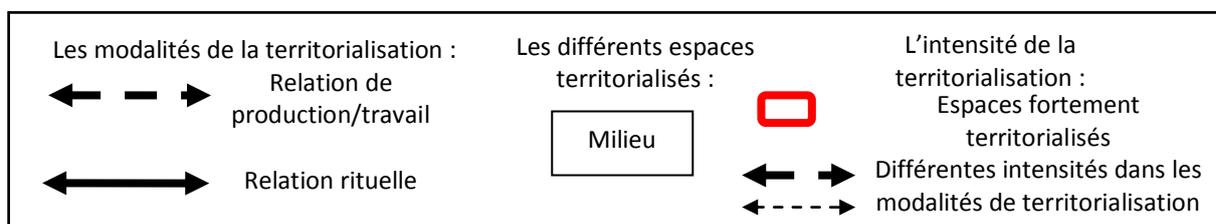
Les ressources provenant des espaces naturels sont pourtant très importantes dans la vie quotidienne des familles de chaque groupe, mais tous les espaces naturels n'ont pas la même valeur pour chacun d'eux. Ainsi, les espaces forestiers et les différentes parties du

⁸⁹ Dans le cas où l'établissement villageois se fait en plusieurs étapes, le premier cœur, ancien, pourra se voir attribuer une valeur plus importante, mais pas si celle-ci engendre une discontinuité hiérarchique entre les quartiers, et donc une disharmonie dans la communauté.

réseau hydrographiques représentent deux espaces pratiqués plus ou moins intensément par les villageois lao-thaï ou akha. Il semblerait en fait que l'utilisation de cette partie du territoire villageois, d'une part grâce aux ressources qu'elle fournit, d'autre part par les parcours qu'elle suppose, oppose un territoire akha principalement forestier, à un territoire lao-thaï plutôt fondé sur l'utilisation des zones liées à l'eau. Sans surprise, ceci est lié aux types de milieux occupés, mais les espaces naturels révèlent également des territorialisations particulières à chacun des groupes. En effet, les ressources de chaque milieu sont exploitées en fonction, et dans le cadre de schèmes mentaux qui font partie intégrante de la culture de chacun.

Ces modèles posent la question de leur insertion dans un système territorial plus vaste. En effet, il n'est possible de parler de véritable territoire identitaire qu'à une échelle qui dépasse le simple terroir villageois, une échelle qui met en relation plusieurs villages, jusqu'à former une entité dans laquelle se reconnaît tout membre du groupe supposé de la même identité. Aussi, ces deux identités territoriales, fondées sur deux cultures spatiales différentes, peuvent-elles cohabiter dans le même territoire national ? Si l'analyse du territoire identitaire akha confirme les hypothèses de fluidité et d'importance du milieu montagnard dans son essence même, la fixation de ce groupe dans les basses terres ne peut-elle pas diluer une partie de leur identité ? Le but poursuivi par le gouvernement, dans sa politique de déplacement des villages de montagne, n'est-il pas une volonté de conformer les minorités montagnardes à son propre modèle territorial, fondé sur les basses terres ?

Légende de la Figure 16 et de la Figure 18 :



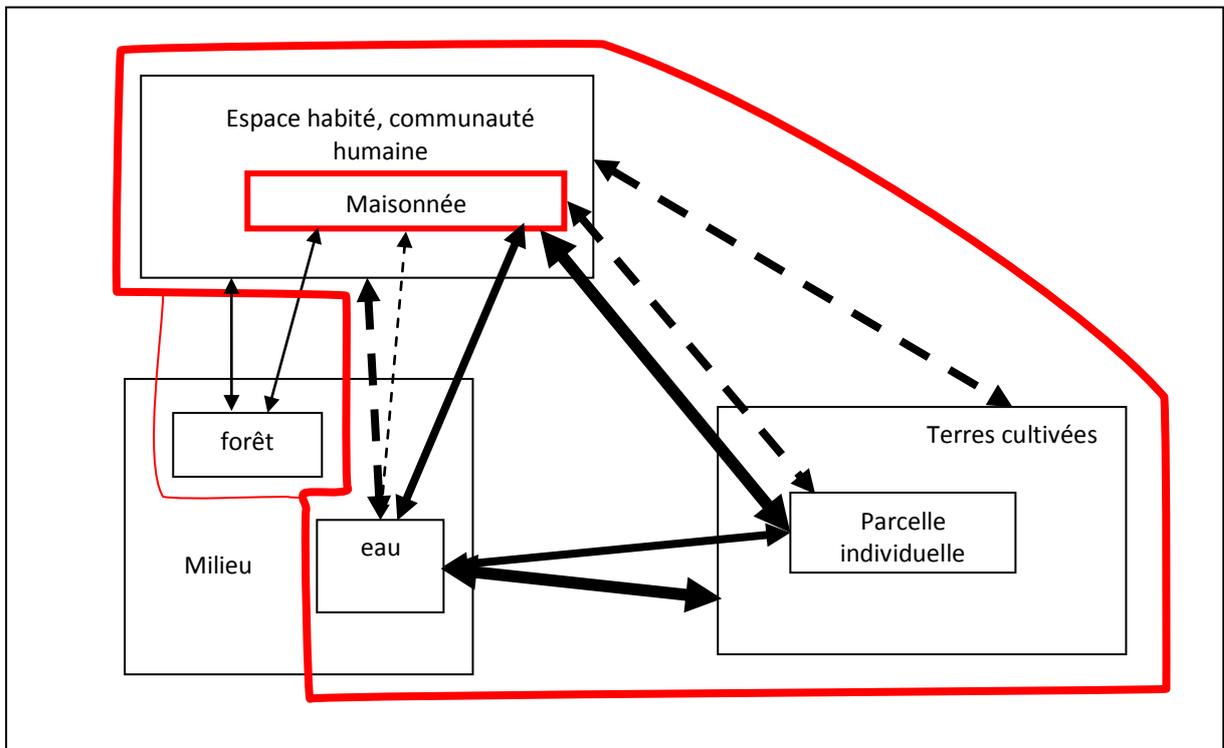


Figure 16 : essai de modélisation territoriale d'un village Lao-thaï

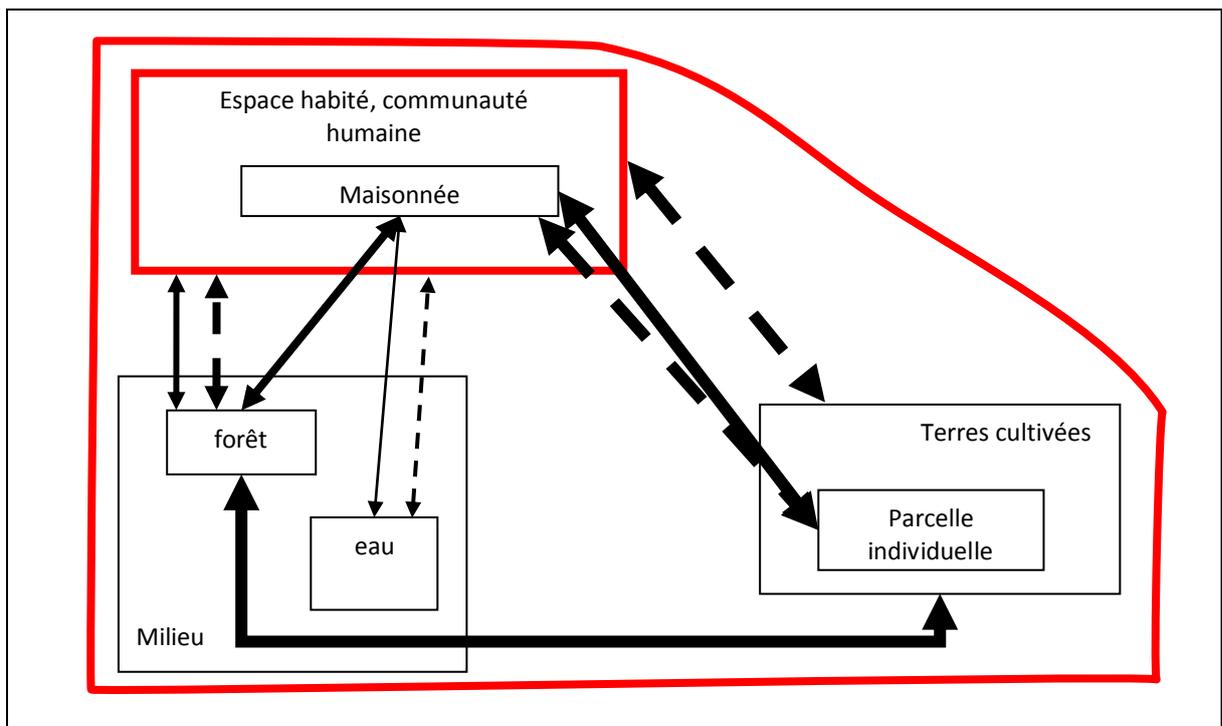
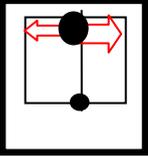
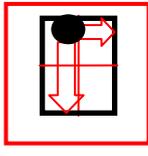
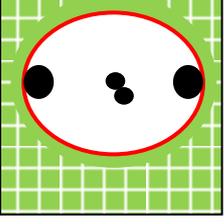
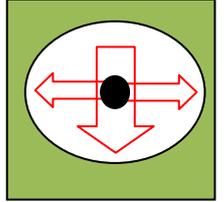
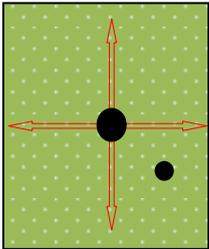


Figure 17 : essai de modélisation territoriale d'un village akha

Tableau 10 : tableau comparatif des éléments structurant l'espace dans chaque groupe

| | | forme | Centres | Espace périphérique | Type de relation entre centre et périphérie | Limites extérieures |
|-----------------------|---------------|--|--|---|--|---|
| Légende→ | | Espace forestier  | Principal  | Unité d'habitation  | Gradient fort  | Concrètes  |
| | | Espace forestier mosaïque <i>hai</i>  | Secondaire  | Autre  | Gradient faible  | Non concrètes  |
| Espace considéré | Groupe humain | Jardin  | | | | Faibles  |
| | | Na  | | | | Fortes  |
| maison | Lao-thaï |  | Deux centres : - autel de la maison près du pilier âme - premier poteau | Cloisonné : Reste de la maison et de l'unité d'habitation | Déséquilibre entre les parties périphériques en fonction de la position Est/ouest Forte hiérarchisation verticale | Concrétisées par une barrière. Fortes, mais moins fortes avec la parenté et le voisinage. |
| | Akha |  | Autel des ancêtres. Non géométrique | Habitation et unité d'habitation. Autres maisons rituellement reliées à l'autel des ancêtres | Gradient discontinu entre les parties féminines et masculines , et entre les parties hautes et basses de la pente. Hiérarchie verticale. | Pas forcément concrétisée. Fortes avec le reste du village. Importance rituelle du seuil, lieu de passage |
| Espace habité | Lao-thaï |  | Pagode Poteau tutélaire Ecole Maison commune | Toutes les maisons fréquentant la même pagode. Existence de quartiers liés ou non à la parenté, sans fortes discontinuités entre eux | Homogénéité de la périphérie par rapport aux centres. Une ou plusieurs « têtes » pour confirmer cette homogénéité. | non concrètes. Assez fortes avec l'espace productif |
| | Akha |  | Maison du Dzoema = centre géométrique | Toutes les habitations à l'intérieur des portes du village. Quartiers de parenté. Essarts. | Gradient économique et social continu à partir du centre Déséquilibre entre la partie haute et basse de la pente . | Concrètes mais peu solides car rituellement redéfinies régulièrement. |
| Territoire villageois | Lao-thaï |  | Espace habité | Rizières inondées, différenciées des essarts s'il y en a. | Gradient important mais discontinu en fonction du travail et de la valeur de la production (jardin>na>>hai>forêt) | Forte entre les rizières et la forêt |

| | | | | | | |
|--|------|---|---|---|---|--|
| | Akha |  | Espace habité et essarts. Valeur féminine | Espace forestier mosaïque. Valeur masculine | Gradient continu entre en fonction de la distance. Discontinuité entre le champ au <i>xm pi</i> et le reste des essarts | Peu forte avec le reste de l'espace forestier, La limite est le temps de marche. Forte avec la plaine ou un autre village. |
|--|------|---|---|---|---|--|

Deuxième partie : Les territoires identitaires

Dans la première partie, il a été vu que le village est une échelle fondamentale dans la définition de l'identité spatiale du groupe, car l'espace qu'il met en forme - son *territoire villageois* - porte les marques culturelles fondamentales dans lesquelles le groupe humain, voire ethnique, retrouve une part de son identité. Cependant, dans une démarche où l'on essaye de savoir si la construction territoriale d'un État-Nation est possible dans un contexte multiethnique, l'échelle villageoise doit être dépassée pour arriver à voir s'il existe ou non de véritables territoires identitaires. Dans une première et large définition, le territoire identitaire peut être l'espace auquel se rapporte l'identité d'un groupe humain. Il ne correspond pas forcément au territoire national : l'échelle de l'État et du territoire national au sens moderne, comme réceptacle de l'identité, sera l'objet de la dernière partie. Plusieurs ethnies sont reconnues comme faisant partie de la nation lao : il faut alors se demander à quel territoire se rapporte leur identité, identité ethnique en l'occurrence. Ici, les interrogations sur l'isomorphisme entre territoire et identité, posées dans l'introduction générale, deviennent alors centrales. Comment définir un territoire identitaire ? Correspond-il à la distribution spatiale d'une ethnie ? Peut-il se définir par l'espace pratiqué d'un groupe ?

Dans cette partie, ce sont toutes les questions relatives à la définition de territoires identitaires qui seront donc traitées. En reprenant le « triangle magique » : culture-identité-territoire dont parle B. DEBARBIEUX, il faut préciser que la démarche de cette étude n'est pas de traiter la question du rapport entre culture et identité, question souvent centrale en anthropologie. Les apports des anthropologues, sur ce lien, peuvent cependant éclairer fortement la question du lien entre territoire et identité. Par exemple, si on considère que l'identité ethnique est le partage d'un nombre fondamentaux de traits culturels (paradigme primordialiste), le territoire identitaire serait l'aire d'extension de ces traits culturels (langue, coutumes, religion...). Les caractéristiques du territoire identitaire d'un groupe, un groupe culturel dans le cas de notre étude, à toute échelle, pourraient alors être comprises à partir des spécificités qui ont été dégagées lors de l'analyse des villages. En effet, l'organisation du territoire villageois, les références spatiales qui y sont visibles ou sous-jacentes, permettent de définir un type de rapport à l'environnement, à l'espace et au delà, au territoire. De plus, l'homogénéité ethnique des villages du Laos étant la règle, ceci tend à renforcer l'idée que c'est le phénomène de culture commune qui détermine les différences dans le rapport des hommes à l'espace, du moins à l'échelle du territoire villageois. Ces caractéristiques peuvent se répliquer, se retrouver à plus petite échelle, et ainsi participer de la définition du territoire identitaire. Ainsi, les différences notables entre villages lao-thaï et akha, qui ont été décelées dans la première partie, peuvent nous permettre de définir des

groupes culturels distincts, qui auraient un territoire identitaire correspondant à l'aire d'extension de ces traits culturels, à des échelons supérieurs à celui du village.

Mais si le territoire identitaire est l'aire d'extension d'un groupe ethnique, il convient de savoir quelles sont les limites de ce groupe. Deux interrogations principales doivent alors guider la réflexion. D'une part, d'un point de vue spatial, la Péninsule indochinoise est généralement présentée comme une mosaïque ethnique : ces aires d'extension ne seront donc pas forcément homogènes, et elles ne se présenteront sûrement pas sous forme d'aire. Ainsi, les questions de la forme du territoire, des processus de territorialisation de l'espace dans un dessein - conscient ou non - identitaire, du fonctionnement de ce territoire, amèneront sûrement à définir des territoires identitaires sans présupposer de contiguïté spatiale : par exemple sous la forme de relations entre lieux qui peuvent être distants. D'autre part, les classifications ethniques peuvent séparer deux ensembles humains ayant les mêmes rapports à l'espace et au territoire, une même identité spatiale ou territorialité, et en regrouper d'autres qui fonctionnent spatialement de manière différente. En effet, comme certains ont pu le montrer (AMSELLE J-L. et M'BOKOLO E., 1985), les labels et classifications ethniques peuvent être des créations, ou des exacerbations (GOMANE J-P., 1976 : 121, pour le Laos), en général occidentales, parfois repris et transformés plus tard, par les états créés au XX^{ème} siècle, avec des buts plus ou moins louables, et qui peuvent aussi être intégrés, puis ensuite revendiqués, par les populations concernées⁹⁰. Consciente des biais et de la réalité relative que recourent ces classifications, il n'est cependant pas vraiment possible de les éviter, car de nombreuses descriptions et analyses de ces groupes, même si leur définition est empreinte des idéologies et des volontés politiques du moment, sont parmi les seules sources utilisables encore aujourd'hui. Mais, afin de définir plus précisément les groupes qui seront comparés, le géographe peut se baser sur des critères plus « spatiaux » que ne le font les spécialistes des ethnies et de leur définition, à partir par exemple de la territorialité spécifique que les hommes ont développé en aménageant et en se représentant leur milieu de vie.

Le changement d'échelle permet de distinguer de nouveaux critères dans l'identification des groupes : tout le rapport d'un certain groupe à son territoire ne se trouve pas à l'échelle du simple territoire villageois. Comme l'identité ne se limite pas à l'appartenance à un village,

⁹⁰ Par exemple, les explorateurs occidentaux étaient mandatés par les gouvernements coloniaux pour recenser les populations dans le but de savoir si oui ou non, elles pourraient soutenir leur processus de colonisation. Pour ce qui est de l'Asie du Sud-Est, les écrits de XIENG LA (1902) sur le nord du Laos sont une sorte de « catalogue » ethnique : pour chaque groupe recensé, groupe souvent créé seulement par le regard de ces occidentaux, sur la base des costumes par exemple, c'est avant tout le caractère de soldat potentiel qui était recherché. Par exemple, XIENG LA (1902 : 929), en parlant des Lu de Muong Sing : « ils constituent une population sur laquelle il serait imprudent de fonder de belles espérances » ; à propos de Khos : « montagnards robustes, ils sont assez bons travailleurs et peuvent rendre des services si on les paie régulièrement (...) il serait très important, pour l'avenir du pays, de nous attacher cette race, la seule susceptible de nous rendre de bons services ».

le territoire identitaire ne se limite pas à l'intérieur d'un endroit restreint. Au-delà des frontières du village, les individus socialisés peuvent se retrouver dans un environnement immédiat qui leur renvoie leur identité culturelle, ou non. Ils établissent des relations avec leurs voisins, des relations qui peuvent renforcer leur identité culturelle ou la diluer, tant par la confrontation ou l'assimilation avec l'autre, le différend, lorsqu'il est le voisin immédiat, tant par la coopération préférentielle avec des villages de la même appartenance. C'est l'importance et la nature de ces relations qui peuvent former un territoire identitaire, dans un premier temps à l'échelle de l'espace vécu.

En effet, on peut définir un territoire identitaire comme un ensemble de relations spatialisées qui sont élaborées et opérées dans le but de construire et maintenir une identité culturelle particulière, ou qui, sans que ce dessein soit avoué ou conscient, contribuent à construire ou maintenir cette identité. Ces relations, entre individus de même culture voire de même ethnie, sont alors plus importantes dans le territoire identitaire que les relations avec les groupes culturels différents. Alors que c'était principalement la dimension verticale de la relation du groupe à l'espace qui était l'objet de la partie sur le village, la *territorialité* : dimension profonde, qui permet aux hommes de créer un véritable lieu de vie, lieu qui fait sens et qui est le premier échelon du territoire ; c'est la dimension horizontale de la relation territoriale, celle qui lie des villages, des *haut lieux* du territoire, au sein d'un même territoire identitaire, à une échelle plus large, qui sera ici prépondérante. Il est cependant probable que le territoire identitaire ne corresponde ni à l'aire d'extension de caractéristiques ethniques, ni à un espace vécu particulier.

En premier lieu, ceci est dû au fait que l'identification à un espace n'est pas une donnée fixe (voir F. GUERIN-PACE, 2006). Ainsi, cette identité spatiale, comme l'identité en général, n'est pas déterminée par des critères immuables. Elle dépend du contexte spatial et temporel, de l'interlocuteur auquel on s'adresse, et elle comporte des échelles. En effet, il est possible de se considérer de plusieurs « endroits » à la fois : d'un village, d'une région, d'un pays, entre autres, échelles emboîtées du territoire d'appartenance. Par exemple, un individu peut s'exprimer de la sorte : « je suis de Guingamp » lorsqu'il s'adresse à un autre Breton, « je suis Breton » lorsqu'il s'adresse à un autre citoyen français, « je suis français (ou Breton)⁹¹ » lorsqu'il se trouve dans un autre pays. Cette identité s'exprime avec un but d'agrégation « je suis un Breton (comme toi) », ou d'opposition « je suis un Breton (alors que toi tu es un Marseillais) », parfois marquée d'un jugement de valeur. Dans le cas du groupe, le caractère contextuel de l'identité territoriale, et plus largement de l'identité, existe également, mais plus qu'un ressenti, cette identité territoriale peut devenir un construit, diffusé au sein du

⁹¹ Si l'identité bretonne est prépondérante à l'identité française dans le ressenti de cet individu, et si l'interlocuteur a une idée de la différence que cette revendication peut signifier dans le discours.

groupe. Ainsi, un espace présenté comme un territoire identitaire fait parfois l'objet d'un discours revendicatif, dans des buts politiques, économiques, par exemple dans le contexte d'une minorité qui veut une part d'autonomie face à un pouvoir étatique centralisateur. Ces discours sont cependant rares au Laos, nous le verrons dans la dernière partie. Mais la contextualité de l'identification à un territoire est réelle, tout comme l'identification à un groupe ethnique. En effet, les territoires identitaires ne se construisent pas indépendamment les uns des autres. Au-delà des relations villageoises au sein d'une même ethnie, il faudra donc voir comment deux territoires identitaires, en particulier celui des Akha et celui des Lao-thaï, ont pu s'influencer l'un l'autre. L'accent sera donc également porté sur les interactions traditionnelles et récentes entre ces deux types de territoires identitaires, à différentes échelles.

Ces interactions anciennes peuvent par exemple, se définir par les relations plus générales entre les montagnards et les gens de plaine : une certaine complémentarité, économique du moins, se dessine alors⁹². Les modalités de ces relations : complémentarité, compétition... seront donc décrites plus amplement, au vu des implications qu'elles peuvent avoir sur les représentations réciproques et sur le fonctionnement des différents territoires identitaires du Laos. Mais il faudra également voir dans quel cadre ces interactions ont lieu. Le contexte démographique est ici fondamental, car il oriente les relations, en fonction de la situation de minorité ou de majorité dans laquelle chaque groupe se trouve, dans un espace donné. Les premières analyses géopolitiques locales auront donc lieu dans cette partie. Les dynamiques spatiales de la population pourront également indiquer vers quelles formes évoluent les territoires identitaires, et quels sont les facteurs des profonds bouleversements qui ont lieu en ce moment au Laos. En effet, les deux groupes qui sont étudiés ne connaissent pas les mêmes modifications territoriales, ou du moins, pas avec la même intensité. En effet, les dynamiques du même ordre : démographique, politique, économique et spatiale, ne les touchent pas de la même manière.

Parler de territoire identitaire, c'est donc aussi parler des groupes ethniques et de leurs frontières (des frontières entre les identités, pas des frontières forcément spatiales). Selon F. BARTH (1969), les ethnies ne peuvent se définir par des caractères culturels immuables dans le temps. Les ethnies n'ont pas conservé leurs traits identitaires parce qu'elles sont restées des unités isolées du reste, tant dans le temps que dans l'espace. Même si BARTH ne le formule pas d'un point de vue explicitement géographique, la question de l'isolat, de l'interaction et de la frontière (spatiale cette fois ci) entre groupes pourra aussi éclairer les

⁹² Dans le cas de certaines ethnies, une complémentarité mythologique existe également, entre les Laos « nouveaux » occupants du territoire des plaines, et les groupes autochtones austro-asiatiques qui occupent les versants (O. EVRARD 2001).

dynamiques des territoires identitaires, tant leur dynamiques propres que leurs dynamiques interactionnelles.

En deuxième lieu, pour ce qui est de la dimension symbolique et idéale du territoire, les aires d'extension des caractéristiques ethniques et l'espace vécu sont opératoires mais pas suffisants. En effet, le territoire identitaire d'un groupe n'est pas seulement un espace pratiqué, il est aussi l'espace idéalisé, qui rentre dans les conceptions et les considérations symboliques, dans les mythes par exemple. Ces considérations symboliques définissent tout autant l'identité du groupe, et peuvent aussi devenir la base de revendications à portée politique. Le territoire identitaire idéal n'est donc pas forcément un espace dans lequel on peut évoluer car il correspond à des lieux inatteignables. Par exemple, ce n'est pas parce que l'espace vécu d'un villageois lao se limite aux alentours de son village qu'il ne s'est pas approprié, dans sa conception territoriale, le reste de l'espace où il se reconnaît comme lao, c'est-à-dire un territoire identitaire qui peut atteindre voire dépasser l'échelle du territoire national lao. Il existe donc des espaces non pratiqués qui sont aussi porteur de l'identité du groupe. Plusieurs entrées à leur définition s'offrent alors à la recherche, entrées situées entre deux pôles opposés, l'un très concret, l'autre abstrait. En effet, le territoire identitaire pourrait correspondre d'un côté, très concrètement, à l'aire d'extension d'un groupe identitaire déterminé, à un espace vécu, et d'un autre côté, être la représentation d'un espace idéal, considéré comme ayant des caractéristiques, imaginaires ou réelles, censées symboliser une identité particulière et propre à un certain groupe.

Le dernier chapitre tentera de synthétiser les questions précédentes pour essayer de définir quels sont les territoires identitaires de nos deux groupes culturels pris en exemple, les Lao-thaï et les Akha. Le territoire identitaire, celui du groupe culturel tout entier, sera décrit, son fonctionnement expliqué et ses dynamiques analysées. La répartition spatiale des établissements ethniques sera donc établie. Elle nous donnera la forme actuelle des territoires identitaires, leurs limites, mais aussi leur degré d'homogénéité, ainsi que les milieux géographiques favorisés pour leur implantation. Au-delà de ces descriptions, les modalités et les dynamiques de l'inscription du groupe ethnique dans l'espace, qui peuvent être définies comme le processus de territorialisation, seront plus particulièrement traitées. Ce processus peut répondre à un modèle, qu'il faudra dégager, tout en le nuancant par les conditions dans lesquelles il s'applique ou il ne s'applique pas. En effet, le modèle de territorialisation correspond à un certain fonctionnement : dans le cas des deux groupes considérés, ce fonctionnement est totalement différent. Par exemple, nous verrons que les entités géographiques lao sont structurées par un modèle spatial hiérarchisé, fondé sur le

muang, celui des « galaxies emboîtées » décrit par de nombreux auteurs comme S.J. TAMBIAH (1985) ou C. TAILLARD (1992) ; tandis que les Akha répondraient à une structure acéphale, non territorialisée selon L. ALTING VON GEUSAU. Pour expliquer ce fonctionnement spatial, et montrer qu'il est réellement territorial, il faudra convoquer divers facteurs explicatifs. En effet, la composante identitaire du territoire, si elle existe, est révélée par les représentations qui ont été construites sur l'espace par le groupe. Cette construction culturelle dépend en partie de l'histoire spatiale du groupe. Ainsi, dans ce chapitre, l'histoire du peuplement de l'espace par chaque groupe tiendra une place importante. Il sera donc nécessaire de remonter le temps pour voir comment ces territoires se sont construits, dans quelles conditions, et de considérer plus précisément leur fonctionnement.

La définition de territoires identitaires nous amènera donc peut-être à redéfinir ce qu'est un territoire, ou à redéfinir ce que peut-être un groupe identitaire dans le cas du Laos.

Chapitre 5 La notion de territoire identitaire replacée dans le contexte indochinois

Le postulat de cette étude est que les problématiques territoriales du Laos sont représentatives de certaines situations géographiques et identitaires. L'éventail nord-indochinois est évoqué comme une des régions les plus complexes par P-A. CHOUVY, de tous les points de vue. Pour lui, c'est le Triangle d'or qui est un condensé de cette complexité, présente dans toute l'Asie du Sud-est, pour nous, ce sera un État. Diversité ethnique, écologique, sociale, démographique, économique composent des ensembles spatiaux qui se superposent et se combinent pour exprimer des phénomènes complexes (*Ibid.*, 2002 : 289). Les territoires identitaires qui seront définis doivent donc se comprendre comme une expression de cette complexité.

La définition d'un territoire identitaire commence par définir l'identité de laquelle on parle. Du fait que les populations sont aujourd'hui catégorisées, au Laos et chez ses voisins, en ethnie ou en minorité nationale dans le cas de la Chine, il est possible de partir de la délimitation des identités en tant qu'identités ethniques. Dans ce cas, les territoires identitaires seraient les territoires de chaque ethnie, et pourraient donc se trouver sur les cartes de répartition ethnique de la zone. Or, il existe peu de cartes précises des données ethniques de l'Asie du Sud-Est continentale. De ce fait, la connaissance de l'inscription spatiale des territoires identitaires ethniques connaît deux difficultés principales. La première tient à la mouvance de ces territoires, en particulier au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Cette instabilité est-elle due à un caractère intrinsèque au fonctionnement et à la dynamique de chaque territoire identitaire, et/ou au contexte historique de sa construction? La deuxième difficulté tient à la définition des groupes ethniques. L'identité ethnique est un problème qui est très largement discuté par les ethnologues et anthropologues. L'emploi du mot ethnie est lui-même problématique : il a été diffusé dans une période où la science était dominée par une idéologie évolutionniste, pour distinguer des peuples culturellement différents, mais dont la civilisation n'était pas assez « avancée » au point de constituer des nations comme il existait en Europe. Ce n'est bien sûr pas dans ce sens, ni dans celui de « race », qu'il sera employé. Cependant, il désigne un groupe humain dont la taille correspond à celle qui nous importe : plus grand que la famille éloignée, plus petit que la nation. Si le territoire identitaire est l'espace sur lequel s'établit, et qui porte une partie de l'identité d'un groupe défini, peut-il se définir comme l'aire d'extension des caractères propres à ce groupe culturel ? Si l'on suit l'évolution de la définition des délimitations ethniques, il n'est pas possible de se tenir à cette simple question. En effet, d'autres

définitions de l'ethnie ont été élaborées, relativisant cette approche culturelle. Ainsi, E. LEACH (1954) parle plutôt de « structure sociale ». Elle « consiste en un ensemble d'idées sur la répartition du pouvoir entre des personnes et des groupes de personnes », et s'exprime en termes de principes d'organisation qui unifient les parties composantes du système. De ce fait, la forme de la structure est indépendante du contenu culturel... Pour lui, ces structures sont des concepts qui n'existent pas forcément dans la réalité. Les sociétés réelles évoluent dans un environnement qui ne cesse de changer. La définition de l'ethnie est donc multiple, ce qui peut avoir des incidences sur la définition de territoires identitaires⁹³.

Le but ici n'est pas d'étudier les relations de la culture avec l'identité, nous partons du postulat que la culture spatiale, c'est-à-dire la territorialité définie auparavant, et les éléments de la culture qui ont de fortes dimensions spatiales influencent la définition de territoires identitaires : pas toute l'identité, mais la forme qu'elle laisse sur l'espace, la construction géographique qui résulte de cette identité. Ce ne sont donc ni exclusivement les traits culturels, ni exclusivement les propositions de l'anthropologie d'E. LEACH ou F. BARTH qui doivent être retenus pour fonder une définition des territoires identitaires d'Asie du Sud-est. D'autres éléments géographiques semblent aussi importants. Ainsi, le contexte géographique et politique de la Péninsule a été, lui aussi, à la base de la différenciation (objective, revendiquée ou assignée) de certains groupes humains. Ce contexte est fondamental dans l'explication de la genèse et du fonctionnement des territoires identitaires qui seront définis au cours de cette partie. La montagne est ainsi un objet géographique qui doit être étudié comme élément pouvant être inhérent à la constitution de certains territoires, tout comme la situation de la région en position frontalière et marginale de grands États.

⁹³ Par exemple, il est possible de fonder une catégorisation ethnique sur l'identité que les groupes se donnent eux même. L. CHAZEE (1995) a en effet pris en compte les autonymes, qui donnent une intention et pas simplement une catégorisation ethnique objective (s'il en existe), c'est-à-dire la volonté des interviewés de se distinguer ou de s'agréger à « l'autre », en fonction des opportunités. Si, d'un autre côté, les exonymes sont pris en compte, c'est-à-dire les classifications ethniques qui sont faites par les États par exemple, les groupes prennent d'autres visages, visages qui ne sont pas fixés dans le temps, et qui révèlent aussi des intentions particulières d'exclusion ou d'agrégation. Dans le cas des Akha, cette « ethnie » n'est pas, en Chine, distinguée d'un groupe plus large, les Hani, qui a le statut de minorité nationale. Il est ainsi difficile de trouver une littérature scientifique qui les étudie en tant que tels dans ce pays. De plus, de nombreux Hani sont des riziculteurs de vallée, ce qui les rend difficile à regrouper avec les Akha essarteurs du Laos et de Thaïlande. Cependant, ces deux groupes, Hani et Akha, suivent des préceptes territoriaux similaires et ont le même territoire mythique de référence (P. BOUCHERY, 1995 et 1997), ce qui nous fait étendre le groupe Akha à cette minorité Hani de Chine.

1. Le territoire identitaire face au poids des classifications ethniques

De nombreuses catégories ethniques ont été élaborées dans cette région du monde, donnant lieu à plusieurs, mais toutefois peu nombreuses, cartes de répartition. À partir de ces dernières, est-il possible de dessiner ce qui pourrait être des territoires identitaires ? Ainsi, après avoir vu sur quels critères étaient déterminées les zones d'extension d'un groupe ethnique, il faudra considérer plus particulièrement les deux groupes pris en exemple dans ce travail : les Lao-thaï et les Akha. Cette première approche ne préjugera cependant pas du caractère véritablement identitaire de ces aires d'extension ethniques, au vu des réflexions sur le lien entre identité et culture abordées précédemment.

1. Les types de catégorisation ethnique

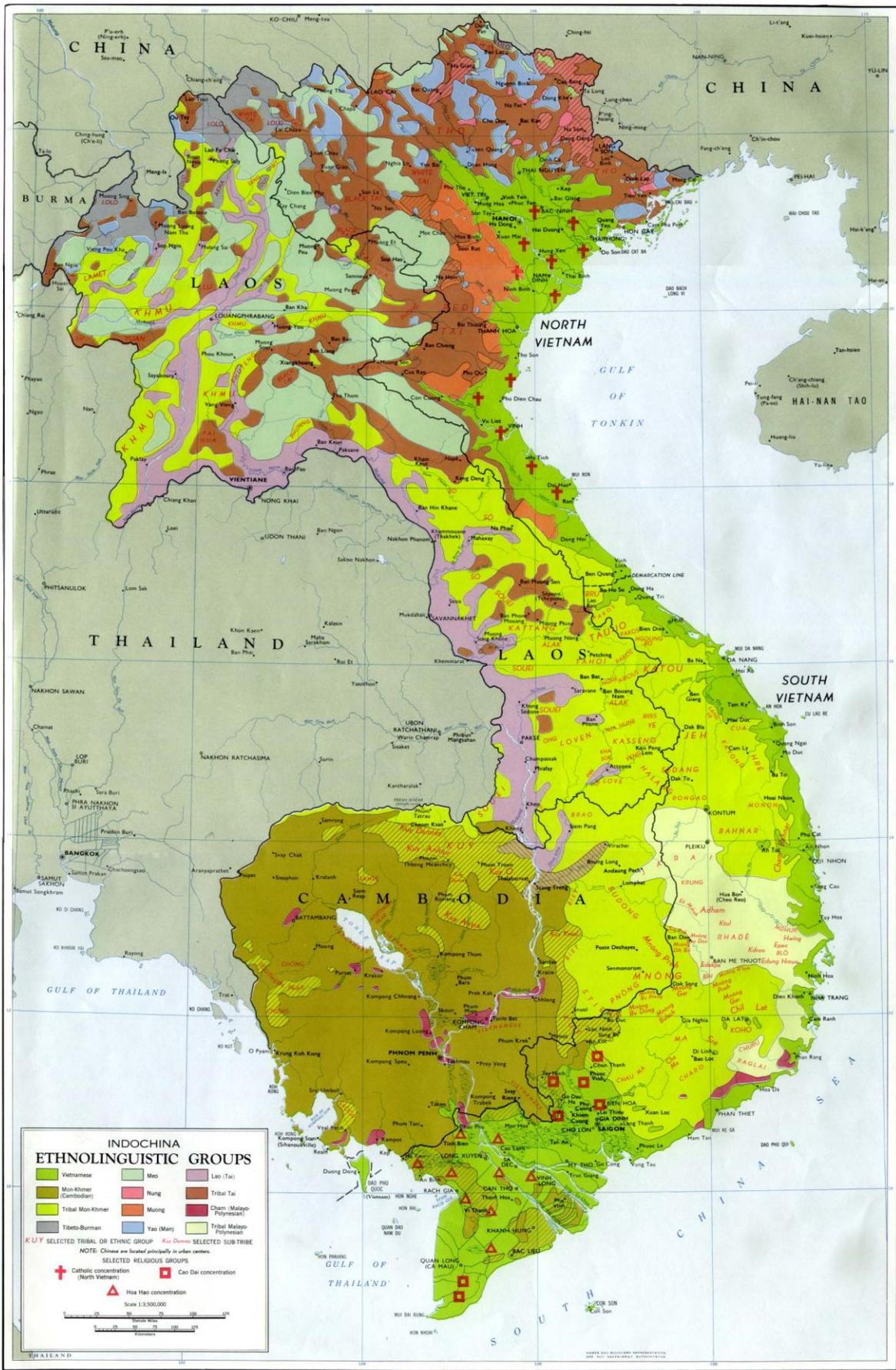
La plupart des catégorisations ethniques trouvées sur les cartes sont exogènes : elles ont été élaborées par des personnes extérieures à l'ethnie, par des gens, scientifiques ou non, qui se fondent sur des critères de différenciation considérés comme « objectifs ». Ces critères sont principalement culturels. En premier lieu, c'est le critère linguistique qui est retenu. Trois exemples de catégorisations cartographiées peuvent nous montrer les limites et la subjectivité de ces critères.

La carte élaborée en 1964 par F.M. LEBAR, G.C. HICKEY et J.K. MUSGRAVE (carte 10) accompagne un ouvrage qui recense tous les groupes ethniques de l'Asie du Sud-Est continentale. Elle se base sur des ouvrages et recherches de grands linguistes et anthropologues spécialistes de la zone (F. LEBAR et *al.* 1964 : x), comme G. CONDOMINAS (1957), J. BOULBET (1957)... Quatre grandes familles linguistiques sont distinguées dans une légende hiérarchisée (Figure 19) : la tai-kadai, la sino-tibétaine, l'austro-asiatique et la malayo-polynésienne. Elles sont toutes subdivisées, mais de manière plus ou moins importante : la tai-kadai ne comprend que deux sous-familles non subdivisées, tandis que la sino-tibétaine comporte quatre sous-familles elles-mêmes subdivisées, jusqu'à contenir douze groupes pour la sous-famille tibéto-birmane. La plupart du temps, un figuré surfacique ne correspond qu'à un seul groupe ethnolinguistique, mais certains cartons de couleur regroupent plusieurs « ethnies ». C'est le cas en particulier des Tai, regroupés entre Shan, Lao, Siamois et Tai noirs.

Le deuxième corpus de cartes étudié provient de la CIA pour la Birmanie en 1972, la Thaïlande en 1974, et l'Indochine en 1970. Elles sont très diffusées et faciles à trouver sur l'internet. La carte de l'Indochine distingue douze catégories ethnolinguistiques, dans une légende qui n'est pas hiérarchisée. On retrouve dans le libellé des cartons des catégories qui

correspondent à des sous-familles, voire à de simples groupes présentées dans la carte de F. LEBAR et *al.* : les Mon-Khmer, les Vietnamien et les Muong (famille linguistique austro-asiatique), les Tibeto-Birmans, les Yao et les Meo (autre nom des Miao, famille linguistique sino-tibétaine), les Lao pour la famille tai-kadai, et les Cham pour la famille malayo-polynésienne. En fait, ce n'est pas seulement le critère des groupes de langues qui définit dans cette carte les identités ethniques, mais aussi celui de la religion et du système politique. Dans la carte, sont distinguées, au sein de chaque grand groupe linguistique, les minorités dites « tribales ». Ce terme fait en fait référence à la religion et à l'organisation politique de ces groupes. À priori, les « tribaux », dans cette carte, sont ceux qui ne pratiquent pas une « grande religion », comme le bouddhisme, mais sont animiste, au sens péjoratif du terme : ainsi, les Tai tribaux sont distingués des Lao, les malayo-polynésiens tribaux des Chams, les Mon-khmer cambodgiens des Mon-khmer tribaux. Dans les cartes nationales de Thaïlande et de Birmanie, la légende est plus hiérarchisée, clairement par famille linguistique. Mais là encore, les subdivisions se font de manière à ce que le groupe bouddhiste et politiquement dominant soit distingué des groupes « tribaux » : les Birmans sont séparés des autres groupes de la famille tibéto-birmane en Birmanie, les Tai sont regroupés sous le même carton en Thaïlande, et séparés en sous groupes sur la carte de la Birmanie.

Dans le troisième corpus de cartes, le seul critère linguistique est retenu. Il s'agit d'une cartographie émanant d'une organisation caritative américaine, dont le but est de produire des éléments de connaissance sur les langues minoritaires dans le monde, le SIL (Summer Institute of Linguistic). Ici, beaucoup moins de couleurs sont utilisées : seules les grandes familles linguistiques sont distinguables visuellement, et les aires précises des langues se repèrent par un numéro qui renvoie à une liste non hiérarchisée. Il est possible, grâce au chiffre qui suit le nom de la langue dans la liste, de savoir dans combien d'aires homogènes et continues est parlée la langue. Ceci est un bon indicateur du morcellement spatial des locuteurs, sur lequel nous reviendrons.



carte 9 : carte des groupes ethnolinguistique de l'Indochine. CIA, 1970.

TAI-KADAI

TAI

1

Shan, Lao, Siamese, Black Tai

KADAI

2

Li, Kelao Laqua, Lati

SINO-TIBETAN

SINITIC

3

Chinese

TIBETO-BURMAN

4

Burmese

5

Naga

6

Chin

7

Kachin

8

Lutzu

9

Nakhi

10

Minchia

11

Lolo

12

Lisu

13

Lahu

14

Akha

15

Garo

KAREN

16

Karen

MIAO-YAO

17

Miao

18

Yao

AUSTROASIATIC

MON-KHMER

19

Mon

20

Khmer (Cambodians)

21

Mountain Mon-Khmer (Wa, Palaung, Khmu, Lawa, Bahnar)

VIET-MUONG

22

Vietnamese

23

Muong

SEMANG-SENOI

24

Semang (Negritos)

25

Senoi

MALAYO-POLYNESIAN

CHAM

26

Cham

27

Mountain Cham (Bih, Churu, Raglai, Jarai)

MALAY

28

Moken (Orang Laut)

29

Malays

Jakun (Aboriginal Malays)

Le Bar 1964

Figure 19 : les classements ethnolinguistiques de la carte de F. LEBAR et al., 1964.

- 2 AKHA (2)
- 3 BISU
- 4 BLANG (2)
- 5 CHIANGMAI SIGN LANGUAGE
- 8 EASTERN KAYAH
- 9 EASTERN LAWA
- 10 HMONG DAW (10)
- 11 HMONG NJUA (5)
- 12 IU MIEN (6)
- 14 KHMU (2)
- 15 KHÜN
- 17 LAHU (7)
- 18 LAHU SHI (3)
- 19 LISU (6)
- 20 LÜ (2)
- 21 LUA*
- 22 MAL (3)
- 24 MLABRI
- 25 MOK
- 28 MON (2)
- 29 MPI (2)
- 30 NORTHEASTERN THAI (7)
- 32 NORTHERN THAI (6)
- 33 NYAHKÜR
- 36 PALE PALAUNG (2)
- 37 PA'O KAREN
- 39 PHAI (2)
- 40 PHRAE PWO KAREN
- 42 PHUAN (3)
- 43 PHUNOI
- 44 PRAY 3
- 45 PWO NORTHERN KAREN
- 46 PWO WESTERN THAILAND KAREN
- 47 S'GAW KAREN (3)
- 50 SHAN (3)
- 53 THAI (5)
- 54 THAI SONG
- 58 WESTERN LAWA (2)
- 59 YONG (3)

LANGUAGE FAMILIES

| | |
|--|----------------|
| | AUSTRO-ASIATIC |
| | HMONG-MIEN |
| | SINO-TIBETAN |
| | TAI-KADAI |

NATIONAL LANGUAGE

LAO

| | |
|--------------------|----------------------|
| 1 AHEU | 38 MLABRI |
| 2 AKHA (6) | 40 NORTHERN THAI (3) |
| 5 BIT (2) | 42 O'DU |
| 6 BO (2) | 46 PHAI |
| 9 CON | 47 PHANA' (2) |
| 12 HANI | 48 PHONG-KNIANG (2) |
| 13 HMONG DAW (23) | 49 PHU THAI (2) |
| 14 HMONG NJUA (23) | 50 PHUAN |
| 15 HUNG | 51 PHUNOI |
| 17 IU MIEN (6) | 52 PUOC |
| 20 KADUO | 56 SILA (2) |
| 24 KHMU (8) | 60 TAI DAENG |
| 26 KHUEN | 61 TAI DAM (7) |
| 27 KIORR (3) | 62 TAI DON (2) |
| 29 LAHU | 63 TAI LOI |
| 30 LAMET | 64 TAI MENE |
| 31 LAO (2) | 65 TAI NUA (6) |
| 35 LÜ (11) | 66 TAI PAO |
| 36 MAL (2) | 69 TAY KHANG |

NOTES:

1. WHITE AREAS ARE VIRTUALLY UNINHABITED.
2. BRACKETS SHOW THE NUMBER OF TIMES A LANGUAGE'S NUMBER APPEARS ON A MAP, IF MORE THAN ONCE.

© 2004 SIL

- 1 AHEU
- 6 CHONG
- 7 EASTERN BRU
- 10 HMONG DAW (3)
- 11 HMONG NJUA (2)
- 12 IU MIEN
- 16 KUY (5)
- 24 MLABRI
- 28 MON
- 30 NORTHEASTERN THAI (21)
- 31 NORTHERN KHMER (7)
- 32 NORTHERN THAI
- 33 NYAHKÜR (4)
- 34 NYAW (7)
- 35 NYEU
- 41 PHU THAI (3)
- 42 PHUAN (5)
- 48 SAEK
- 51 SÖ (2)
- 53 THAI (14)
- 57 WESTERN BRU (2)
- 60 YOY

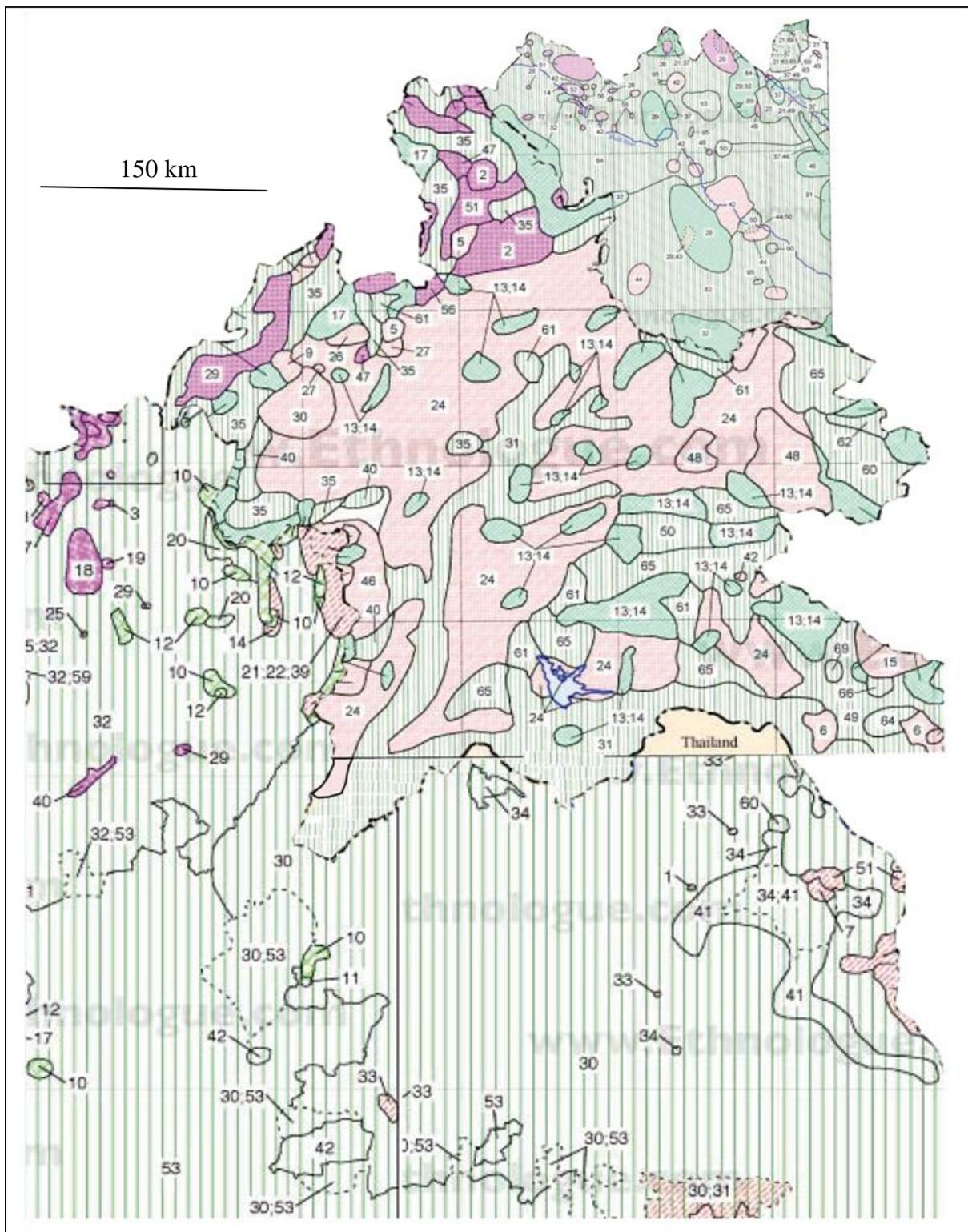
LANGUAGE FAMILIES

| | |
|--|----------------|
| | AUSTRO-ASIATIC |
| | HMONG-MIEN |
| | TAI-KADAI |

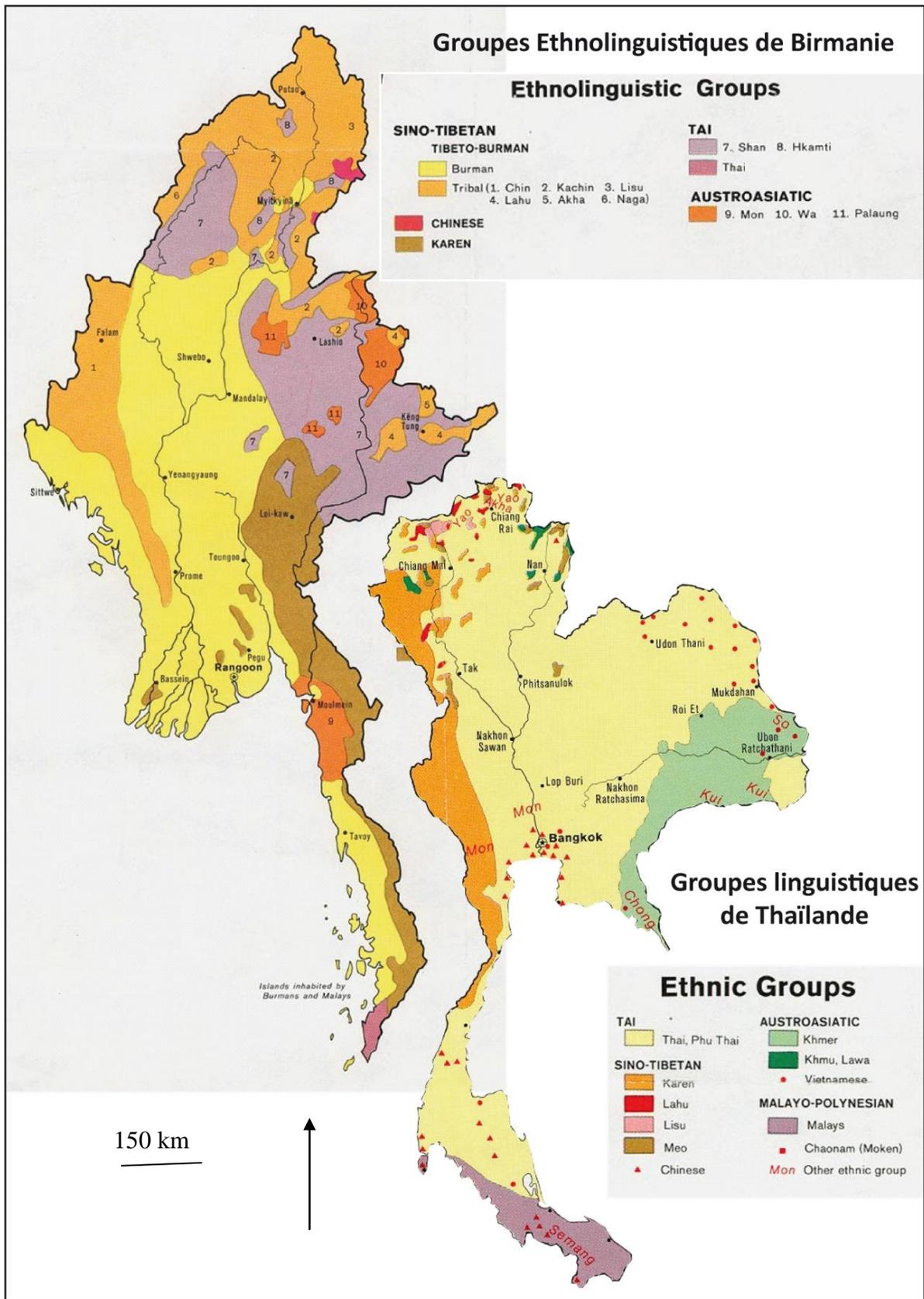
©2004 SIL

velopment, Mahidol University, Bangkok

- | | |
|-------------------|------------------|
| 1 AKHA | 51 LAHU |
| 14 CÖÖNG (2) | 52 LAHU SHI |
| 21 GIÂY (11) | 53 LÜ |
| 26 HANI (5) | 56 MANG (2) |
| 29 HMONG DAW (4) | 63 NUNG (3) |
| 30 HMONG DO | 65 PA DI (2) |
| 31 HMONG DON | 69 PHULA (4) |
| 32 HMONG NJUA (4) | 77 SILA (2) |
| 37 IU MIEN (10) | 82 TAI DAM |
| 42 KHÄNG (6) | 84 TAI DON (2) |
| 43 KHÄC | 88 TÄY SA PA |
| 44 KHMU (3) | 90 TÄY TAC |
| 46 KIM MUN (3) | 92 THU LAO |
| 49 LAGHUU (5) | 95 TS'UN-LAO (4) |
| 50 LAHA (3) | |



carte 12 : montage de cartes du nord-est et du nord de la Thaïlande, du nord-ouest du Vietnam et du nord du Laos. D'après SIL 2004.



carte 13 : groupes ethniques et ethnolinguistiques de Birmanie et de Thaïlande. Source : CIA, 1972, 1974.

En comparant ces trois corpus, il est surprenant de voir à quel point les groupements ethniques, et donc leur territoire respectifs, peuvent varier d'un type de source à l'autre. Le nombre de groupes recensés varie d'une carte à l'autre, mais aussi en fonction de l'échelle

représentée. Le critère purement linguistique morcelle à l'extrême les classifications : les cartes du SIL recensent 72 groupes pour le Laos (38 si on ne considère que le nord), 29 pour le seul Vietnam du nord-ouest, 22 dans l'est et 39 dans le nord de la Thaïlande. Au vu de l'objectif de définir des territoires identitaires, ces cartes nous proposent deux choix : celui de l'aire d'extension d'une famille linguistique, et celui de l'aire d'extension d'une langue particulière. Dans le premier cas, les territoires identitaires seraient relativement vastes, avec cependant des formes différentes selon les familles. Ainsi, en considérant toute la zone de la péninsule indochinoise, la famille tai-kadai aurait un territoire quasi continu de l'est de la Birmanie au nord du Vietnam en passant au nord du Laos. Cependant, du point de vue du rapport à l'espace, d'autres critères que la langue doivent être retenus. Même si le langage met en forme les représentations et les concepts, et a priori les représentations spatiales, les différences linguistiques entre les groupes ne peuvent pas fonder un rapport spécifique des hommes au territoire. Comme il a été vu à l'échelle du village, la territorialité met en jeu, à divers degrés selon les communautés, des critères tels que la culture matérielle comme l'architecture, mais aussi d'autres critères culturels comme la religion, ou encore l'organisation agricole, sociale ou politique, pour définir des groupes cohérents dans leur rapport au territoire. De ce fait, les classifications purement linguistiques, qui au final donnent une vision très partielle voire nulle du sentiment d'identité, ne peuvent pas être les seules bases de la définition des territoires identitaires⁹⁴.

Considérant les cartes de F. LEBAR *et al.* et de la CIA, même si le critère linguistique est fondamental, il ne définit pas tout le groupe ethnique. Sur ces cartes, et en particulier celles de la CIA, le critère d'organisation du pouvoir politique différencie certaines entités linguistiques, et en regroupe d'autres. Ceci est particulièrement visible sur les cartes nationales de Birmanie et de Thaïlande : les groupes ethniques politiquement et numériquement dominants sont mis en avant, soit en regroupant, en gommant les différences entre deux entités linguistiques dans le cas de la Thaïlande (entre *Thaï* et *Phu thaï*), soit en différenciant au sein d'une même famille, le groupe dominant bouddhiste, les Birmans, des populations « tribales ». Les critères de ces classifications révèlent alors certaines intentions des auteurs. Il est possible que dans un contexte de maintien d'appuis dans la région, au moment où les américains opèrent au Vietnam et au Laos, la CIA n'ait pas voulu vexer Bangkok et Rangoon, en les présentant soit comme quasi-minoritaires dans leur propre pays, soit comme ayant les mêmes caractères que des populations tribales considérées comme « arriérées ». Cette théorie peut se confirmer en regardant la carte de l'Indochine produite

⁹⁴ Il ne faut pas cependant éluder le fait que les évolutions linguistiques au sein d'une même famille peuvent être liées à la proximité géographique d'avec d'autres groupes ethniques, mais aussi au caractère fixe ou mobile des peuples au cours de leur histoire.

par la même CIA : les catégories ne sont pas hiérarchisées, il n'y a pas réellement de regroupement ou de séparation au sein des familles linguistiques. À part au Cambodge, aucun groupe ne se présente comme dominant, d'un point de vue spatial, sur une vaste zone. Le sud Vietnam et Laos paraissent unifiés comme aire des « Mon-khmer tribaux », même si de nombreux groupes typographiés se différencient sur la carte. Le nord Vietnam et le nord Laos sont présentés comme complètement morcelés, alors que par exemple, les Yao et les Méo auraient pu être regroupés sous une même couleur, car ils sont de la même famille linguistique. Le liseré vert représentant les Vietnamiens ne se distingue pas outre mesure, et il est clairement séparé des Muong représentés en rouge alors que là encore, la famille linguistique est la même. Il est donc possible que le contexte militaro-politique ait eu une influence sur le choix des représentations cartographiques et celui des catégories. Une hypothèse serait alors que le nord indochinois, montagneux, soit présenté comme morcelé, peuplé de tribus à la limite du sauvage (elles n'ont pas de grande religion), dans le but de délivrer le message d'une trop grande difficulté à maîtriser cet espace, tandis que le sud, présenté comme homogène, serait un espace pacifié (par les bases américaines en particulier). Aussi, les Vietnamiens ne représenteraient pas une si grande menace, n'étant qu'un liseré. Cette carte est donc une représentation des groupes ethnolinguistique, mais aussi, sûrement, un outil dans une propagande militaire qui n'a pas encore décidé de se retirer de la lutte, mais qui a déjà abandonné l'idée de reconquérir le nord.

La carte de F. LEBAR semble beaucoup moins empreinte de ces considérations géopolitiques, mais révèle également des séparations et agrégations de groupes qui ne sont par que linguistiques et objectives. Ici, l'échelle internationale ne favorise pas la distinction de tel ou tel groupement parce qu'il serait une majorité ethnique au pouvoir, donc à contenter. Cependant, le critère du gradient de tribalité, qui distingue les Khmer et les Mon des Mon-khmer montagnards, les Cham des Cham montagnards, et qui fait se regrouper les grandes entités tai alors que les Tibéto-Birman sont atomisés, peut nous indiquer une considération moindre des groupes dits « tribaux ». L'atomisation, signe pour certains d'une immaturité sociale, si ce n'est d'une arriération, est en emphase sur cette carte. Il est tout à fait probable que les auteurs n'en ait pas été conscients, étant donné le bon niveau scientifique des références de cette carte. Mais la subjectivité, en particulier lors de la production de cartes, est participative de la démarche scientifique. Cette subjectivité marque donc tant ces cartes, à différents degrés, que les classifications ethniques. La difficulté à trouver des critères objectifs de classification, et à définir l'identité ethnique, tient aussi, dans les démarches cartographiques précédentes, au fait que les labels ethniques sont attribués de manière exogène. Ainsi, il est possible de séparer ou d'agréger des groupes linguistiques et culturels qui, *de leur point de vue*, sont identiques ou très différents.

L'Atlas des ethnies du Laos (L. CHAZEE : 1995) a pris en compte les autonymes, qui donnent une intention identitaire, et pas simplement une catégorisation ethnique censée être objective. Dans ce cas, il est possible de connaître la volonté des interviewés de se distinguer ou de s'agréger à « l'autre », volonté qui n'est pas toujours fondée, là encore, sur des critères objectifs, mais qui peut révéler une dimension identitaire guidée par des intérêts et opportunités divers. Le critère fondamental de classification reste linguistique, afin de déterminer de grandes familles. Parmi les différentes classifications linguistiques qui existent, L. CHAZEE a choisi celle de M. FERLUS et A.G. HAUDRICOURT (1988, voir annexe1) comme base de différenciation entre grandes familles linguistiques, à laquelle il a rajouté une catégorie « autres ». Mais le critère qui lui fait atteindre le nombre de 119 ethnies et sous ethnies au Laos est « pratique(...) : une différence d'évolution historique et/ou ethnique (croyance, religion, coutume physique) et/ou linguistique entre deux populations telle que celles-ci ne souhaitent pas aujourd'hui se mélanger dans le même village » (*ibid.* : 9). Dans cette étude, il est donc clair qu'au Laos, c'est le processus de différenciation identitaire qui prévaut sur celui d'agrégation lorsqu'on prend en compte les autonymes. Les territoires qui correspondraient à ces identités seraient donc très restreints, parfois n'atteignant que quelques villages.

L'identité ethnique assignée, sur des critères culturels limités, tout comme l'identité auto déclarée, ne semblent donc pas être des critères fiables pour définir le territoire identitaire comme une simple aire d'extension de cette identité. Les deux sont empreintes des intentions de ceux qui définissent cette identité, et ces intentions seront plus largement traitées en troisième partie, d'un point de vue plus géopolitique. Cependant, les deux groupes pris en exemple ont besoin d'une délimitation plus précise afin de définir quel peut être leur territoire identitaire.

2. Cas des Akha et de leurs différentes dénominations : autonymes et exo-nymes

J'ai choisi d'utiliser la dénomination « akha » en partie pour des raisons pratiques : cette dénomination a principalement cours en Thaïlande, mais est aussi utilisée au Laos. Les Akha de Thaïlande ont particulièrement été étudiés par les ethnologues, ce qui a facilité la recherche bibliographique. Aussi, c'est un groupe ethnique particulièrement « visible », d'un point de vue touristique notamment, dans ce pays. Au Laos, ils ont longtemps été appelés

officiellement Ko, pour changer et devenir Akha aujourd'hui⁹⁵. Tous les villageois que j'ai questionnés se sont d'ailleurs eux-mêmes dénommés « akha ». En analysant l'annexe 1 qui recense des exemples de dénomination de ce groupe depuis le XIX^{ème} siècle, deux facteurs peuvent expliquer les différences entre les appellations utilisées. Il s'agit du facteur géographique et du facteur d'assignation relative des identités.

Ce dernier distingue les exonymes, c'est-à-dire les noms donnés au groupe par les populations alentours, extérieures au groupe, et les autonymes, nom que les populations se donnent à elles-mêmes. Lorsque les auteurs ont noté de manière explicite les autonymes, celui qui revient le plus souvent est *Akha*, qui peut être orthographié de différentes manières. Si cette appellation n'est pas celle qui est choisie par certains, elle est parfois signifiée comme « autre appellation rencontrée », ou sous-groupe. La fréquence de cette appellation, son ancienneté parmi les sources évoquées, et son caractère d'autonyme sont donc, outre l'aspect pratique, les raisons du choix que j'ai fait d'appeler le groupe que j'étudie au Laos « Akha ».

Cependant, deux autres appellations exonymiques correspondent au même groupe culturel et territorial : les Hani en Chine, et les Iko. *Iko*, *Ko*, *Kho*, *Kha Ko* ou *Kha Kho* dans leur translittération française, *Ekaw* ou *Kaw* pour les anglophones, sont les exonymes donnés par les populations tai, des basses terres, à ce groupe humain habitant les montagnes qui les entourent. Cette appellation est signifiée parmi les Laotiens (H. ROUX : 1924), les Siamois et Lao du nord de l'Indochine (F. LEBAR et *al.* : 1964), parmi les Shan et Thaï du nord (S. JAFAR et A. WALKER : 1986). Au Yunnan, d'après B. COX (1984), les Dai (appellation chinoise des populations Tai du Xishuangbanna) appelaient pourtant cette population « Akha », avant qu'ils ne prennent de leur propre chef le nom d'*Aini*. Ainsi, il est possible de considérer que le groupe qui nous intéresse compte des villages en Thaïlande, en Birmanie, en Chine, mais aussi au Vietnam, et donc que ces zones peuvent potentiellement représenter un territoire identitaire.

Cette répartition sur les territoires nationaux de différents états a pour corollaire des différences dans les appellations de ce groupe, ce que j'ai appelé le facteur géographique, ou de localisation, mais qui est en réalité un facteur plutôt politique⁹⁶. Il faut alors savoir s'il est possible d'englober dans notre étude ceux que les Chinois appellent Hani ou que les Vietnamiens appellent Ha-nhi. Il n'existe pratiquement pas de données au Vietnam, dans le sens où les Akha (langue signifiée comme existante sur la carte 12) ne sont pas explicitement évoqués comme appartenant à ce groupe. En Chine, la politique des minorités

⁹⁵ Evolution notable du terme entre les recensements officiels de 1995 et 2005, qui sera discutée en troisième partie. Peut-être est-ce pour bénéficier de cette « visibilité touristique » dont les ethnies bénéficient en Thaïlande ?

⁹⁶ Cette problématique sera approfondie, sous cet angle, dans la troisième partie.

est plus renseignée, et les Hani, reconnus comme minorité nationale, ont donné lieu à plusieurs ouvrages. En particulier, B. COX (*Ibid.*) a montré comment les Akha s'intègrent dans cette minorité nationale qui est une construction étatique. Les critères de regroupements et de création des minorités en Chine furent les suivants :

- Le partage d'un langage commun
- Un territoire commun au sein duquel le groupe a résidé de manière permanente
- L'évolution de liens économiques rapprochés
- La possession de traits similaires définissant un caractère national (y compris des traits psychologiques)

| Autonyme | Exonyme | localité |
|-----------|--------------------------------------|-----------------------------------|
| Hani | Nome, Gehe, Nobi, Hamma, Nami, Shidi | Honghe, Yuanyang, Jinping, Luchun |
| Kado | Anikado, Agukado, Doka | Simao, Jiangcheng, Puer |
| Aini/Yani | Akha, Juejao, Jueni | Xishuangbanna |
| Baihung | Bucong, Bujiao | Mojiang, Honghe, Yuanjia |
| Ernu | Ashiluma, Shimolo | Mojiang, Puer |
| Amo | ? | Mojiang, Zhenyuan |
| Howni | Owni, Dota, Ahaso, Budu | Mojiang, Jinggu, Puer |
| Biyue | ? | Mojiang, Puer, Simao |
| Doni | ? | Yuanyang, Jinping |
| Kabe | ? | Mojiang, Luchin |
| Haini | ? | Jinggu |
| Herni | Lomien | Luquan, Wuding |

Tableau 11 : localisation et dénomination des différents groupes qui forment la minorité nationale Hani en Chine, d'après B. COX, 1984 : 7.

Dans plusieurs classifications linguistiques, les Akha appartiennent à la grande famille linguistique sino-tibétaine, séparée elle-même en trois branches : chinoise ou Han, Tibéto-birmane et Karen⁹⁷.

Dans cette classification étatique, le *Akha* n'est donc pas une langue, mais un dialecte non reconnu, apparenté au Hani⁹⁸. En fait, trois dialectes sont reconnus, dont un seul présente une forte discontinuité géographique : le dialecte Yani du Xishuangbanna (une autre

⁹⁷ D'après l'arbre linguistique de L. CHAZEE, emprunté à M. FERLUS et G. HAUDRICOURT. : dans la branche tibéto-birmane, les birmans, parmi trois autres groupes, comprennent une branche qui regroupe les Akha avec d'autres ethnies présentes au Laos comme les Yi ou Lolo, les Lahu, les Mousseu, ou les Phounoy. Plus globalement reliés aux langues lolo du sud, les Akha, Houni et Woni (classés comme Lolo par F. LEBAR et al. : 1964), entre autre, ont été regroupés sous la même nationalité par la République populaire de Chine. Cette nationalité a pris le nom de Hani, qui est en fait l'autonyme d'une petite partie de ce qui est aujourd'hui le groupe officiel (voir Tableau 11).

⁹⁸ Cette nuance est importante, elle est soulevée par le spécialiste des Akha de Birmanie et de Thaïlande, dans un ouvrage à quatre mains avec un ethnologue officiel chinois. Ainsi, P. Lewis et Bai Bibo (2002 : ix) comptent approximativement que 10% des 1,3 millions de Hani de Chine se nomme eux-mêmes Akha et parlent un « dialecte » proche. Il est bien stipulé dans cet ouvrage que ces Akha sont considérés comme des Hani par la République Populaire de Chine.

dénomination de la langue akha) est regroupé avec celui du sous-groupe Hani localisé entre Honghe et Jinping (carte 33). Pourtant, de nombreuses différences, non linguistiques, ont été notées par B. COX entre ces deux sous-groupes. L'auteure s'est basée, pour établir les points communs et les différences entre Aini⁹⁹ et Hani, sur les traits culturels que les concernés eux-mêmes ont établi comme importants. Elle suit en cela les préceptes de F. BARTH qui dit que les traits culturels de l'identité ne sont nécessaires, pour définir l'identité d'une ethnie, que s'ils sont présentés comme différenciateurs par les membres de cette ethnie¹⁰⁰ (1969 : 14).

Les principales différences sont les pratiques agricoles et le costume traditionnel. La première entraîne des structures démographiques et villageoises différentes, opposant des essarteurs Aini regroupés en petits villages de maisons de bambous mobiles, aux riziculteurs en terrasse Hani habitant de gros villages fixes à maison de briques. Pour ce qui est du costume, les Hani ne semblent pas s'être rappelé avoir un jour porté des coiffes comme celles des Aini. Plusieurs éléments de son ouvrage peuvent nous convaincre de ne pas considérer l'ensemble du groupe Hani comme cible de notre étude. Outre les différences marquées par les intéressés, les Aini et les Hani n'ont aucun sentiment d'une histoire commune (B. COX, 1984 : 30), même si a priori, leur origine commune a séparé ces deux entités ethniques il y a environ 600 ans (*Ibid.* : 23). Ainsi, l'entité culturelle qui nous intéresse du point de vue de son territoire regrouperait les peuples qu'on appelle les Akha, en Birmanie, en Thaïlande et au Laos, et les Aini en Chine.

Cependant, malgré ces différences, en particulier dans les traits culturels qui pourraient avoir une forte influence sur la définition d'un territoire identitaire : les pratiques agricoles, la mobilité, la démographie et la structure villageoise, il est possible de regrouper définitivement le sous-groupe Aini/Yani et le sous-groupe Hani dans l'ensemble humain et culturel qui nous intéresse. Plusieurs aspects, notés par d'autres auteurs, le confirment. Même si le costume n'est qu'un épiphénomène dans la définition d'une identité, et d'autant plus dans une identité territoriale, cet élément peut nous faire penser que ces deux populations sont apparentés. F. GARNIER évoque en 1867 une population qui s'habille de manière très similaire aux Kha Kho qu'il a vus aux alentours de Xieng Tong, population que les chinois nomment Ho-nhi (1996 : 124), aux alentours de Ta-Lan (route entre Pou'erl/Puer et Lin Ngan/ Jianshui). L'ethnonyme Akha est alors cité à ce moment là, sans plus de précision - alors qu'il n'avait jamais été évoqué lors de la description des Kha Kho - comme un des éléments de la chaîne ethnographique qui lie les Peguans aux Lolo du Yunnan

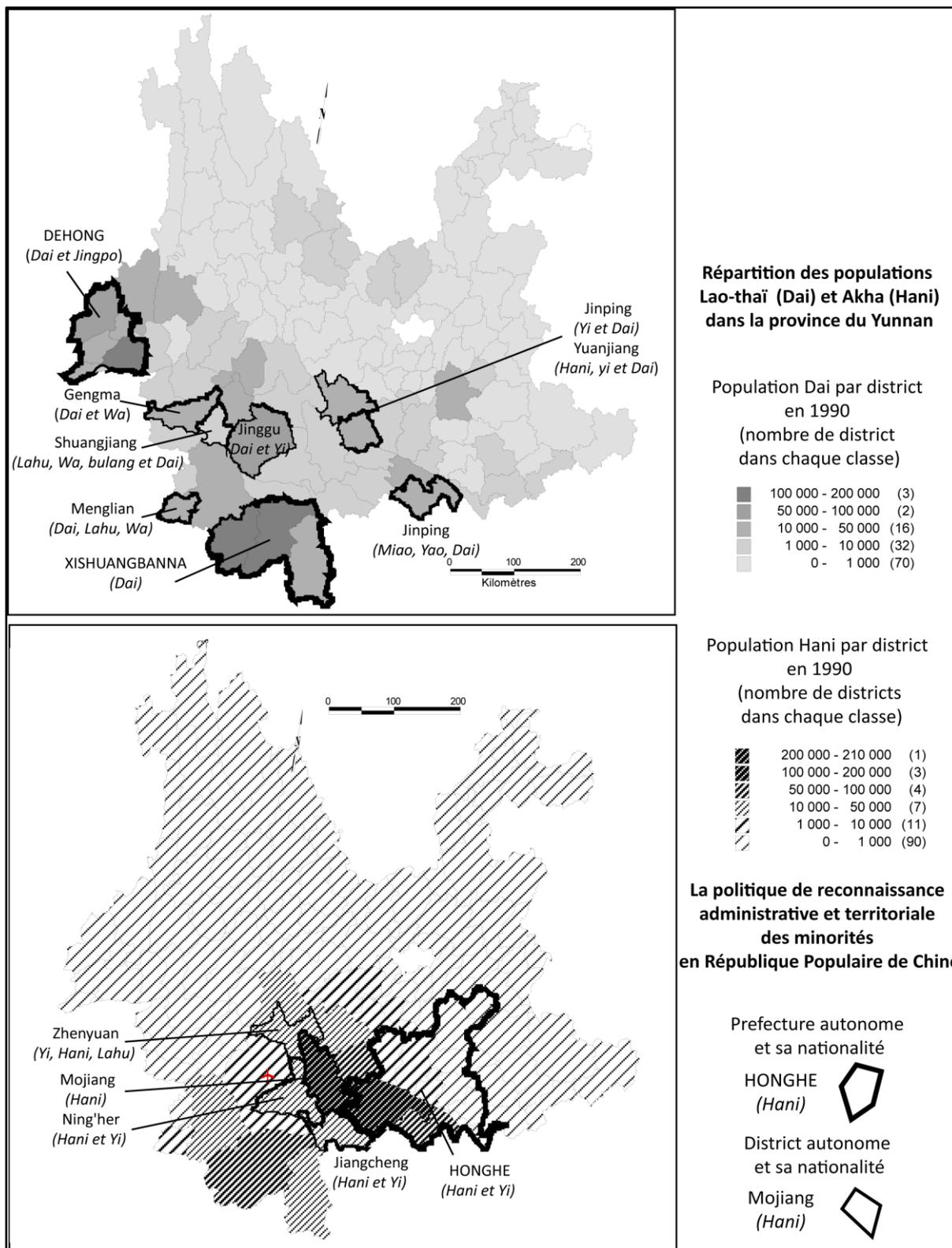
⁹⁹ Selon elle, le nom *Akha* est celui que les Dai donnent aux Aini. *Aini* est un nom qui a été choisi depuis la libération, et qui a une signification moins péjorative que celui de *Akha*.

¹⁰⁰ « The features that are taken into account are not the sum of 'objectives' differences, but only those which the actors themselves regard as significant ».

(1996 : 129). Plus récemment, P. BOUCHERY (1995) nous montre par une démonstration linguistique et historique bien plus documentée que celle de B. COX, que les deux sous-groupes ont un lien plus récent, et plus proche que seuls certains traits culturels pourraient nous le montrer. En fait, en étudiant le processus migratoire du groupe Hani, en particulier dans la zone où est établi le sous-groupe auto-nommé Hani, et dans le Xishuangbanna, de nombreux points communs s'établissent avec les Akha de Birmanie, de Thaïlande et du Laos (processus migratoire détaillé dans le chapitre 3 de cette partie). D'après ces éléments ayant une forte dimension géographique, et au regard des éléments d'organisation sociale et religieuse (P. BOUCHERY, 1997) qui sont, eux aussi, révélateurs de certains aspects d'une territorialité spécifique, ce sous-groupe Hani de la région des Ailao peut donc être appréhendé comme une entité appartenant au groupe Akha dont nous parlons ici. En revanche, les deux sous-groupes, plus au nord, dont parle B. COX, sur lesquels nous n'avons pas réellement de données¹⁰¹, ne seront pas inclus dans l'étude.

Ainsi, hors du Laos, l'aire d'extension d'une population homogène qui est appelée Akha, Aini/Yani ou Hani peut correspondre au territoire identitaire que nous cherchons. Il faut cependant faire attention aux cartes produites par certains, comme L. ALTING VON GEUSAU, ou les cartes des minorités nationales chinoises, qui peuvent avoir tendance à exagérer cette aire d'extension, car ils considèrent toute la minorité nationale Hani reconnue par la République Populaire de Chine.

¹⁰¹ P. BOUCHERY (1997 :71) précise, lui aussi, que les données recueillies sont valables pour ce groupe habitant les Ailao, et demandent à être vérifiées avant d'être généralisées aux autres groupes appartenant à la totalité de la minorité nationale Hani reconnue par la Chine.



carte 14 : proportion de Hani et de Dai dans les différents districts du Yunnan, et région autonomes. Source : d'après statistiques officielles chinoises 1990.

Il existe donc, pour certains producteurs de délimitation ethnique (des scientifiques et États en particulier), une volonté d'agrèger des peuples qui n'auraient pas, selon d'autres critères, un territoire identitaire aussi grand. À l'opposé de ceux qui agrègent des peuples sur certains critères, il existe aussi une démarche qui conduit à l'atomisation. C'est le cas en

particulier au Laos, où L. CHAZEE, dans son *Atlas* (1995), distingue quatorze sous-groupes akha. De son point de vue, mon terrain ne concernerait alors que les Iko Pouly Nyay : le sous-groupe dont ce sont réclamés les seuls habitants de Ban Nammatt Mai, les autres ne s'étant identifiés que comme « Akha ». Dans ce cas, il n'existerait pas de territoire identitaire vaste et un tant soit peu unifié, mais seulement des groupements de villages. Or, les ressemblances dans les pratiques migratoires, dans les paysages identitaires, dans la plupart des éléments qui définissent une territorialité commune¹⁰² et spécifique, que j'ai vus et qui sont décrits dans les auteurs précédemment cités, me font dire que ces sous-groupe peuvent en fait être regroupés comme ayant le même territoire identitaire.

3. Cas des Lao-thaï : des différenciations historiques et géopolitiques?

J'appellerai *Lao-thaï* le groupe dont j'essaierai de définir le territoire identitaire, au vu de plusieurs raisons. Il comprend, mais pas seulement, l'ethnie Lao, appelée par certain Lao-thaï (voir annexe 1). En fait, le groupe que je définis s'étend à d'autres populations, qui ont des traits identitaires territoriaux que l'on peut rapprocher des Lao.

Ces autres populations ont en commun leur famille linguistique, *tai-kadai*, et la même sous-famille, *thaï*, d'où le suffixe *-thaï* du mot *Lao-thaï*. En effet, l'appellation *Tai*, orthographiée de la sorte, désigne, selon les conventions le grand groupe linguistique des locuteurs tai, de la grande famille de Tai-Kadai. Ce groupe est lui-même subdivisé en nombreuses sous-familles, sur des critères linguistiques, pour atteindre une sous-famille, appelée langue thaï, regroupant le lao, shan, thaï lü, yuan, siamois, thaï noir, thaï rouge, thaï blanc entre autres, et une grande partie des langues parlées par les ethnies évoquée par L. CHAZEE (1995 : 6, voir annexe 1). Souvent, les anglophones utilisent l'appellation *tai* pour désigner l'ensemble de ces ethnies (F. LEBAR et al. 1964), mais il est choisi ici de prendre l'orthographe *thaï*, pour ne pas confondre ce groupement avec la famille plus large des *tai* de M. FERLUS. L'orthographe de l'adjectif ou du nom *T/thaï*, quand à elle, sera réservée à ce qui se réfère à la Thaïlande. En ne considérant que ce critère linguistique, le territoire des locuteurs thaï, comme on l'a vu, serait extrêmement vaste, et n'aurait pas une grande pertinence pour notre étude.

¹⁰² Tous les sous-groupes suivent le code *Akhazan*, qui régit entre autre les rapports des Akha à l'environnement, même si les versions diffèrent un peu d'un groupe à l'autre, mais aussi parfois d'un village à l'autre (L. CHAZEE, 1995 : 147-148)

Des traits culturels¹⁰³ peuvent guider notre catégorisation, comme celui de l'alimentation basée sur le riz gluant, ou des techniques rizicoles. En Thaïlande, les gens des plaines intramontagnardes de l'extrême nord cultivent du riz gluant, qui est à la base de leur régime alimentaire, dans des rizières inondées. Contrairement aux Siamois qui mangent du riz blanc, cette particularité fait qu'ils ont d'ailleurs été appelés, par les premiers ethnographes de la région, les Laos du nord du Siam. Un autre trait qui permet souvent de regrouper les populations thaï est la pratique de la riziculture inondée ou irriguée, par opposition aux essarteurs (M. MOERMAN, 1965 : 1217). Pourtant, certaines de ces populations de la famille thaï sont aussi des essarteurs, mais d'après A. WALKER (1992 : 11), ce ne sont que ceux qui n'ont pas assez de terre en bas qui le font, « à reculons », par nécessité. Comme au Laos, l'agriculture sur brûlis n'est donc pas courante parmi les populations thaï, et ne semble pas faire partie de leurs habitudes culturelles. La pratique de la religion bouddhiste, du petit véhicule en particulier, pourrait également opérer une distinction des groupes thaï par opposition aux minorités animistes. Mais dans ce cas, il faudrait éliminer de notre groupe les thaï dam/noir par exemple, qui ne sont pas bouddhistes en majorité, et y rajouter les Khmers et les Birmans, qui n'appartiennent pas à la même famille linguistique. Le bouddhisme peut avoir une forte influence sur la définition d'un territoire identitaire, car la religion est un des traits culturels mis en avant pour s'agréger ou se distinguer d'un autre groupe (voir annexe 4, les premières cartes de la région qui proviennent de la mythologie bouddhique) plus, son organisation en pagodes polarise le territoire et pourra avoir une influence sur l'espace vécu des populations, tout comme sur l'espace symbolique par le biais de la cosmogonie qu'il diffuse. Pourtant, il ne faudra pas éliminer les thaï noirs, ou ceux que les anglo-saxons ont appelé les tai tribaux, de notre groupe. En effet, pour ce qui est de la cosmogonie religieuse qui a cours au Laos, de grandes similitudes existent avec celle des Thaï noirs : les anciennes croyances animistes, le culte des *phi*, qui sont en partie celle des Thaï noirs, sont partagées par les bouddhistes du Laos (G. CONDOMINAS 1968, B. FORMOSO 1996, J. LEMOINE 1997). Ces cultes ont une forte influence sur la définition d'un territoire, que ce soit dans la définition de la territorialité ou dans l'organisation politico-religieuse de la société. Même si des cultes similaires existent chez les Birmans, nous ne retiendront pas ce peuple comme faisant partie de notre groupe, en particulier du fait qu'ils ne sont pas présents au Laos, qu'ils n'ont pas la même langue, et qu'ils disposent de leur propre état.

Ces différents traits culturels : langue, religion, coutumes alimentaires et pratiques agricoles peuvent donc nous aider à faire une première délimitation de ce que serait le groupe des Lao-thaï. Les anciennes appellations recensées dans l'annexe 1, basées sur le partage de

¹⁰³ Je ne considère ici que les traits culturels qui ont, ou qui peuvent avoir une signification géographique et territoriale forte.

traits culturels dans le paradigme primordialiste, font d'ailleurs très souvent référence au terme Lao ou Laotiens, que ce soit pour qualifier les populations du nord du Siam, des États Shan ou du nord du Tonkin (F. GARNIER en 1867 ; P. NEIS, 1885 ; H. DUSSAULT, 1924). Dans ce cas, le territoire identitaire lao-thaï s'étendrait au-delà des frontières de l'actuel Laos, au nord, vers le nord-ouest et le nord-est. À cela, il faudrait rajouter les Lao Isan du nord-est de la Thaïlande, qui sont considérés, culturellement et linguistiquement comme des Lao. Cependant, le paradigme primordialiste doit être dépassé, pour voir que les identités qui composent ce grand groupe thaï ne se fondent pas sur ces traits culturels.

Même si la plupart peuvent en partie comprendre le langage de l'autre, ces identités distinctes n'ont pas qu'une origine linguistique ou culturelle, mais historique, et ce facteur historique est lui-même lié à des considérations géopolitiques. Comme pour le groupe Akha, certains groupes de la grande famille tai ont une dénomination assignée, un exonyme, donné soit par le peuple dominant, soit par des voisins qui veulent se distinguer d'eux. Ceci est dû à leur position, en général, de minorité démographique ou de minorité politique, mais aussi à leur origine géographique. C'est le cas pour les Yuan, exonyme désignant ceux qui s'appellent eux-mêmes *Khon Müang* dans le nord de la Thaïlande, utilisé par leurs voisins provenant d'une autre localité : les Lü, les Shan, les Lao. En revanche, les Siamois, politiquement dominants, désignent ces mêmes Yuan par le terme *Lao* (M. MOERMAN 1965 : 1223). Un autre cas d'exonyme donné du fait d'une domination politique se rencontre pour les Dai, nom donné à la minorité nationale reconnue par la République Populaire de Chine aux populations de langue tai du Yunnan. Au Laos, des différenciations taxinomiques entre population thaï existent, officiellement, mais la majeure partie se détermine comme appartenant à la majorité Lao Loum, dénomination qui correspondra en partie à notre groupe Lao-thaï. Ce n'est seulement que si on demande expressément l'ethnie d'une personne qu'il s'identifiera à telle ou telle ethnie de la sous-famille thaï, en particulier s'il n'est pas d'ethnie lao¹⁰⁴. Certaines appellations ethniques varient donc en fonction de celui qui l'exprime. Mais les variations tiennent également à d'autres facteurs : le plus bel exemple a été montré par M. MOERMAN (1965) à propos du groupe Tai Lü ou Lü. Vus de Bangkok, les Lü appartiennent à une vaste aire culturelle des Thaïs du nord, aire qui comprend le nord de la Thaïlande, le nord du Laos, une partie du Yunnan, du Sichuan et du Tonkin. Dans cette vaste aire, il est difficile de distinguer des groupes par le moyen de traits culturels, comme l'architecture, la culture technique ou les vêtements. Les langues varient aussi très souvent au sein du groupe identifié comme Lü, avec des dialectes parfois plus incompréhensibles que d'autres langues de la famille tai. Les limites linguistiques et culturelles ne recourent

¹⁰⁴ d'après mes conversations personnelles avec plusieurs Lao

donc pas celles de l'ethnonyme. En fait, M. MOERMAN confirme, même si ce n'a pas été prouvé, que les ethnonymes de la région proviennent de distinctions basées sur des considérations politiques et d'origine géographique :

« Thai tribal labels seem to record not language and culture, but historical states which no longer exist. These states were probably never sufficiently durable or powerful, nor were watersheds so mutually isolated (...), as to produce the centripetal interactions that make for objectively distinctive cultures.” (p. 1219, avec des citations de G. BERREMAN 1960 : 788 et 779)

Il rajoute que si les distinctions dans les labels ethniques sont d'origine politique, les identités sont donc fluctuantes : il est alors bien plus difficile de distinguer les populations qui passent d'une identité à l'autre au sein de cette vaste aire culturelle, que si c'étaient des populations de montagne, culturellement différentes, qui prenaient une identité de population plaine¹⁰⁵.

En considérant ce facteur politique des variations de l'identité, le territoire identitaire des Lao-thaï ne serait pas unique, mais un ensemble de territoires politiques distincts, existant ou ayant existé. Cependant, pour moi, le territoire n'a pas une simple définition politique, il n'est pas qu'une question de pouvoir exercé sur un espace. Le territoire identitaire serait plutôt la configuration géographique qu'une certaine identité donne à un espace. Dans ce sens, il est alors possible de regrouper ces différentes identités ethniques, car elles territorialisent l'espace de la même manière, et lui donnent le même poids dans la définition de leur identité, même si elles ne revendiquent pas, où qu'elles n'ont pas une réelle conscience de cette identité commune.

J'ai donc choisi cette terminologie, *lao-thaï*, pour à la fois regrouper certaines ethnies et en séparer d'autres d'un point de vue territorial. D'un point de vue du fonctionnement territorial, nous regrouperons donc ces différents sous-groupes, présents dans divers pays : Lü, Dai, Yuan, Shan, Thaï Noir, Rouge et Blanc, qui ont tous élaboré une forme politico-territoriale proche du *muang*, forme politico-territoriale qui est constitutive de leur identité. D'une part, certaines de ces ethnies, notamment Lü et Thaï Dam, sont les représentantes des populations thaï dans la province qui a été étudiée, Louang Namtha, et d'autre part, elles sont, dans cette zone internationale, toutes en contact avec l'autre groupe ethnique qui nous intéresse, les Akha. Les Lao Isan, qui sont une minorité thaï en Thaïlande, seront également considérés comme appartenant au territoire identitaire lao-thaï, pour des raisons culturelles, et géopolitiques que nous

¹⁰⁵ « Ethnicity is impermanent in that individuals, communities and areas change their identification. If the origins of Thai tribes are political, one would expect these changes to be fairly common (...). Since the change occur within the single pattern of lowland Northern Thai culture and society, they are more difficult to trace than are transformation by hill people into valley people.” (*Ibid.* : 1222)

expliciteront plus tard, mais les Siamois, qui ont aujourd'hui leur propre État, ne seront pas étudiés¹⁰⁶.

Tout comme pour la définition de groupes ethniques délimités, les critères linguistiques et culturels ne semblent pas suffisants pour définir les territoires identitaires que nous cherchons. Le critère linguistique conduit à définir des territoires trop larges dans le cas des familles de langue, ou trop morcelés dans le cas des variations dialectales, et n'a pas d'incidence réelle sur la construction d'un territoire identitaire : il n'induit pas des rapports particulier à l'espace, ni des fonctionnements territoriaux spécifiques et pertinents¹⁰⁷. Les traits culturels, comme le costume ou l'architecture, varient trop d'une région, voire d'un village à l'autre pour devenir significatifs. Même s'ils sont des éléments qui font partie du paysage identitaire, il est difficile de se fonder sur leur variation et leur répartition pour délimiter des territoires identitaires. En fait, ces critères ne sont souvent valables que dans les yeux des personnes extérieures, car ils sont aussi les éléments les plus visibles de la différenciation ethnique. Il est important alors de tenir compte des éléments identitaires qui font sens au sein même des populations concernées. Les autonymes sont, de ce fait, des éléments importants de délimitation ethnique. Pourtant, là encore, ce seul critère n'est pas le plus utile dans une perspective territoriale : souvent, ces autonymes conduisent à un émiettement des identités, alors qu'ils désignent des populations qui ont un même rapport au territoire. C'est le cas des ethnonymes, devenus autonymes, qui sont fondés sur des considérations historico-politiques comme pour les populations thaï. Il n'est donc pas possible de se baser sur les dénominations des uns et des autres pour définir un groupe homogène qui aurait un territoire identitaire défini. Cette position a le défaut de se vouloir objective, sans *apriori* considérer les représentations et les intérêts des populations concernées. Mais ceci n'est pour l'instant qu'une étape dans la définition des territoires identitaires, le volet géopolitique et symbolique du territoire sera abordé plus en détail ultérieurement.

¹⁰⁶Les Siamois disposent d'un État considéré aujourd'hui comme quasi mono-ethnique, qui demanderait une étude à part entière, et rendrait la nôtre bien trop volumineuse.

¹⁰⁷ Les échanges en général et la mobilité des populations peuvent être influencés par le fait de partager la même langue. Cependant, dans cette zone qui comporte une mosaïque de populations, il existe des langues d'échanges spécifiques, des *lingua franca*, et le fait de parler plusieurs langues : la sienne, celle des voisins proches et la langue d'échange, est un phénomène courant. Le critère linguistique semble ainsi peu discriminant dans la constitution et le fonctionnement de territoires identitaires, en particulier pour les minorités de montagne.

2. Les étages écologiques comme territoires identitaires ?

Deux autres types de classifications, éminemment géographiques, opérant des groupements et des séparations entre populations d'Asie du Sud-Est sont fréquemment rencontrés dans la littérature. Les critères retenus ici, ne sont pas culturels, comme la langue ou la religion, mais fondamentalement naturels. Le milieu naturel présente un relief varié : parties de l'extrême sud-ouest du massif himalayen, les vallées des grands fleuves comme le Fleuve rouge, le Mékong, la Chao Praya, la Salween et l'Irrawadi d'est en ouest, sont disposées en éventail et font alterner collines, plateau, montagnes allant jusqu'à environ 2500 mètres d'altitude, et bassins intramontagnards, résultat des puissants affluents nourris par la Mousson. Ces grands fleuves forment de grandes plaines deltaïques avant de se jeter dans la mer de Chine à l'est ou la mer d'Andaman à l'ouest. Ces deltas sont le centre d'État anciens, fondés sur la riziculture inondée ou irriguée, États correspondants à des identités ethniques fortes, devenues nations : Kinh au Vietnam, Khmer au Cambodge, Siamois en Thaïlande, Birmans en Birmanie. En remontant les fleuves et leurs affluents, la situation ethnique se complexifie, comme le relief. Le Laos est particulièrement représentatif de cette situation, qui se reproduit du nord de la Birmanie en passant par le nord de la Thaïlande, le Yunnan et le nord du Vietnam, pour prendre une région assez restreinte. Une corrélation entre ethnie et relief se retrouve de la sorte : les populations, en général de langue thaï, habitent les vallées et les plaines intramontagnardes, tandis que les zones de pente et d'altitude sont peuplées de populations de langue tibéto-birmanes, miao-yao ou austro-asiatiques. Cette disposition quasi-altitudinale a donné lieu à des classifications ethniques associées à l'altitude. Pour autant, ces étages ethniques donnent-ils lieu à des territoires qui seraient porteur d'identité ?

1. Les « M/montagnards »

Une classification récurrente des peuples de la Péninsule fait appel à une considération orographique opposant plaine et montagne. Dès le début des classifications ethniques occidentales, esquissées par les voyageurs, et reprises, voire exacerbées par les colonisateurs (J-P. GOMANE 1976 : 114-115), deux grands groupes sont distingués : les peuples de plaine et de vallée, dominants politiquement la zone, et les peuples des montagnes, qualifiés de sauvages (F.J. HARMAND, 1878-79), barbares (CORONELLI 1687 cité par J-P. GOMANE 1976), appellations reprenant l'idée et le mot *esclave* utilisé par les

peuples dominants. Très vite, ces peuples des montagnes vont être désignés par le terme de « montagnards », pour désigner l'ensemble des populations minoritaires.

Sans en faire encore une catégorie, F. GARNIER l'utilise en 1866, C. LUNET DE LA JONQUIERE en 1906 (J-P. GOMANE 1976). En 1898, le COMTE DE BARTHELEMY regroupe différentes ethnies sous le terme de « races montagnardes », et invite le gouvernement à institutionnaliser la dichotomie plaine-montagne : « au lieu de faire une distinction entre le Cambodgien et le Laotien, il serait bien plus simple de diviser les races en “ riverains ” et “ montagnards ”, car les caractères et les coutumes sont absolument distincts chez ces derniers » (*Ibid.* : 15). Dès 1901, E. PICANON (p. 56) distingue trois groupes principaux de population au Laos, sur ces bases géographique : les *populations montagnardes* principalement au nord ; les *Laotiens* sur toute la longueur du Mékong ; les *populations sauvages* appelées *Kha* par les laotiens, le long de la Chaîne annamitique¹⁰⁸. Petit à petit, le terme de sauvage, qui désigne ceux que les Vietnamiens appellent aussi *Moi*, va disparaître au profit de celui de *montagnard*, ou *population des hauts plateaux*, ce qui renforce encore le caractère géographique de la classification en groupes ethniques. Ce ne sont alors plus deux, mais trois étages qui sont distingués : les populations des basses terres perdurent, mais les populations des montagnes se partagent entre « populations des hauts plateaux » et « montagnards ».

Ce terme de « Montagnards », plutôt que *population des hauts plateaux* est repris par des anthropologues comme B. HOURS (1973 : 31) pour désigner l'ensemble des populations proto-indochinoises qui habitent les zones montagneuses du Sud Laos. Ce terme est apparemment utilisé pour rendre compte du point de vue des populations de plaine, sans le côté péjoratif du terme *Kha* par lequel ils englobent toutes les populations non-thaï qui habitent les hauts plateaux. Aussi, parallèlement, au Vietnam, des populations considérées comme d'ethnie vietnamienne, majoritaire, appellent les minorités ethniques « habitants d'en haut », *Thuong*, ce qui est traduit par « montagnards » (G. BERTRAND, 1994 : 81). Ce terme est donc utilisé simplement pour rendre compte des représentations d'une population par une autre, sans en faire réellement une catégorie qui serait un objet scientifique d'étude. C'est donc sans majuscule que les « montagnards », une catégorie non réifiée, désignent, aussi, pour B. FORMOSO (2006), toutes les populations minoritaires, au système politique

¹⁰⁸ Cette distinction entre trois catégories de population est assez originale, dans le sens où elle classe des populations de langue tai (Thaï et Lü) parmi les populations montagnardes, dans le même groupe que les Méo, Yao ou Lolo. Les trois catégories, basées sur l'étagement, seront reprises par l'État Lao, mais les tai passeront dans les catégories des Lao d'en bas, séparés des populations de langue sino-tibétaine qui resteront des Lao des sommets. Seule la catégorie des populations sauvages recoupe les mêmes populations : les Lao des versants correspondants aux groupes de langue austro-asiatique. On assiste alors, soit à une prise en compte plus fine, en tout cas différente, de la définition des étages : la montagne n'est pas considérée, comme par E. PICANON, comme un vaste massif, mais comme un assemblage de vallées, de pentes et de sommets ; soit à un regroupement sur des critères plus classiques de définition ethnique : par les familles linguistiques.

peu ou pas du tout organisé au-delà de l'échelon villageois, qui sont morcelées, non homogènes et isolées de la modernité. Ce terme semble utilisé pour ne pas employer le terme d'ethnie, et les « montagnards » ne deviennent alors qu'une catégorie géopolitique mais pas une classification ethnique, dans le sens où ils sont considérés comme différents. Parfois, dans des situations particulières, les montagnards sont devenus un groupe à part entière : pendant la guerre d'Indochine, les *Montagnards* sont distingués comme force d'appoint par le GCMA¹⁰⁹ contre le Vietminh (M. BODIN, 2008 : 12). Mais c'est encore une délimitation sur un critère plutôt politique qu'ethnique.

En fait, ces exemples nous montrent que cette classification entre plaine et montagne n'a pas pour objectif de définir des groupements ethniques. Ce sont souvent des groupes ayant une organisation politique proche, ou des groupes constitués de manière conjoncturelle qui sont désignés. Le fait de classer plusieurs groupes de populations dans les *M/montagnards* ne préjuge pas d'une identité commune : elle peut être une identité projetée, ou conjoncturelle dans un contexte de guerre. Parfois, la volonté de ne pas définir des groupes ethniques est explicite : L. DUSSAULT (1924 : 27), reprend le critère topographique pour classer les groupes, même s'il précise qu'il a :

« Rassemblé dans ce chapitre les Man [du Tonkin] et les Kha [du Laos] parce que ces deux groupes ethniques occupent au Tonkin comme au Laos la même situation [topographique] entre les Thaï et les Méo et qu'ils mènent la même genre de vie. Cela ne préjuge en rien de leurs origines, ni de leur parenté ».

Il laisse donc la délimitation des groupes ethniques aux spécialistes (qui sont des anthropomorphistes à l'époque).

Ici, ce ne sont donc pas les caractéristiques traditionnelles de définition de l'ethnie (histoire commune en particulier), ni le critère politique, qui définissent des catégories de population, mais le « genre de vie ». Pour L. DUSSAULT, qui écrit en 1924, ce critère correspond d'ailleurs à un courant scientifique bien connu en géographie, développé par P. VIDAL DE LA BLACHE (1911) à cette époque : celui qui met en avant le *genre de vie* comme une conséquence logique et adaptation aux possibilités offertes par le milieu. Dans le parti pris de cet auteur, mais aussi souvent en filigrane dans les nombreux travaux qui parlent des *montagnards*, c'est une interprétation quasi-déterministe de ce concept qui est faite. En effet, la pensée vidalienne n'est pas interprétée dans sa globalité : les auteurs ne précisent pas la dimension possibiliste, et non déterministe, que ce géographe a développée¹¹⁰. Ceci

¹⁰⁹ Groupement Mixte de Commandos Aéroportés

¹¹⁰ En fait, les hommes n'ont pas une vie, une organisation sociale et des activités déterminées par le milieu, selon VIDAL, mais ont la possibilité, et ont donc fait le choix, d'utiliser telle ou telle ressource du milieu en fonction de leurs traditions, de leur histoire, ce qui pourrait peut-être aussi être appelé une culture

n'empêche pas que les caractéristiques physiques de la montagne soient toujours avancées pour expliquer certaines catégorisations de population : un espace morcelé, difficile à pénétrer, serait alors l'explication du foisonnement ethnique de ces zones, contrairement aux espaces ouverts de plaines favorables à l'homogénéisation (B. FORMOSO, 2006 : 95). Ces caractéristiques physiques ont de l'importance, mais dans une certaine mesure et dans un contexte qu'il faut préciser. Cependant, en parler n'en fait pas systématiquement un discours déterministe.

Le terme de Montagnard ne peut pas être utilisé comme tel pour définir un groupe culturel, il ne l'a pas été dans ce sens dans la littérature évoquée. Pourtant, le caractère du lien qui unit une population à son milieu, comme il l'a été montré dans la première partie, peut avoir une dimension culturelle importante, dimension sur laquelle peut se fonder une identité, plus ou moins revendiquée et consciente, mais en tous cas qui permet de regrouper des individus. Dans le cas du milieu montagnard, c'est l'utilisation des différents étages qui a fait que certains auteurs ont regroupé des populations, sur le critère de l'utilisation de niches écologiques.

2. Les niches écologiques

Les montagnes de cette région sont, comme dans toute la zone tropicale, parmi les éléments naturels qui induisent le plus de variations écologiques, et donc de biotopes différents : « la montagne commence plus bas, dans les inter-tropiques, que dans les moyennes latitudes » (J. DEMANGEOT 1996 : 233). Le climat, par les variations diurnes de température dues à l'altitude, les plus importantes précipitations dues à l'ascendance orographique, les effets de foehn, donne lieu à une végétation climacique étagée. Dans la zone qui nous importe, deux principaux étages peuvent être distingués selon J. DEMANGEOT. Le premier s'arrête à 1000 mètres d'altitude. Du point de vue de la température, des précipitations, de l'épaisseur des sols, peu de choses distinguent le milieu montagnard du reste. En fait, c'est avant tout la pente qui induit, dans cet étage, des différences : la formation végétale est plus florissante qu'en plaine, car les sols sont mieux drainés et les espèces mieux exposées ; mais les sols sont plus instables car la pente accélère les processus d'érosion. L'exposition du versant aux vents pluvieux compte également. Entre 1000 et 2000 mètres d'altitude, ce sont plutôt les conditions de température qui induisent une forte différence avec l'étage inférieur : le gel peut alors advenir. Cet étage comporte aussi l'optimum pluviométrique. Ceci fait que des groupes végétaux, comme les palmiers, disparaissent, et que d'autres, comme les pins dans notre région, apparaissent. L'exposition

des versants est également un facteur plus discriminant, avec des effets d'abri plus secs dans certaines vallées ou petits bassins. L'érosion est aussi plus forte, avec l'apparition, du fait de l'augmentation des précipitations et la présence de la pente, du ruissellement concentré. Le troisième étage décrit par À. DEMANGEOT (*Ibid.* : 234) ne concerne que les zones supérieures à 2000 mètres, qui sont peu courantes dans notre zone : sommet culminant à 2058 mètres d'altitude dans la province de Louang Namtha, et Phou Bia, un peu plus de 2800 mètres, dans le centre du Laos. Le gel y est plus commun, les précipitations moins abondantes mais la nébulosité importante. Les sols sont plus fins. Il n'y a pas d'étage de haute montagne au Laos et alentours, la forêt est donc partout la formation climacique. Un étagement naturel est donc présent en Asie du Sud-est, mais chacun de ses étages n'est pas forcément une niche écologique en lui-même. Partout, la végétation s'est transformée sous l'activité humaine, et au sein de chaque étage, se rajoutent aux variations naturelles l'histoire des utilisations différenciées de chaque groupe humain.

Le nord de la Thaïlande a été la zone la plus étudiée par les tenants de la classification des groupes humains par « niches écologiques », niches correspondant, dans cette zone montagneuse, à des étages altitudinaux. Cette considération équivaut alors à une « stratification ethnique » (M. BRUNEAU 2006 : 82). Les autorités thaïlandaises ont institutionnalisé cette catégorisation, en séparant les « tribus des montagnes » *hill tribes*, des autres populations. Ce terme désigne les minorités ethniques, dont la plupart vit dans les montagnes isolées du nord et du sud-ouest du pays. Dès 1959, un Comité National pour les *hill tribes* fut créé (TRIBAL RESEARCH INSTITUTE 1995: 2-3). Même si les critères linguistiques sont reconnus, l'institution insiste sur le critère altitudinal pour séparer, au sein des *hill tribes*, deux groupes : les populations des collines basses et des hautes vallées, qui ne cultivent pas d'opium et font parfois de la riziculture inondée : les Karen, Lua, Khamu et H'tin ; et celles qui s'établissent plus haut, cultivent l'opium et pratiquent une agriculture pionnière : les Meo, Yao, Lahu, Lisu et Akha. C'est donc avant tout les pratiques agricoles qui distinguent les populations¹¹¹, ce qui peut-être interprété comme une explication par l'adaptation écologique au milieu. En effet, l'opium ne peut se cultiver qu'à haute altitude en milieu tropical, préfère les crêtes, et se contente de sols relativement pauvres¹¹² (P-A. CHOUVY, 2002 : 47). W. CREDNER (1935) et H. UHLIG (1969) sont présentés par M.

¹¹¹ Distinction souvent accompagnée d'un jugement de valeur sur ces pratiques agricoles, correspondantes à un niveau de civilisation, ou plutôt d'arriération, plus grand lorsqu'on monte en altitude.

¹¹² « En effet, si la culture du pavot dans une région tropicale ou subtropicale exige une altitude minimum requise de 850 mètres, les meilleures conditions sont trouvées sur les sols alcalins de plus de 950 ou 1 000 mètres (ANDERSON, 1993, p. 119), hauteurs à partir desquelles l'humidité et la fraîcheur adéquates permettent des productions optimales. Les préférences lors du choix de situation des essarts de pavot vont aux crêtes ou aux pentes les plus aérées, la brise et la fraîcheur étant des facteurs importants car ils contribuent à figer la résine s'écoulant des bulbes incisés, résine qui, autrement, risque d'être en partie perdue ». P-À. CHOUVY, 1996.

BRUNEAU (2006 : 82) comme les premiers géographes à décrire cette répartition de la population. Trois grands étages sont alors définis, correspondants à des familles linguistiques, à des pratiques agricoles, à des systèmes politiques. Le lien entre ces différents traits culturels, organisationnels et productifs n'est pas forcément expliqué par le milieu naturel : c'est plutôt l'histoire des migrations et les rapports de force entre ces populations qui ont produit cet étagement selon eux. Les plus organisés politiquement, ceux qui sont dans les basses terres rizicoles, auraient repoussé les autochtones sur les versants, ne laissant plus que l'étage le plus élevé aux derniers arrivants. Il n'y a donc pas, dans ces descriptions, de volonté d'expliquer les différences des populations par une adaptation à un milieu spécifique. Cependant, des seuils altitudinaux précis sont établis, à 300 mètres pour la limite entre basses terres et étage intermédiaires, et à 1000 mètres pour la limite entre étage intermédiaires et hauteurs : ces seuils correspondent en fait, dans le nord de la Thaïlande, aux altitudes des plaines, inférieure à 300 mètres d'altitude, et à la limite supérieure de l'étage des « terres chaudes » décrit par J. DEMANGEOT (1996) ci-dessus. Ce n'est alors pas à de vrais étages altitudinaux auxquels nous avons à faire, mais plutôt à une opposition entre terres planes et pentes. Cependant, d'autres auteurs ont repris ce modèle, pour l'améliorer et le faire correspondre au plus près à la réalité, mais en gardant le schéma altitudinal comme explication de la répartition de la population. Ainsi, W.Y et A.Y. DESSAINT (1992 : 96-97) notent ainsi que la simple dichotomie culturelle, faite par de nombreux auteurs entre plaine et montagne est insatisfaisante, et mérite d'être nuancée. Ils distinguent alors, toujours suivant le critère de l'altitude, quatre étages culturels : les hautes montagnes à plus de 1400 m, les basses montagnes entre 800 et 1400 m, les piémonts entre 400 et 800m, et les vallées à moins de 400m d'altitude. Le critère de l'altitude est en fait ici, relié plus explicitement à celui de l'exploitation de « niche écologique » par des activités économiques particulières. Toutefois, les auteurs insistent sur l'utilisation par les groupes d'étages auxquels ils n'appartiennent pas forcément, montrant en cela les limites du modèle qu'ils décrivent. Dans cette étude, les éléments qui caractérisent le milieu montagnard sont mis en exergue : la pente par exemple, qui permet dans une même zone à un groupe d'exploiter différents étages. Pourtant, les choses ne semblent pas présentées comme immuables et déterminées. C'est le cas quand la mobilité est évoquée : certains groupes se déplacent plus que d'autres, en particulier ceux qui s'établissent aux plus hautes altitudes, où les bonnes terres sont plus rares. Ces derniers ont alors tendance à vouloir redescendre et à s'installer dans les vallées. Dans ce dernier cas, c'est encore le milieu naturel (la qualité des sols) qui en partie, définit les traits organisationnels de certains groupes. Les auteurs notent également que des schémas de distributions propres à chaque groupe existent, indépendamment du milieu : les villages akha ont une tendance à se regrouper plus forte que les Lahu, par exemple. Ce n'est

donc pas une vision quasi-déterministe qui est présentée : le milieu montagnard est un facteur d'explication des délimitations ethniques, mais par exclusivement.

Les niches écologiques pourraient-elles alors être un élément de définition de territoires identitaires ? F. BARTH (1969 :19) indique que celles-ci contribuent à maintenir les différences ethniques dans un contexte multiethnique. En effet, les frontières ethniques se perpétuent lorsque les comportements de l'interaction entre groupe sont codifiés, que chacun agit selon les assignations ethniques qu'il s'est donné. Dans le cas où les activités sont complémentaires et différentes, car elles correspondent à une exploitation différenciée des ressources correspondantes à un milieu écologique, à une niche précise, chacun peut exploiter les avantages comparatifs de sa spécialisation (W.S. ABRUZZI, 1982). Mais, dans le cas où les ressources manquent, ou plusieurs groupes se partagent la même niche, chaque groupe va avoir tendance à se replier sur un territoire précis qu'il s'appropriera de manière exclusive. Pour F. BARTH, il n'y a donc formation de territoire qu'en cas de pénurie de ressources¹¹³.

Le rapport entre territoire, milieu naturel et identité reste encore à déterminer. Si l'on suit les conceptions des auteurs précédemment cités, les territoires identitaires seraient alors des étages altitudinaux, dont la forme ne présupposerait alors aucune contiguïté : ils ne seraient continus que pour les populations thaï, mais avec des formes de collier de perles (où les perles, plus ou moins grosses, seraient les plaines, et le fil, les vallées). Pour les autres populations, la discontinuité serait alors la règle : des territoires en écharpe pour les populations de l'étage intermédiaire, des territoires en semis de points pour les populations des sommets, les plus émiettées. Reste à voir si ces configurations spatiales peuvent porter de véritables territoires, conçus comme tels par les populations concernées, qui intègrent cette discontinuité spatiale comme élément de leur identité. Cette hypothèse est une de celle qui sera traitée plus tard. Aussi, la catégorisation par pratiques agricoles peut correspondre à des traits organisationnels, productifs qui peuvent être reliés à un corpus de traits culturels (en particulier quand ces pratiques donnent lieu à une organisation sociale, spatiale et rituelle particulière), comme il l'a été montré dans la définition de la territorialité et de l'identité spatiale de chaque groupe. Ces pratiques agricoles sont effectivement encore liées au milieu dans cette partie du monde. L'affranchissement des contraintes naturelles n'est pas

¹¹³ Barth (1969 :13) rejette cependant bien vite les conditions écologiques comme constitutives de l'identité ethnique, elles ne sont qu'un élément de son maintien. Dans les cas où les traits culturels ont changé après une mobilité dans un autre milieu, l'identité ethnique reste car cette identité est dépendante d'un type d'organisation plus que de traits culturels ou d'une adaptation au milieu « nous avons besoin d'un point de vue qui ne confond pas les effets des circonstances écologiques sur un comportement avec ceux de la tradition culturelle, mais qui rend possible de séparer ces facteurs et qui étudie les composants culturels et sociaux non-écologiques qui créent la diversité. »

encore permis par des techniques modernes (mécanisation, vaccination...), car les populations n'y ont pas forcément accès.

Cependant, le point le plus problématique de cette conception par niche reste qu'elle regroupe des populations qui ont des traits culturels extrêmement différents, qui sont reconnus officiellement comme différents, et qui se considèrent eux-mêmes comme différents. D'un point de vue territorial, il a été vu que certains traits culturels sont structurants de la territorialité et d'une identité territoriale. Toute la symbolique du territoire disparaît dans cette conception de la niche écologique comme élément géographique de l'identité ethnique, pour ne se résumer qu'à un territoire éthologique. De plus, la conception du milieu montagnard comme simple succession d'étages altitudinaux ne peut être satisfaisante. En effet, contrairement à la Thaïlande, les vallées et les bassins intramontagnards de la grande zone qui nous intéresse se situent pour la plupart dans ce qui serait l'étage intermédiaire : à 680 mètres d'altitude pour les plaines de Muang Sing et Louang Namtha, plus de 500 mètres pour la vallée de la Nam Ma où se trouve Muang Long. Ce n'est donc pas le seul critère altitudinal qui semble discriminant, mais plutôt celui de la pente. L'opposition entre populations de plaine et populations de montagne semblerait donc opératoire, même si c'est de manière un peu schématique, et seulement dans le sens où on considère la montagne comme un milieu géographique associant élévation altitudinale et pente. Il peut donc y avoir étagement des caractéristiques sociales, mais pas en relation directe avec l'altitude. Une sorte de stratification, une différenciation verticale existe bien, par exemple sur des critères ethno-politiques comme M. BRUNEAU (2002, 2006) l'a montré. Il reste à savoir quel peut être le lien de cette stratification de fait avec les caractéristiques écologiques. Ce n'est pas un lien déterministe, mais c'est un lien qui ne fait pas non plus fi du milieu naturel. Comme l'a montrée la première partie, des caractéristiques du milieu naturel se retrouvent dans de nombreux traits culturels qui participent de l'identité territoriale: la pente et la hiérarchie verticale pour les Akha dans l'architecture, la religion ; le type de riziculture pour les deux groupes Akha et Lao-thaï qui marque de nombreuses caractéristiques sociales et organisationnelles ; les représentations de la forêt dans la religion...

Le lien entre identité et milieu naturel n'est donc pas du tout à exclure dans la perspective de définir des territoires identitaires.

3. Le contexte très particulier de la Péninsule et ses conséquences sur les territoires identitaires

Les considérations historico-politiques dans la définition de l'identité territoriale sont réelles, par exemple dans la détermination d'identités ethniques au sein du groupe lao-thaï. Pourtant, l'histoire de la zone montre qu'une grande fluctuation dans les entités politico-territoriales a eu lieu. Ceci rend plus difficile la constitution de territoires politiques stables. Les territoires identitaires du nord de la Péninsule indochinoise se trouvent en fait dans un espace de marge frontalière. Cette caractéristique peut aider à comprendre que les formes territoriales et identitaires que l'on trouve peuvent s'avérer être plus originales que l'isomorphisme entre un espace déterminé et l'aire d'extension d'une identité ethnique forte. Marge politique, mais aussi marge géographique et démographique, cette zone montagneuse se situe dans un contexte qui influence fortement les constructions territoriales et identitaires.

1. Une marge géographique : la montagne comme créatrice de frontières et d'identités ?

Comme il l'a été décrit plus haut, le Laos, et en particulier le nord du pays, se trouve dans un espace montagneux, placé en situation continentale. À petite échelle, cet espace fait office de marge à plusieurs États anciens, qui se sont constitués dans des plaines ou grands deltas alentour : l'Empire chinois au nord et nord-est, L'État Vietnamien à l'est, et deux des trois « États agraires » ou État *mandala* concentriques (M. BRUNEAU 2006 : 129) : l'actuelle Thaïlande et Birmanie. Ces quatre États ont des débouchés sur différentes mers, et leur(s) centre(s) se sont déplacés, sur le temps long, vers les deltas des grands fleuves (*Ibid.* : 131). La montagne n'est alors pas un espace vers lequel ces États se sont tournés au fil du temps : elle a au contraire renforcé son statut de confins, et plus qu'une périphérie, un statut de marge.

Cette situation de marge peut-être due aux caractéristiques physiques de la montagne : un espace difficile à conquérir, de part les difficultés de circulation qu'elle entraîne, et difficile à contrôler. La montagne peut-être en effet considérée comme un obstacle : certains pensent qu'elle est une frontière naturelle. La majeure partie des frontières internationales de notre zone sont d'ailleurs des lignes de crête¹¹⁴. L'altitude peut devenir une véritable contrainte à la conquête, mais la montagne n'est un obstacle que si elle est infranchissable : en fait, ce

¹¹⁴ sauf pour le Mékong entre Laos et Birmanie, puis entre Thaïlande et Laos, mais là, nous sommes en région de vaste plaine et plateaux.

qui compte, ce n'est pas la hauteur de la montagne mais le nombre et la hauteur des cols (A. CHAUPRADE, 2003 :182). La zone étudiée n'est pourtant pas caractérisée par de grandes difficultés de traversée : l'altitude moyenne est relativement faible, inférieure à 2500 mètres, ce qui permet de circuler sur les crêtes ; elle est parcourue de fleuves en partie navigables, de vallées relativement aérées... Ce n'est pas un massif-barrière infranchissable. Plus que liées à des caractéristiques physiques, les contraintes sont donc avant tout présentes dans les représentations que ces États centraux de plaine se font de la montagne.

Au contraire de la barrière, cette zone montagneuse semble être un espace de passage entre les différents États cités plus haut, en particulier dans le sens global Nord-Sud, orientation majeure des vallées qui la traversent. Pourtant, en comparant la taille et la puissance des États qui s'y sont formés et celles des États qui l'entourent, force est de constater que l'échelle n'est pas du tout la même. La fonction de passage n'a donc pas donné lieu à la constitution de territoires vastes et durables. Ceci peut-être expliqué par la deuxième grande fonction qu'une montagne peut avoir en géopolitique, et qui lui donne cette caractéristique de marge : la fonction de montagne refuge. De part la difficulté à contrôler cet espace (*Ibid.* 2003 : 180), des peuples stigmatisés, persécutés ou simplement dominés par l'impérialisme des populations d'en bas, ont pu trouver un refuge loin de ces désagréments. Le lien entre isolement relatif, dans ces montagnes refuge, et maintien d'une identité forte, est alors envisageable. Cette zone de montagne serait alors une sorte de conservatoire d'identités qui n'auraient pas voulu être assimilées aux populations d'en bas.

Ces constatations confirment le fait que ce ne sont pas les caractéristiques physiques de la montagne qui la condamnent à devenir une marge, mais bien ce que les hommes en ont fait : une marge démographique, ethnique et politique.

2. Une marge démographique et ethnique

En analysant la carte des densités de population d'Asie du Sud est et du sud de la Chine, la zone montagneuse est un vide démographique, relatif et absolu. En effet, ses densités de populations sont inférieures à 20 habitants/km², alors que celles des centres des États alentours atteignent parfois 1500 habitants/km² en zone rurale (Delta du Fleuve Rouge au Vietnam). Ces faibles densités de population peuvent expliquer la faible puissance des États qui s'y sont créés : elles ne permettent pas de conquérir de vastes territoires, et de là, restent dans une situation marginale. Le rapport de force démographique avec les puissances alentours est défavorable. Ceci peut-être lié au milieu montagnard, qui ne permet pas une agriculture extrêmement productive en comparaison de la plaine. En fait, les grands États

qui ont pour marge cette zone montagneuse ont tous été fondés sur des systèmes agricoles qui ont pu soutenir une croissance démographique importante. Plus qu'un déterminisme naturel, c'est le choix de certains systèmes de production, en particulier la riziculture irriguée, qui a fait que la population a pu augmenter en plaine, alors que le système de production basé sur la riziculture ou simplement la culture sur brûlis, pratiqué en milieu forestier montagnard, n'est durable que dans le cas de faibles densités.

Cette marge démographique a aussi pour caractéristique d'être composée de population minoritaires, au regard des ethnies qui ont fondé les grands États alentour. Ainsi, les territoires identitaires qui seront définis ici ont la particularité de se trouver dans une zone qui a été, et qui est toujours, frontalière, à la limite, aux marges de l'établissement de peuples ayant aujourd'hui souvent leurs propres États nationaux. À l'échelle de chaque territoire national, ces populations majoritaires ont un poids démographique extrêmement important, visible dans le Tableau 12 .

| État | Population majoritaire et/ou politiquement dominante | taux | Nombre de Thaï (%) | Nombre de Akha (%) |
|---------------------------------|--|---|---|--|
| Thaïlande ¹¹⁵ | Siamois : 12 500 000 (25%) | Total thaï : 83% | Isan : 31% Thaï du nord : 20% (3,5 millions en 1984) Shan : 50 000 Lü : 50 000 | Akha : 58000 |
| Vietnam ¹¹⁶ | Kinh : 61 200 000 | 87% | Tay : 1 200 000 Thaï : 1 000 000 Lao : 9600 Lu : 3700 | Ha Nhi : 12000 Xo : |
| Chine ¹¹⁷ | Han : 1 142 000 000 | Total Chine : 91% Total Yunnan : 66% | Dai : 1 014 643 (2,74% de la population du Yunnan) Dont Lü : 225 488 ¹¹⁸ | Hani au Yunnan : 1 249 297 (3,38%) (dont environ 5-600000 du sous groupe Hani, et 100000 du sous groupe Aini-Akha ¹¹⁹) |

¹¹⁵ Chiffres A. WALKER 1992, qui cite (DAVIS 1984 :23) pour les Tai du nord, M. MOERMAN (1968 :4) pour les Lü, TRIBAL RESEARCH INSITUTE 1995 pour les Akha.

¹¹⁶ Chiffres 1998. Source : BUI THIET, 1999, 54 *Dan Toc O Viet Nam Va Cac Ten Goi Khac*, Hanoi, NXB Thanh Nien, cite dans E. MCELWEE, dans C. DUNCAN (dir.) 2004 : 183-213.

¹¹⁷ Chiffres statistiques officielles recensement de 1990

¹¹⁸ Chiffres A. WALKER (1992 : 34).

¹¹⁹ Chiffres de B. COX, 1984: 24, issus du recensement du Xishuangbanna en 1982

| | | | | |
|------------------------|----------------------|-----|--|-----------------|
| Myanmar ¹²⁰ | Birmans : 32 733 000 | 68% | Shan : 4 332 396 (9%) Dont Shan de l'est 2000000 en 1993 | 380 000 en 1996 |
|------------------------|----------------------|-----|--|-----------------|

Tableau 12 : part du groupe ethnique majoritaire, de la population du groupe thaï et de la population du groupe akha dans les pays voisins du Laos. Sources diverses, voir notes n°115 à n°120.

L'État du Laos présente aussi un tel rapport majorité/ minorité, mais a la particularité de comprendre un groupe majoritaire bien moins important que dans les États voisins. Les découpages ethniques qui ont cours aujourd'hui (et qui ne sont pas encore définitifs), donnent en effet une population ethnique lao de 54,6 % et si on y ajoute les populations du groupe thaï, ce chiffre atteint 64,9%¹²¹. C'est donc dans ce contexte culturel que se construit l'État Lao, construction bien plus marquée que ses voisins par cette problématique ethnique¹²². C'est pourtant le seul État, avec la Thaïlande, où le groupe lao-thaï est dominant démographiquement et politiquement, si on n'entre pas dans les détails des sous-groupes identitaires. Mais, dans les autres États de la Péninsule indochinoise, cette population a un statut de minorité ethnique. Le territoire identitaire de ce groupe est donc celui d'une majorité dans l'État du Laos et de la Thaïlande, mais celui d'une minorité qui a pu perdre de ses traits culturels identitaires au sein d'un pays où une autre majorité culturelle domine. La position de minorité « nait d'une discordance entre le maillage frontalier et le maillage socioculturel » (S. ROSIERE, 2003 : 252), ce qui correspond aux deux groupes qui nous intéressent. Cependant, leur position de minorité peut ne pas avoir les mêmes conséquences géopolitiques. En effet, les populations du groupe lao-thaï, si elles sont dispersées sur plusieurs États, disposent de deux États de référence : la Thaïlande et le Laos, tandis que les Akha sont en situation de minorité dans tous les États précédemment cités : ils n'ont pas d'État de référence. Dans ces deux cas, les dynamiques politico-territoriale de ces deux groupes peuvent ne pas être les mêmes. En effet, dans le cas des Lao-thaï, le rattachisme au pays de référence, ou l'irrédentisme¹²³ de celui-ci sont des processus envisageables, tandis que pour les Akha, c'est la volonté de créer un État, avec une idéologie nationaliste, qui peut être une des perspectives géopolitique.

¹²⁰ Chiffres estimés en 2009 par la CIA *the World Factbook*, pour les Akha, chiffres cités par M. TOYOTA, 2000 : 217

¹²¹ Gouvernement du Laos, *Recensement de la population 2005*.

¹²² La Birmanie présente un rapport majorité/minorité proche, mais le choix territorial est celui d'un État fédéral : ainsi, chaque groupe ethnique important dispose d'un territoire et d'un État. Le choix territorial du Laos n'est pas le même : l'État est unitaire, comme le territoire national.

¹²³ Dynamique fusionnelles, qui sont des projets ou des représentations territoriales avant d'être des réalités géopolitiques. L'irrédentisme est un projet émanant d'un acteur (État, parti politique ou autre) qui a pour but d'incorporer un territoire pour motif socioculturel, tandis que le rattachisme est le projet de ceux qui habitent un État, mais qui veulent dépendre d'un autre. (S. ROSIERE, 2003 : 153-154)

3. Avant son intégration dans différents États modernes, une marge politique, une marche militaire

Eloignée des centres politiques, peuplée de minorités, difficile à contrôler, la zone montagneuse est devenue une marge politique, mais n'a pas eu pour autant une faible importance stratégique. En fait, la montagne, en géopolitique, peut avoir une fonction de glacis :

« zone dégagée qui se trouve aux confins immédiats de la frontière de l'État et qui a pour fonction principale, dans une posture défensive, de détecter puis de ralentir l'approche de l'ennemi, et dans une posture offensive, de disposer d'un espace de déploiement des forces d'attaque. Pour les États entourés de montagnes, il est donc d'un grand intérêt stratégique de posséder un tel glacis. L'addition « glacis+montagne » apparaît comme idéale dans le domaine de la défense continentale, et tend à insulariser l'État qui y répond. » (A. CHAUPRADE, 2003 : 182)

Cette fonction de marge/glacis a été institutionnalisée dans le cas de l'Empire Chinois, par le système du *tusi*. Ce système a pu permettre un maintien des identités culturelles et ethniques, de part son fonctionnement¹²⁴.

Les Hani de Chine ont eux aussi fait partie du système des *tusi* (P. BOUCHERY 1997 : 72), comme « l'ensemble de la zone de peuplement en Chine et au Vietnam ». Malgré la mise en place d'une hiérarchie aux échelons supérieurs au village, ce découpage territorial ne

¹²⁴ Mis en place dès la dynastie Yuan, mais surtout développé sous les Ming (1368-1644) et Qing (1636-1912), ce système de « chefferie » intégra le titre, et parfois les structures d'un gouvernement local, pourvu d'une autonomie certaine. Il concerna en particulier les provinces du Yunnan, du Guizhou et du sud du Sichuan. Le chef était d'un lignage local, mais était approuvé par le gouvernement, et devait observer des rituels tributaires avec l'empereur. Auparavant, les empires avaient déjà été obligés de s'allier avec les élites locales pour garantir leur position des frontières du sud, sans pouvoir les annexer, face, par exemple, aux royaumes rivaux du sud comme ceux de Nanzhao (740-902) et de Dali (934-1253). Ces élites étaient protégées militairement par la Chine, devait suivre sa politique étrangère, mais avait liberté de gouverner leurs territoires à leur guise (J.E. HERMAN 2006 : 136). Deux types de titres de *tusi* ont été mis en place : le *tusi* civil et le *tusi* militaire. C'est le réseau de certaines préfectures, qui étaient aussi des villes-étapes, qui sont devenues le centre du système des *tusi* sous les Ming. Le titre de *tusi* était donné à un chef classé comme civil ou un militaire. En général, la zone sous le contrôle d'un *tusi* civil était délimitée par une frontière de niveau provincial. En fonction de la taille et de la population de la zone contrôlée par le *tusi*, le territoire était classé comme préfecture autochtone (*tu zhifu*), comme département autochtone (*tu zhizhou*) ou comme comté autochtone (*tu zhixian*), ce qui se calquait sur les découpages impériaux en vigueur. Dans la gestion quotidienne, la présence chinoise était importante, tout comme pour le choix des capitales de *tusi* : elles devaient pouvoir supporter une forte proportion de bureaucrates, et d'immigrants Han (*Ibid.*). De ce fait, il est permis d'émettre l'hypothèse que les préceptes territoriaux propres aux groupes autochtones, s'ils ne correspondaient pas au modèle Han, en étaient profondément transformés afin de s'y calquer. Pour les *tusi* militaires, l'autonomie vis-à-vis de l'État Ming était plus importante. Les zones concernées se trouvaient en général hors des frontières des provinces chinoises, ou dans les régions les plus reculées de celles-ci, devenant alors de véritables marches militaires. Les *tusi* devaient allégeance au trône impérial, jurer de défendre les frontières chinoises des pouvoirs étrangers, et accepter de donner un tribut à l'empereur. Mais ils pouvaient régner selon leurs propres coutumes, étaient légalement indépendants, contrairement aux *tusi* civils (*Ibid.* : 137). À la fin du XV^{ème} siècle, seule la moitié du Yunnan était sous administration directe de l'État chinois, le reste majoritairement sous le système du *tusi* militaire. L'auteur nous dit que pendant tout règne Ming, furent distribués au Yunnan 434 titres de *tusi*, dont 41% étaient militaires. Ce système concerna jusqu'au royaume du Lanna au sud, dans l'actuelle Thaïlande, dès le XIV^{ème} siècle (W. GRABOWSKY, 2005).

concerne que le domaine fiscal : les villages sont l'unité fiscale de base, quinze à trente-cinq d'entre eux forment une circonscription fiscale dirigée par un homme nommé par le *tusi*, et ces circonscriptions forment la chefferie dirigée par le *tusi*. En fait, l'État ne s'intéresse que peu à la vie politique interne des villages (*Ibid.* :73) et laisse s'opérer le droit coutumier. De ce fait, « le système traditionnel de gouvernement villageois, fondé sur une assemblée collégiale, a perduré en dépit de l'emprise administrative de l'État » (*Ibid.* : 74). La position marginale de ces organisations identitaires a donc joué en la faveur d'une indépendance et d'une pérennité de traits identitaires.

Cependant, des fluctuations dans l'application de ce système, et ses conséquences sur le long terme, n'ont pas eu le seul effet d'un maintien identitaire dans la zone, mais aussi son émiettement. Sur le temps long, J.E. HERMAN (2006 : 135) constate qu'entre 1400 et 1800, les marges frontalières des empires chinois passèrent de semi périphéries économiquement peu développées, avec un peuplement épars d'indigènes non-Han, à des zones d'échanges dynamisées par des villes où les immigrants Han furent de plus en plus nombreux. En fait, le système du *tusi* fut abandonné lorsque les Han prirent de plus en plus de poids démographique et politique. Les spécialistes des empires chinois (P.K. CROSSLEY et *al.*, 2006 : 19) dénotent ces fluctuations : lorsque l'empire est faible, il tracte avec ses marges par le biais de moyens ritualisés : tributs, intermariages, présents... Il encourage la discordance entre groupes culturels rivaux, redéfinit ceux qui sont internes ou externes au système, établit des zones tampon. Les groupes les plus dociles sont alors exemptés de taxes et corvées. Des soldats-fermiers sont stationnés de manière permanente, et sont encouragés à se marier avec la population locale. L'immigration est également encouragée. Mais lors des périodes de grande vigueur de l'Empire, les régions frontalières sont placées sous administration directe de fonctionnaires placés en ville, comme dans le reste du pays. Le centre impérial, par ces politiques, en particulier par la démarcation et la délimitation de ces régions, de ces groupes exemptés, a en fait encouragé la croissance de la diversité ethnique et culturelle.

Cet exemple de la gestion territoriale de cette marge montagneuse par la Chine impériale nous éclaire sur un aspect fondamental de la genèse des identités : cette zone est une marge, une périphérie éloignée du centre, mais a eu une fonction stratégique de marche militaire. Donc, ceux qui y habitent ont été d'entrée assignés comme « autres » : ceci a pu induire une ethnogenèse plus facile et systématique, car elle était assignée de l'extérieur. La marge existait, et peut encore exister surtout dans les yeux de ceux qui se considèrent comme habitant le centre.

4. Une zone frontière partagée

La zone d'habitat conjoint des Akha et des Lao-thaï est aujourd'hui parcourue de frontières étatiques. Mais avant que les frontières aient été dessinées sous forme de trait à la fin du XIX^{ème} siècle, sous influence occidentale, la zone entière pouvait être considérée comme une frontière. **Quelle influence cette caractéristique peut-elle avoir sur la configuration et le fonctionnement spatial des territoires identitaires qui pourraient y exister ?** La gestion politique de cette frontière par la Chine ancienne et actuelle¹²⁵, marge qui présente alors une différence ethnique forte si on se place du point de vue chinois, n'est pas celle qui avait cours lorsqu'on se plaçait du point de vue siamois. Véritable marche pour la Chine, avec un statut politique correspondant, la zone montagneuse du nord de la Péninsule a longtemps été une zone frontière pour les États du sud. Les populations majoritaires de la zone ne sont en fait pas socio culturellement différentes de celles qui dirigent l'État du Siam, par exemple. Pourtant, les organisations politiques qu'on y trouvait portaient bien la marque de leur position frontalière. Les *muang* de la zone avaient en effet une grande liberté vis-à-vis des centres dont ils étaient les marges politiques et géographiques. Ils étaient tous reliés à plusieurs centres par le tribut qu'ils payaient, et changeaient régulièrement leur allégeance (T. WINICHAKUL 2004 : 96). Ce n'est donc pas une frontière linéaire qui délimitait les différents grands États : Birman, Siamois et Vietnamien, mais tout un ensemble de chefferies ou royaumes plus ou moins importants, organisé en *muang*, qui composait une zone frontière, commune à deux ou plus de ces États. Outre cette caractéristique politique récurrente : l'organisation en *muang* ayant plusieurs allégeances, la zone frontière présentait tous les aspects d'une zone marginale peu contrôlée par le(s) centre(s). La sécurité y était moindre : même si les changements d'allégeance pouvaient se faire sans conflit militaire, la volonté par les centres de contrôler tel ou tel *muang* important pour contrer un de ses grands voisins pouvait donner lieu à de nombreux déplacements de population (*Ibid.* : 99 ; W. GRABOWSKY, 2005), la zone était peuplée de groupes qui pouvaient rentrer en rébellion (incursion des Ho dans les années 1885 après la révolte des Taiping en 1850-1864), ou devenir le refuge des rebelles. Placée sur les routes reliant les grands États avant l'essor du trafic maritime, la zone était aussi une vaste zone d'échanges commerciaux, mais aussi de trafics. Alors que les frontières-lignes peuvent bloquer ou contraindre le commerce, cette zone frontière était au contraire complètement ouverte aux échanges (P-A. CHOUVY, 2002 : 340, T. WINICHAKUL 2004 : 73). Cette fonction d'échange a pu perdurer, en prenant dans certains cas le caractère de trafic, par exemple en

¹²⁵ Nous détaillerons les politiques étatiques actuelles dans la troisième partie.

ce qui concerne des produits devenant illégaux comme l'opium, formant le territoire de ce qui est aujourd'hui le triangle d'or.

Dans ces conditions, le fait est qu'aucun État durable n'a pu voir le jour dans le nord de l'éventail indochinois, en tous cas aucun État disposant d'un territoire stable, unifié et encore moins d'un territoire national. Ceci ne veut pas, pour autant, dire que des territoires identitaires n'existent pas dans cette zone. La situation frontalière durable, même si cette situation a changé de formes de par le processus de constitution d'État-nations, est une des composantes constitutive des territoires identitaires particuliers qui seront déterminés.

Outre l'influence de la construction nationale et étatique sur les territoires identitaires, qui sera l'objet de la dernière partie, les territoires identitaires qui seront définis doivent donc être nuancés et n'ont pas toujours la même signification selon les points de vue : en fonction de la définition même des ethnies, du fait de leur position marginale et des techniques de classification.

Les territoires identitaires ne peuvent pas être définis simplement par l'aire d'extension de traits culturels. Ceci tient à la définition même de l'ethnie, qui oscille entre essentialisme et relativisme, mais aussi aux caractéristiques de l'espace qui est étudié ici : une zone montagneuse, de confins et de marge. En fait, les groupes que nous avons choisi d'étudier ne sont pas des ethnies, ou du moins ne sont pas des ethnies pour tous les acteurs qui opèrent ces classifications. Pourtant, il faut bien délimiter les populations qui semblent avoir un territoire identitaire commun. Ainsi, ces premières réflexions peuvent guider la définition de critères qui permettent de délimiter ces populations. Les traits culturels retenus sont avant tout ceux qui ont une forte implication dans la définition de la territorialité : la religion, et plus particulièrement les aspects de la religion qui ont des conséquences sur les configurations territoriales des groupes ; la sous famille linguistique, qui informe les processus d'échange et donc de mobilité et d'ouverture sur l'extérieur du groupe. Les relations sociales de pouvoir, de parenté ne seront retenues que si elles ont des conséquences territoriales marquantes. Aussi, les systèmes de production pourront être un critère déterminant dans la définition de territoires identitaires, mais combinés aux facteurs précédemment cités. Ainsi, plutôt que de définir des groupes socioculturels ou ethniques, la comparaison portera sur deux groupes *spatio-culturels* (ayant des traits culturels et spatiaux communs) distincts : les Akha et les Lao-thaï.

Les systèmes de production opposent principalement les riziculteurs de plaine aux essarteurs de montagne. Pourtant, il n'est pas possible, sans relent déterministe, de dire qu'il existerait

un territoire de montagne et un territoire de plaine. En particulier en montagne, l'hétérogénéité des langues, des religions en présence ne peuvent pas faire dire que la montagne serait en elle-même un territoire identitaire. Ce n'est pas la même situation pour les espaces de plaine et les bassins intramontagnards : de part l'homogénéité relative des populations qui les occupent au Laos et dans tout le nord de l'éventail indochinois, il serait possible de dire qu'ils constitueraient le territoire identitaire de ceux que j'ai appelés les Lao-thaï. De ce fait, c'est encore la dichotomie plaine montagne qui semble la plus pertinente pour définir les appartenances ou identités spatiales. Mais dans les deux cas, il y a peu de chances que l'on soit en face d'un territoire classique, aréal et homogène. Il va falloir donc aussi redéfinir ce qu'est un territoire pour un groupe donné. À ce propos, il est possible de commencer par constater comment le rapport entre territoire et identité se construit à l'échelle de l'espace vécu.

J'ai essayé de savoir, à travers mes enquêtes, si les différents groupes culturels définis précédemment, Akha et Lao-thaï, informent un territoire particulier à l'échelle du territoire qu'ils pratiquent, en entretenant des relations identitaires au sein du groupe, et si ces relations se différencient réellement de celles que le groupe peut avoir avec une autre entité culturelle. Ainsi, les pratiques spatiales du groupe hors du village, l'étude des déplacements, des lieux fréquentés, nous donnent la dimension matérielle de l'espace vécu et du territoire, à une échelle restreinte. L'échelon de l'espace vécu, qui correspond à la partie du territoire identitaire qui se trouve juste au delà du village, a une dimension concrète très marquée, car il est parcouru régulièrement. Il est l'espace pratiqué, mais pas seulement. Dans sa définition, A. FREMONT fait référence aux "valeurs psychologiques qui s'attachent aux lieux et qui unissent les hommes à ceux-ci par les liens matériels"¹²⁶. La dimension idéelle de cette partie du territoire identitaire, avec des valeurs qui dépendent de la culture du groupe, est donc bien présente, mais ne s'applique qu'à l'espace pratiqué, ce qui lui donne des limites qui ne sont pas exactement celles du territoire identitaire. Au sein de l'espace vécu, il existe donc des lieux qui sont bien plus porteurs d'identité que d'autres, qui ont des valeurs distinctes. En effet, l'espace vécu et pratiqué n'est pas forcément totalement approprié par les groupes à qui il correspond, par exemple lorsque les lieux fréquentés « appartiennent » au territoire identitaire d'une autre ethnie. Il faudra donc faire attention aux valeurs d'appropriation correspondantes aux lieux pratiqués, pour savoir s'ils font partie du véritable territoire identitaire du groupe. Un lieu qui fait sens pour tous les individus du groupe fera partie du territoire identitaire, mais un lieu pratiqué, même quotidiennement, qui ne porte aucune valeur identitaire ne fera pas partie du territoire identitaire, mais simplement de l'espace vécu du groupe. La question qui se pose alors est de savoir si la dissonance entre l'espace vécu et le territoire identitaire entraîne une perte d'identité dans le groupe donné, une dilution des valeurs communautaires dans une pratique spatiale assujettie au simple assouvissement des besoins élémentaires matériels.

L'espace vécu, déterminé par les pratiques spatiales mais aussi porteur de valeurs identitaires, a donc des caractéristiques qui ne sont pas du tout simplement liées à la culture du groupe. Il est l'espace de vie quotidien, hebdomadaire, mensuel, annuel, et permet de remplir les fonctions nécessaires à la reproduction du groupe : fonctions économiques et commerciales, fonctions sanitaires et d'éducation, fonctions sociales et culturelles... Ses

¹²⁶ cité par J. LEVY et M. LUSSAULT, (dir.), 2003 : 340.

limites sont particulièrement liées aux modes de déplacement utilisés, aux contraintes du milieu et au niveau économique des populations. Au Laos, les réseaux de communications sont sommaires, en particulier en montagne. Même les routes de plaine peuvent être inutilisables par les engins motorisés en période de pluie, et ces voies ne sont souvent plus que des sentiers lorsqu'on se retrouve dans un relief plus prononcé. Les temps de déplacements sont donc plus limitant que les distances, et ces déplacements se font la plupart du temps à pied. Ces contraintes touchent donc tous les groupes, et seule une différenciation économique permet de distinguer des individus qui sont à pied de ceux qui peuvent s'acheter une mobylette, ou se payer un ticket de transport en commun. Les spécialisations économiques de certaines familles, ou villages, entraînent également des différences dans leur espace pratiqué : les nécessités d'échanges sont plus fortes pour certains, qui sont plus dépendants de l'économie de marché. Malgré ces différences, qui distinguent plus les individus entre eux que les groupes culturels auxquels ils appartiennent, l'espace pratiqué semble pourtant avoir une certaine unité dans ce qu'il comporte de culturel : notre analyse révélera les différences entre les espaces vécus lao-thaï et akha en essayant de limiter les facteurs de différenciation économique et de situation géographique par le choix de l'échantillon (Encadré 7).

L'espace vécu devient une partie du territoire identitaire quand les différents lieux d'un espace pratiqué entretiennent des relations principalement mues par le partage d'une culture commune. En enquêtant sur les déplacements des hommes hors de leur village, en leur demandant le motif et la fréquence de ces déplacements, j'ai pu entrevoir ce que pouvait être leur espace pratiqué. Parmi les différents lieux pratiqués, certains prennent une valeur particulière aux yeux des villageois : ceux-ci font partie, plus que d'un espace simplement pratiqué, d'un espace vécu. Ces lieux peuvent aussi avoir une valeur identitaire, et font ainsi partie intégrante du territoire identitaire. Une partie des territoires identitaires est donc apparue, en étudiant les espaces pratiqués, mais aussi les valeurs qui en transforment une partie en véritable espace vécu. Leur fonctionnement sera donc approfondi, afin de voir par exemple si le territoire identitaire Akha est fondamentalement différent de celui des Lao-thaï, à cette échelle la plus concrète du territoire.

L'enquête « déplacements » révélatrice des pratiques territoriales au-delà du territoire villageois

Afin de révéler l'aspect concret du territoire de chaque groupe, à l'échelon de l'espace vécu, une enquête par questionnaire (annexe 9) concernant les déplacements hors du village a été menée, dans quatre villages de la province de Louang Namtha. Au total, l'enquête a concerné 70 ménages, soit 332 personnes. L'accessibilité de chaque village, à pied, par une route carrossable ou non, est un facteur qu'il faut avoir à l'esprit quant aux résultats obtenus. Cependant, presque aucun des enquêtés ne possède de véhicule : la pratique du territoire n'est donc pas conditionnée par ce facteur, c'est surtout la distance-temps, largement imputable au relief, qui peut être discriminante dans la mobilité des personnes. Le choix de l'échantillon permet de voir si, malgré une situation près d'une route, une différence de pratique est véritablement imputable à l'ethnie. Ceci sera particulièrement visible dans le village mixte lü-akha de Pongsaimai, mais aussi dans les deux autres villages mono-ethniques de Xieng Houng, Lü, et de Senchompou, Akha, tous deux plus ou moins isolés, l'un en montagne, l'autre dans une vallée. En choisissant Xieng Houng, distant de la route, le facteur de la proximité d'une voie de communication, qui pourrait expliquer une plus grande mobilité des gens de plaine par rapport aux montagnards, a été éliminé. Une comparaison plus pertinente peut donc être menée entre les deux ethnies. Le facteur de situation géographique pourra être particulièrement analysé dans les questionnaires de Ban Nammatt Mai, un village dans lequel l'enquête a été menée à deux ans d'intervalle, en 2005, lorsqu'il se situait à deux heures de marche de la plaine, et en 2007, après qu'il ait été déplacé dans cette même plaine.

Les données sur les déplacements sont les suivantes :

Tout d'abord, le nombre total de trajets effectués vers une destination, par an, nous donne une idée du territoire pratiqué par chaque village. Cette valeur indique l'attractivité d'un lieu pour un village donné. Par exemple, si 3 personnes se rendent dans un même lieu : une s'y rend 24 fois par an, une 2 fois, une 12 fois, le nombre de trajets pour cette destination est de 38.

La deuxième donnée importante est ce que j'ai nommé le type de déplacement. Cette donnée prend en compte le motif du déplacement et sa destination. Ainsi, un trajet vers Muang Long afin de commercer comptera pour un, et un trajet pour la même destination mais afin de se rendre à l'hôpital comptera pour un également. J'ai distingué ainsi sept motifs de déplacement : pour rendre visite à la famille, pour vendre, pour acheter, pour voir des amis, pour des raisons administratives, pour travailler, pour des raisons de santé. Les motifs qui révèlent le caractère identitaire de l'espace vécu sont ceux concernant les visites à la famille et la participation aux fêtes religieuses.

Les dernières données sur les déplacements nous indiquent les différences qui existent entre hommes et femmes, et par classes d'âge : elles nous donneront des indications sur la place de ces différentes catégories sociales dans la définition de l'espace vécu de chaque groupe.

Encadré 7 : méthodologie de l'enquête de terrain

Les cartes mentales et la vidéo, révélatrices des valeurs attribuées aux différents lieux de l'espace vécu

Afin de savoir ce qui était important dans l'espace vécu des villageois, il leur a été demandé de dessiner des cartes mentales. À partir d'une consigne, qui était « dessinez le territoire de votre village », les habitants, individuellement ou en groupe, ont produit plusieurs cartes mentales exploitables. Les cartes individuelles n'ont pas été systématiques, mais tous les villages, dont trois n'avaient pas été concernés par l'enquête « déplacement » ont dessiné plusieurs cartes collectives. Afin de limiter les interférences dues au partage inégalitaire, traditionnel dans toute l'Asie du Sud-Est, du pouvoir et de l'influence de type homme/femme et ancien/jeune, les cartes collectives ont été successivement faites par un groupe de jeunes, un groupe de femmes et un groupe d'hommes mûrs. Même si tous les villageois n'ont pas participé directement à l'élaboration de ces cartes, nombreux étaient présents, et si une seule personne, la moins timide, tenait le crayon, les autres lui indiquaient ce qu'il fallait dessiner. À la fin de chaque esquisse, je demandais si tout le groupe concerné était d'accord avec ce qui avait été dessiné. Les dessins des cartes collectives ont été filmés, ce qui donne une indication dans la succession, donc de l'importance, des éléments inscrits. Ces cartes nous renseignent sur les relations des villageois avec leur milieu, sur les repères spatiaux qui fondent une culture commune, sur les relations du village avec l'extérieur.

Au total, 20 cartes mentales collectives ont été dressées dans sept villages de site et d'ethnie différents, et 42 individuelles dont 34 à Xieng Houng, 1 à Senchompou, 3 à Pounsaimai, 1 à Somepankao et 3 à Nammat Maï.

Les seules limites à ces cartes sont les questions d'influence des uns sur les autres. Ceci est particulièrement clair pour les cartes individuelles de Xieng Houng. En effet, les membres d'une même famille se sont recopiés les uns sur les autres, par peur de ne pas « faire bien ». Cette peur s'est retrouvée dans les pratiques collectives, mais à ce moment là, un seul dessinait et les autres se trouvaient alors protégés. À force de persévérance, de sollicitation, je pense que les cartes collectives représentent bien les particularités de chaque groupe (jeunes, adultes, femmes, vieux), car au final les participants étaient contents de voir qu'ils pouvaient faire quelque chose de tout à fait valable, sans les conseils des autres groupes que j'empêchais de parler s'ils étaient présents.

Encadré 8 : méthodologie (suite) : les cartes mentales

1. Une pratique de l'espace différenciée en fonction des groupes

Le tableau suivant donne déjà une première idée de quelques caractéristiques des espaces pratiqués qui ont été révélés par l'enquête « déplacement ». Il nous indique à quel point les habitants d'un village peuvent être mobiles, et si cette mobilité est polarisée.

| Village enquêté | | Nombre de destinations dans l'espace pratiqué | | Nombre de personnes se déplaçant sur l'échantillon enquêté (en %) | | Fréquences annuelles cumulées des déplacements | | Fréquences annuelles cumulées par voyageur | |
|-----------------------------|------|---|----|---|-------|--|--------|--|-------|
| Ban Nammatt Mai 2005 (Akha) | | 10 | | 52/163 (32%) | | 2146 | | 41 | |
| Ban Nammatt Mai 2007 (Akha) | | 19 | | 62/142 (44%) | | 17805 | | 287 | |
| Poungsaimai (mixte) | Akha | 19 | 13 | 21/36 (58%) | 11/12 | 2174,4 | 830,2 | 103,5 | 75,5 |
| | Lü | | 13 | | 9/24 | | 1344,2 | | 149,3 |
| Xienghoung (Lü) | | 19 | | 29/53 (55%) | | 1807,2 | | 62,3 | |
| Senchompou (Akha) | | 35 | | 30/80 (37%) | | 817,5 | | 27,2 | |

Tableau 13 : Importance et variété des déplacements parmi les villageois enquêtés. Source : enquête de terrain, 2005 et 2007.

Comme prévu, la contrainte de déplacement que représente le relief, dans le cas où personne n'est motorisé, influe sur la fréquence annuelle cumulée des déplacements : Ban Nammatt Mai en 2005, situé à deux heures de marche de toute route praticable, et Senchompou, le plus isolé de l'enquête (à trois heures de voiture tout terrain de Muang Long en saison sèche, plus deux heures de marche), sont les villages d'où les habitants, en moyenne, font le moins de trajets. À l'opposé, les deux villages les plus proches d'un bourg de plaine (moins de trois kilomètres sur bonne route) : Ban Nammatt Mai en 2007 près de Ban Nam Ngaen et de Louang Namtha, ainsi que Poungsaimai près de Xiengkong, totalisent des trajets très importants. Ce total reflète particulièrement les trajets journaliers de certains, qui augmentent considérablement le total : les habitants de Ban Nammatt Mai, surtout les plus jeunes, vont regarder la télévision chez leurs voisins électrifiés de Nam Ngaen, et ceux de Poungsaimai se rendent souvent « en ville », à Xiengkong qui se trouve à dix minutes de marche. Aussi, le changement de site de Ban Nammatt Mai entre 2005 et 2007 (comparer la carte 28 et la carte 29), avec son rapprochement de la plaine, n'a pas entraîné une simple augmentation du nombre de trajets moyens par personnes : c'est aussi le nombre relatif et absolu de personnes qui sortent régulièrement du village qui augmente, passant de 32% des villageois à 44%. Le phénomène de proximité de la ville et de la modernité, presque une situation de périurbanisation, est celui qui influence le plus la mobilité des habitants de ces villages, par rapport à ceux des sites isolés. Cependant, les seuls critères de proximité d'un centre urbain et de l'isolement ne permettent pas d'expliquer toutes les différences de mobilité entre les villageois.

L'identité ethnique différencie les mobilités, et ceci se voit particulièrement bien dans le village mixte de Pongsaimai. En effet, les villageois akha se déplacent en moyenne presque trois fois moins souvent que les villageois lü, malgré les mêmes facilités de déplacement (comparer la carte 30 et la carte 31). De plus, les Lü sont plus nombreux à sortir de leur village que les Akha¹²⁷, ceci est visible par le taux de personnes qui se déplacent dans l'échantillon. En effet, même s'ils sont dans une situation de relatif isolement par rapport aux voies de communication, les Lü de Xieng Houng sont 55% à sortir au moins une fois par an de leur finage villageois, presque autant que les habitants, Akha ou Lü, de Pongsaimai. Il est ainsi possible de dire que les Lü sont un groupe culturel qui est plus enclin à la mobilité que les Akha, ou qui pratique plus souvent leur territoire. Ces données confirment une des premières impressions que j'ai eue en arrivant au Laos. Effectivement, ceux que j'ai plus tard identifiés comme Lao-thaï avaient presque toujours pour première question, entre eux et envers moi : « *Pai sai ? Ma te sai ?* » C'est à dire : « où vas-tu ? D'où viens-tu ? » Cette propension à la mobilité s'est vérifiée en vivant aux côtés de jeunes Lao de Louang Namtha : toujours chez les uns ou les autres, à rendre visite à la famille, aux amis, à voir ce que font les voisins... mobilité cependant facilitée par la propriété d'une mobylette ou d'un vélo, et qui dans ce cas se déroulait principalement en milieu urbain.

La différence dans la fréquence n'indique pourtant pas que la variété du territoire pratiqué est plus importante chez les Lü : au contraire, ce sont les habitants du village akha le plus isolé qui se rendent dans les destinations les plus variées (35 destinations différentes, voir carte 18). Plus que la fréquence, c'est le nombre des destinations et leur localisation qui nous indiquera la forme du territoire qui se dégage de l'espace pratiqué. Ainsi, la différence entre ethnies se retrouve dans cette forme, mais d'une manière plus nuancée et plus dépendante de la localisation initiale du village. Dans le village mixte de Pongsaimai, la variété des destinations est encore importante (19), mais ces destinations sont clairement séparées en fonction de l'ethnie. En fait, seules six destinations sont communes aux deux groupes, sinon, chaque groupe possède son propre espace pratiqué. Dans le cas de Ban Nammat Mai, le changement de localisation du village entre 2005 et 2007 a entraîné un élargissement de l'espace pratiqué : c'est donc principalement l'accès aux voies de communication rapides qui a été le facteur principal du changement de la forme de leur espace quotidien. Mais ce cas semble particulier parmi les autres villages akha de la province. En effet, en 2005, il semble être le village le plus enfermé dans un territoire restreint, ne totalisant que 10 destinations différentes. Ceci peut être expliqué par le fait que le milieu dans lequel évolue

¹²⁷ Dans le village de Pongsaimai, on remarquera que la proportion de Akha qui se déplace est plus importante que celle des Lü. Mais ceci est principalement dû à la composition démographique de l'échantillon. En effet, l'échantillon akha ne compte qu'un enfant de moins de 15 ans, alors que l'échantillon lü en compte 13. Parmi les adultes lü, 9 se déplacent sur un total de 11.

ce village est complètement différent du village de Senchompou, alors qu'il se trouve aussi en montagne. En effet, Senchompou est un village ancien, dans une zone montagneuse, entouré de villages Akha, tandis que Ban Nammat Maï se trouve, tant en 2005 qu'en 2007, plus près de la plaine que de n'importe quel autre village Akha. Comme les habitants Lü des villages étudiés, l'espace de Ban Nammat Maï semble extrêmement polarisé par l'ensemble urbain de plaine. Par conséquent, parmi les destinations des villages Lü, un lieu principal se détache toujours nettement. Ce lieu particulier est le chef lieu de la zone, Xiengkok : parmi les populations Lü de Pounsaimai, cette destination regroupe 92% des fréquences annuelles cumulées, et pour les villageois de Xienghoung, même plus éloignés, ce taux atteint encore 82%. Dans le cas de Ban Nammat Maï, les destinations localisées dans la plaine de Louang Namtha captent plus de 95% des trajets en 2005, et presque 99% en 2007.

La différence dans la taille et la forme de l'espace pratiqué se retrouve dans celles de l'espace vécu analysé dans les cartes mentales : en effet, la taille de la zone représentée sur les cartes diffère sensiblement d'un groupe à l'autre. Parmi les représentations du territoire qui ont été obtenues, quatre échelons ont été distingués : l'espace habité, l'espace habité et son environnement immédiat (quelques dizaines de mètres), l'espace habité et son finage, et enfin un espace qui place le village sur un dessin à une échelle bien plus petite que son seul finage (voir carte 15, carte 16, et carte 17). À Xienghoung et plus largement dans la population lao-thaï, les deux plus petits échelons sont les plus représentés, totalisant plus de 70% du total des cartes de ce groupe. L'échelon le plus large ne concerne que deux cartes sur trente-cinq. À l'opposé, de larges zones, allant bien au-delà du finage villageois, sont plus fréquentes dans les cartes des Akha : sur dix-neuf cartes dessinées par des membres de ce groupe, neuf représentent le village dans son milieu. C'est l'échelon le plus représenté. L'échelle du seul espace habité est présente, en moindre proportion que pour les Lao-thaï, à égale fréquence que l'échelle qui comprend le finage. Il semblerait que le fait de situer le village dans un environnement immédiat, sans parler du reste du finage, ne soit pas pertinent pour représenter le territoire du point de vue des Akha, alors que ça l'est pour les Lao-thaï. La question de la conception des limites du territoire villageois, analysée en fin de première partie, peut donc être confirmée par l'analyse de ces cartes mentales.

| Village (nombre total de cartes) | Cartes limitées à l'espace habité (%) | Cartes de l'espace habité et son environnement immédiat | Cartes de l'espace habité dans le finage villageois | Cartes représentant un espace plus vaste |
|---|--|---|---|---|
| Senchompou (3 collectives, 1 individuelle) | 1 | 0 | 1 | 3 |
| Ban Nammat Maï 2007 (2 collectives, 3 individuelles) | 0 | 1 | 1 | 3 (dont 2 collectives) |
| Somepankao (4 collectives) | 1 | 1 | 2 | 0 |
| Langpamai (2 collectives) | 2 | 0 | 0 | 0 |
| Poungsaimai (4 collectives mixtes, 3 individuelles) | 0 | 1 | 2 | 4 (dont 3 individuelles par des Akha) |
| Sous-total des cartes exclusivement dessinées par des Akha (% des cartes akha) | 4 (21%) | 2 (10,5%) | 4 (21%) | 9 (47,4%) |
| Xienghoung (32 individuelles) | 11 | 14 | 5 | 2 |
| Houakkoua 2 (3 collectives) | 0 | 1 | 2 | 0 |
| Sous-total des cartes exclusivement dessinées par des Lao-thaï (% des cartes lao-thaï) | 11 (31,4%) | 15 (42,9%) | 7 (20%) | 2 (5,8%) |

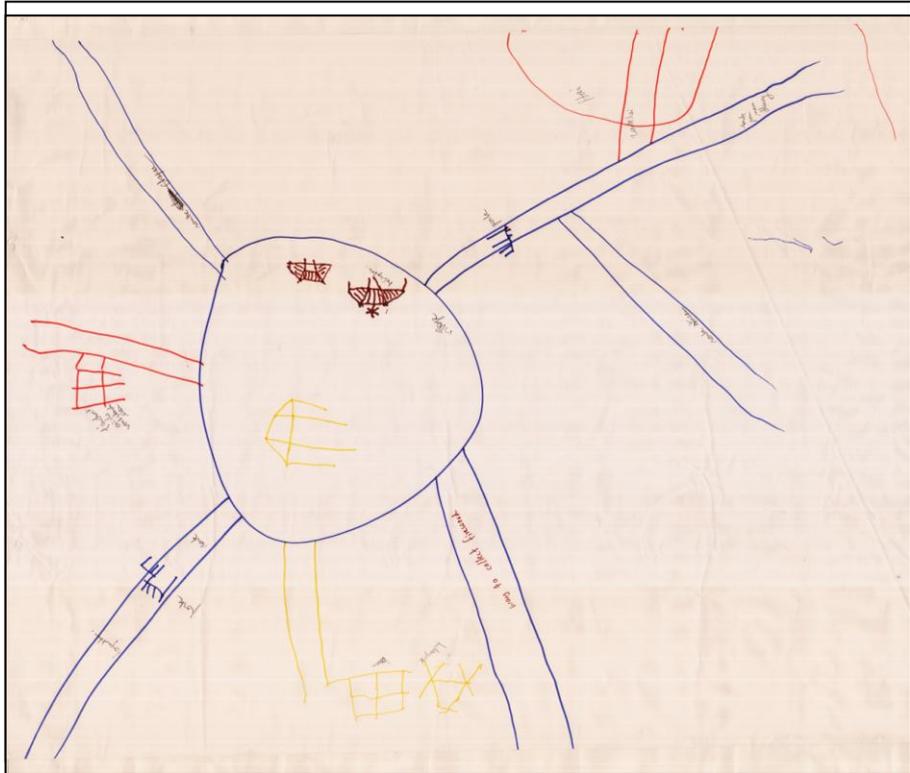
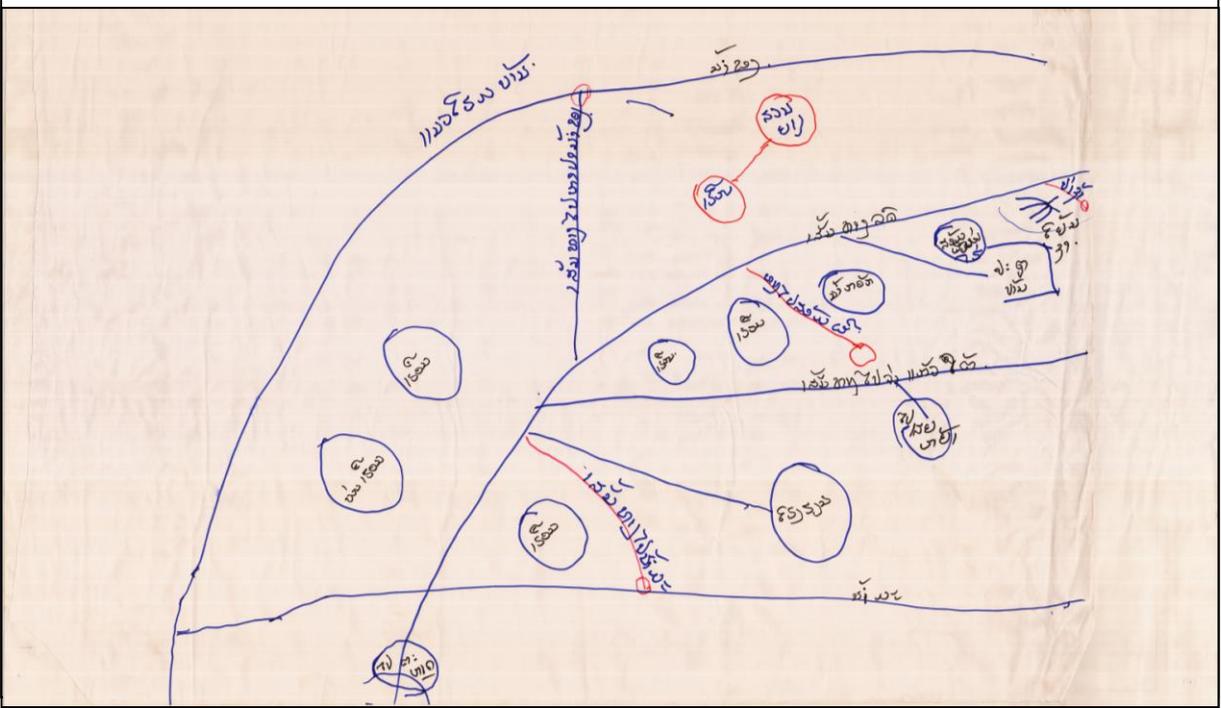
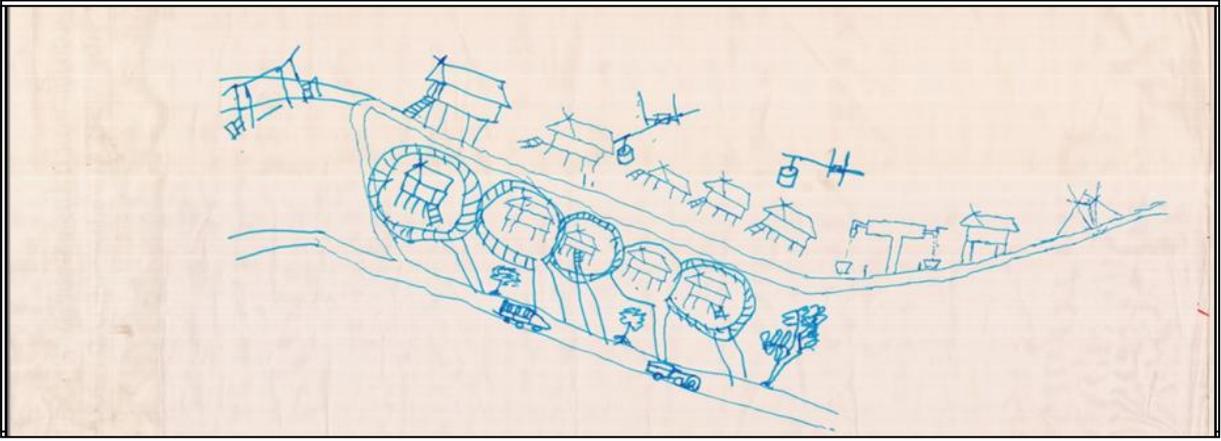
Tableau 14 : échelles représentées sur les cartes mentales. Enquête de terrain, 2007.

Ces constatations peuvent nous donner les premières pistes quant aux éléments spatiaux qui font sens dans les espaces vécus des villageois. À priori, les tendances qui se dégagent pour chacun des groupes sont les suivantes : l'espace vécu des Akha semble correspondre à l'ensemble de son environnement alentour, un espace sans fortes discontinuités, dont la taille est relativement vaste, ce que j'appellerai un *milieu*, tandis que l'espace vécu des Lao-thaï est un espace de discontinuités, *polarisé*.

carte 15 : une carte mentale à l'échelle de l'espace habité. Groupe de jeunes akha, Somepankao, enquête de terrain novembre 2007.

carte 16 : une carte mentale à l'échelle de l'espace habité et son environnement immédiat. Carte collective de tout le village mixte de Poungsaimai. Enquête de terrain, novembre 2007.

carte 17 : une carte mentale à l'échelle de l'espace habité dans son finage villageois. Groupe des jeunes akha à Senchompou. Enquête de terrain novembre 2007.



2.L'espace vécu des villages Akha : l'ébauche d'un territoire-milieu ?

À l'échelle de l'espace vécu, les Akha semblent élaborer un territoire identitaire qui est largement fondé sur le milieu qui englobe le village. **En étudiant les espaces vécus de villages se trouvant dans des milieux naturels et humains différents, j'ai pu constater qu'effectivement, c'est le milieu qui semble être porteur de l'identité territoriale du groupe.** Par milieu, j'entends avant tout une forme spatiale qui entoure, par opposition au site, au lieu¹²⁸ qui est plus délimité, et surtout qui a une identité unique. Un même milieu a une plus grande étendue spatiale que le lieu, et peut être discontinu, alors que le lieu représente l'unicité. Ce n'est pas forcément la taille qui les distingue, mais le caractère d'unicité : un même milieu peut se retrouver dans plusieurs endroits, tandis qu'un lieu n'a qu'un seul site (même si ce lieu peut prendre la forme d'une aire et non pas d'un point, selon l'échelle où on le regarde). Le terme de milieu comporte donc la notion d'environnement, au sens d'environnement naturel, mais pas seulement. Le milieu humain, économique, culturel et social fait partie du concept que j'entends lorsque je parlerai du milieu.

En plus des trois villages akha dans lesquels j'ai enquêté par questionnaire détaillé, qui se situent tous dans des milieux différents, j'ai complété mon étude par l'observation et par des cartes mentales dans deux autres villages : Somepankao, qui est installé depuis une trentaine d'années en montagne, mais à proximité (trente minutes de marche) de la route principale du district, et Langpamaï, un village déplacé dans la vallée de la Nam Ma depuis mars 2003. De par l'ancienneté de leur emplacement et l'histoire de leur constitution, ces différents villages akha révèlent chacun des dynamiques spatiales, sociales et culturelles qui ont cours dans nombreux villages du nord du Laos. Ainsi, le plus ancien village, Senchompou, qui semble avoir plus de 80 ans, est l'exemple de la territorialisation la plus ancienne de l'espace. En cela, il est une sorte de témoin de ce que pourrait un des composants d'un territoire identitaire « traditionnel » : les facteurs qui dirigent les processus de territorialisation semblent plus internes au groupe culturel, moins touchés par des facteurs extérieurs relevant de l'économie mondialisée ou de la politique d'intégration ethnique du gouvernement laotien¹²⁹. À l'opposé, le village de Pounsaimai est le résultat du déplacement d'une partie de la population d'un village akha, à laquelle se sont rajoutées plusieurs familles lü : il est l'exemple d'un village ethniquement mixte, près d'une petite ville. Aussi, le village de Ban

¹²⁸ La différenciation qu'A. BERQUE (2003) fait entre les deux traductions grecques de lieu : *topos* et *chôra*, est une de celle, dans mon esprit, qui distingue le lieu du milieu. Le milieu est composé de *chôra*, tandis que le lieu est un *topos*.

¹²⁹ Cette réflexion ne signifie pas que ce village est une sorte d'isolat, mais que, par rapport aux autres villages enquêtés, il est moins touché par ces facteurs globaux qui influent les dynamiques territoriales.

Nammat Mai déplacé au cours des années de terrain, sera une autre illustration des changements qui peuvent s'opérer dans les pratiques territoriales. Grâce à ces comparaisons dans le temps et l'espace, il est possible d'expliquer l'espace vécu des Akha, en tant que pratique identitaire, et en tant que révélateur des changements globaux qui les touchent au Laos. C'est donc en partant de l'espace vécu de Senchompou qu'il est possible de percevoir ces changements.

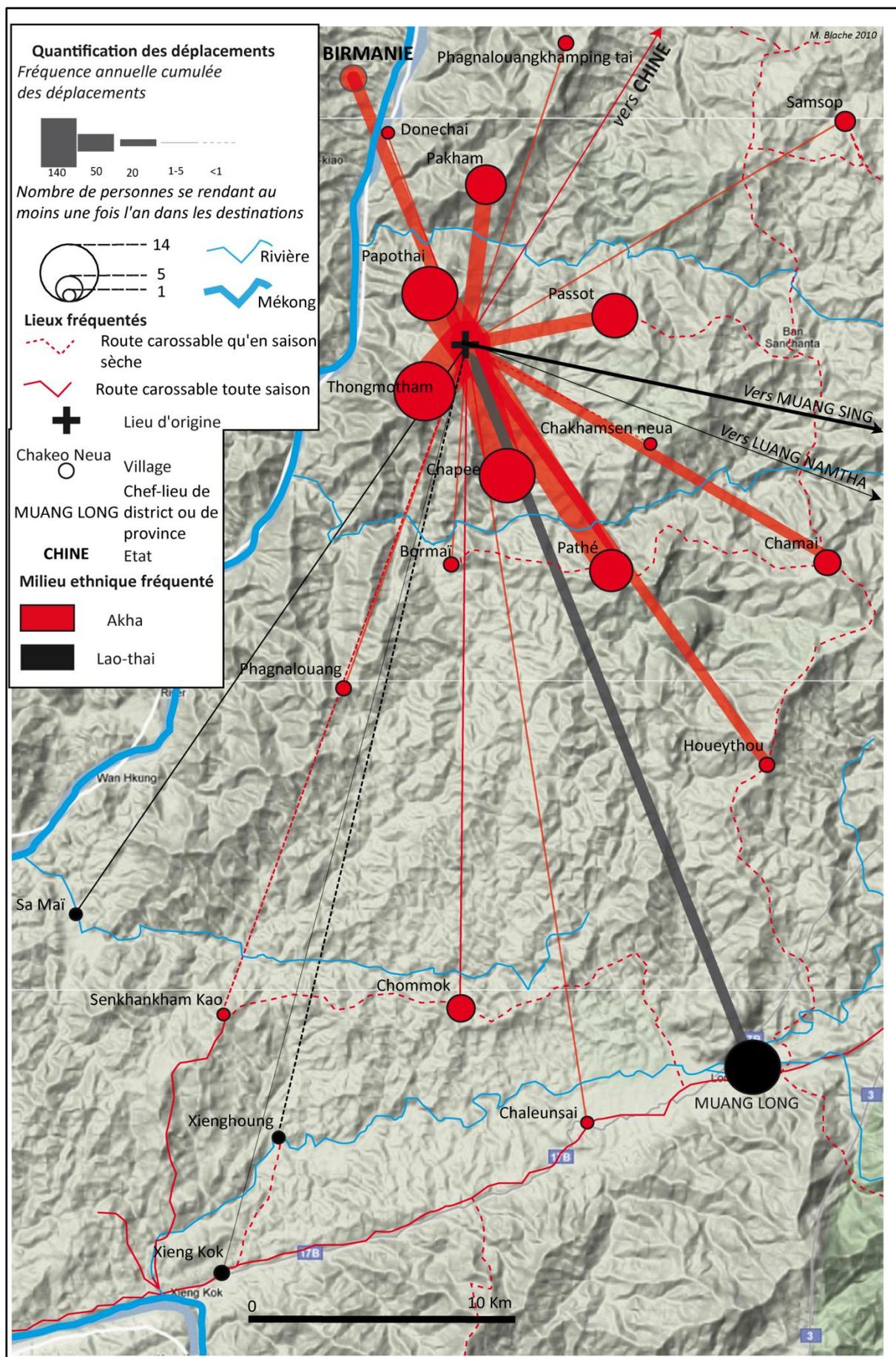
1. Le milieu montagnard et forestier, composante de l'identité spatiale, élément fondamental de l'espace vécu.

À partir de la carte 18, il est possible de constater que plus des trois-quarts des déplacements des villageois sont des destinations qui restent dans un milieu montagnard et forestier. À une échelle plus vaste, celle d'une partie de la province de Louang Namtha, ce milieu naturel est la zone de prédilection de l'installation de nombreux villages akha : sur 306 villages localisés, 196 sont en montagne (voir carte 4).

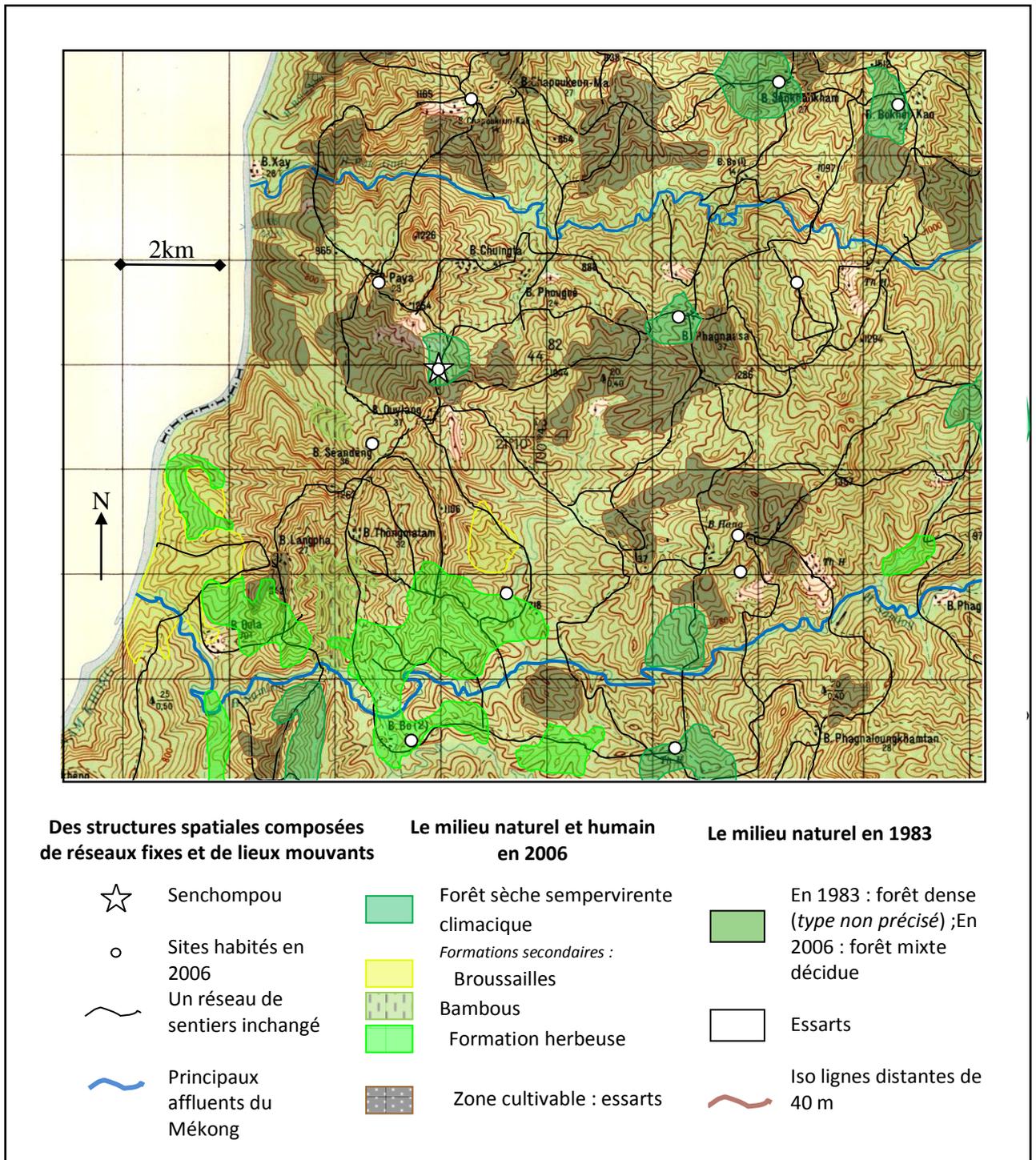
La carte topographique dressée en 1983 (carte 19) représente la majeure partie de l'espace pratiqué par les habitants de Senchompou. Seul le village de Ban Xay, sur les bords du Mékong est lao-thaï. Le milieu naturel est montagnard : l'altitude la plus basse est d'un peu plus de 400 mètres, dans la vallée du fleuve, mais la majeure partie de la zone se trouve à plus de 800 mètres : plusieurs sommets atteignent plus de 1200 mètres, et le plus haut, 1357 mètres. Les dénivelés peuvent être très forts. En 1983, l'ensemble est recouvert de forêt dense, trouée çà et là d'essarts qui couvrent une surface très faible. Les formations végétales présentent des arbres de 20 à 25 mètres de haut, de diamètre de 40 à 50 cm.

Les sites d'implantation des villages sont assez homogènes : à mi-pente voire en position sub-sommitale pour la très grande majorité d'entre eux (14 sur 17), ou dans de hautes vallées. L'altitude moyenne des établissements est de 955 mètres, s'échelonnant entre 480 mètres pour Oula, sur un affluent du Mékong, à 1280 mètres pour Bokhet Kao, au nord-est. Le plus souvent, le village s'étale du haut au bas d'une pente, la différence d'altitude entre les extrémités pouvant atteindre 120 mètres, à Chuingta ou Senkhankam par exemple. La pente, élément fondamental de la territorialité villageoise akha, dégagé dans la première partie, se retrouve bien dans tous les sites d'implantation des villages de cette zone. En revanche, l'exposition au soleil n'est pas un phénomène aussi régulier et déterminant dans le choix des sites que ne le sont les positions d'adret ou d'ubac dans les Alpes. Nous sommes en zone tropicale, et l'orientation en face sud ou nord a donc moins d'influence sur l'ensoleillement dont dispose les villages, mais peut en avoir très localement sur les précipitations, le flux de mousson se dirigeant d'ouest en est. Cependant, les positions faisant face au Sud et à l'Ouest, étant les orientations globales du massif et donc de la pente,

vers le centre du bassin versant du Mékong, sont plus fréquentes que celles tournées vers l'Est et vers le Nord.



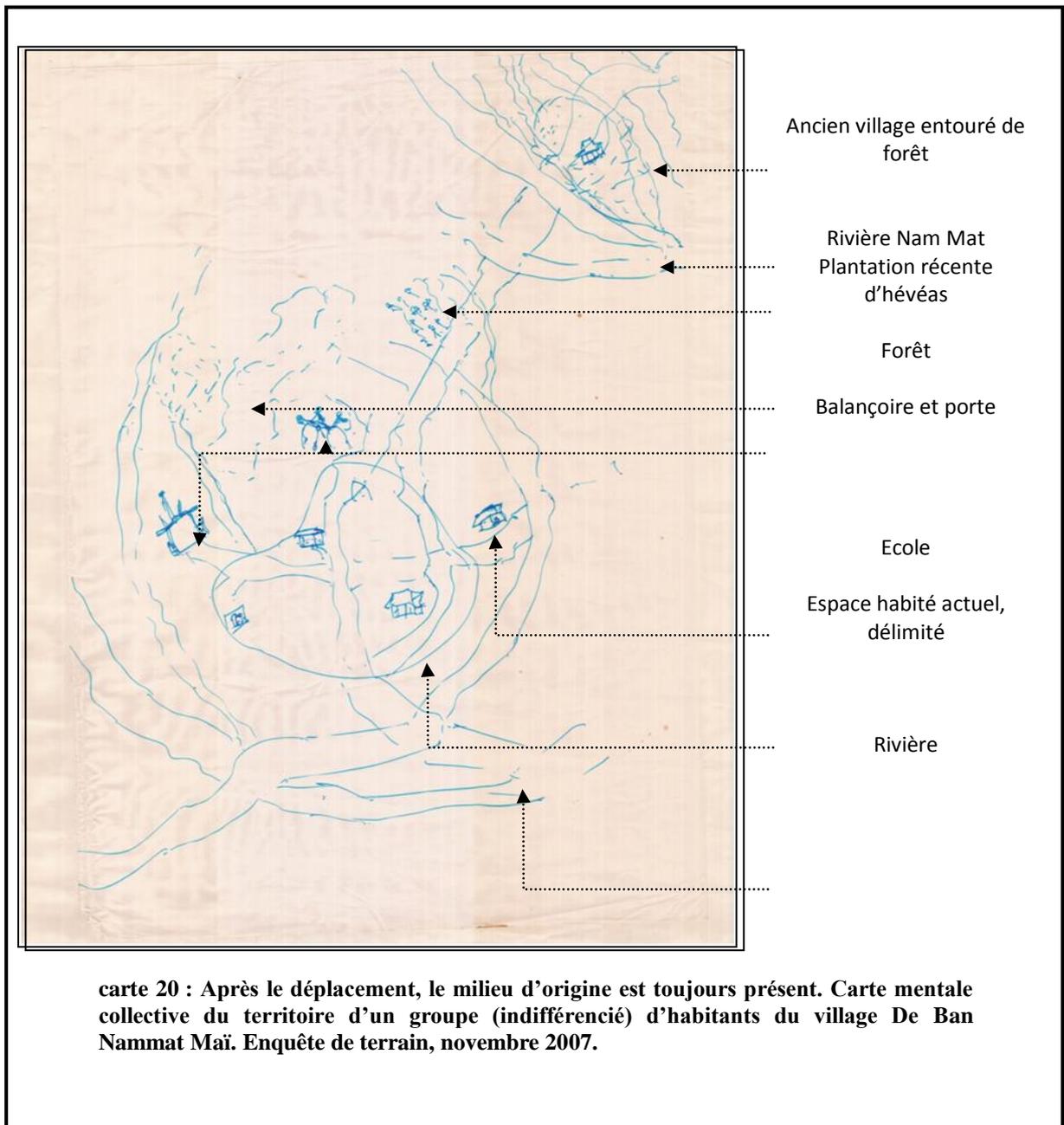
carte 18 : espace pratiqué du village akha montagnard de Senchompou. Enquête de terrain novembre 2007.



carte 19 : Senchompou dans son milieu naturel, zone correspondant à la première couronne de l'espace pratiqué. Sources : IGN Laos 1983, ACF 2006.

Outre l'importance de la pente, on retrouve également dans ce milieu, en 1983, comme dans le finage villageois, une formation forestière peu perturbée, qui, même si elle sert de terre agricole après avoir été essartée, retrouve un certain climax, celui de forêt sèche sempervirente. Ce n'est pas le cas juste à sept kilomètres au sud de Senchompou, en allant vers la vallée de la Nam Ma, où la forêt dense n'est plus que résiduelle, en particulier autour des espaces habités (d'ethnie akha également, mais aussi kouï) au sein d'une vaste formation

secondaire de forêt clairière et de broussailles. En comparant cette zone en 1983 et en 2006, le milieu biologique s'est transformé. Les formations forestières denses ont considérablement perdu en surface, et le niveau de détail plus important en 2006 qu'en 1983 nous indique que parmi elles, les forêts sempervirentes ne sont plus présentes qu'autour de certains villages, tandis que le reste est composé d'une sylve mixte décidue. Les formations secondaires dégradées recouvrent la majeure partie du quart sud-est de la carte, présentant un couvert végétal dont la densité varie entre la bamboueraie et les broussailles, pour à certains endroits ne devenir qu'un tapis herbeux. Les surfaces dévolues au *hai* ont considérablement augmenté : cependant, elles ne correspondent pas à celles qui sont exclusivement travaillées dans l'année, mais à toutes celles qui rentrent dans le système de rotation, et qui connaissent donc un recrû forestier pendant quelques années. En revanche, sur la carte de 1983, seules les surfaces complètement défrichées, donc cultivées en riz cette année là, étaient représentées. Outre l'augmentation de la surface des formations dégradées durablement, la forêt est donc toujours largement présente dans toute la zone. L'importance objective du milieu forestier se retrouve particulièrement dans les cartes mentales de Senchompou. En effet, plus de la moitié des cartes récoltées voient figurer l'ensemble ou une partie de ce milieu. Les deux villages akha relocalisés récemment, Pounsaimai et Nammat Maï, montrent, dans les mêmes proportions qu'à Senchompou, les formations végétales forestières, même s'ils en sont plus éloignés. Leur vie passée dans cet environnement semble toujours marquer les représentations de leur territoire (voir carte 20).



La toponymie, mais plus le nom des villages que celui des lieux, reflète par ailleurs l'importance de ces deux éléments du milieu naturel : relief et formations végétales, dans les représentations des Akha. Pourtant, il est difficile d'établir ce fait sur une échelle importante. En effet, souvent, le nom des villages sur les cartes dressées par le gouvernement ou les institutions ne correspond pas au nom que les habitants emploient. Par exemple, Senchompou est le nom lao du village appelé *A'Lang* par ses habitants et par les autres akha alentour. Au-delà des problèmes de transcription et de phonétique, qui font dire que Senchompou correspond en fait au village d'*Ouylang* sur la carte de 1983, c'est souvent une véritable transformation du nom des villages que l'État Lao a opérée, transformation qui ne correspond pas forcément à la traduction d'une langue à une autre. De ce fait, la véritable signification du nom d'un village akha ne peut être connue par la traduction de son nom du

lao au français, contrairement au nom d'un village lao-thaï. Lors de mon enquête, cependant, quelques indications m'ont été données sur la signification de certains noms de village. En fait, toutes correspondent à des caractéristiques du milieu naturel. Ainsi, *A' Lang* fait référence à la topographie, ceci signifie « vallée ». Les autres noms correspondent le plus souvent à la formation végétale dominante : *Ngamaya*, le nom akha du village de Phapotai, signifie « beaucoup de bambous », presque comme pour Chapee, *Lasoya* en akha, « région où se trouve des bambous » ; ou à des ressources naturelles, comme « beaucoup de poissons » correspond au nom du village akha *Malaka*, traduit sur les cartes par Chakeotai. Parfois, c'est le nom d'un objet géographique identifié qui donne le nom au village, comme une rivière. C'est le cas de Ban Nammat, prononcé en fait Namma en akha, où la rivière Nam Mat a donné son nom au village. Cependant, ce dernier cas semble plus rare, et plusieurs éléments font penser que ce n'est pas un lieu qui donne le nom au village, ce qui en ferait un véritable toponyme, mais le milieu. Premièrement, comme il l'a été signifié, les noms de village pris en exemple correspondent non pas à des lieux nommés et précis, mais à des caractéristiques du milieu naturel. Ainsi, un habitant de Poungsaimaï m'a confirmé le fait que le « nom du nouveau village est donné en fonction de l'endroit ». Deuxièmement, lorsqu'un village est déplacé, qu'il change donc de lieu, il conserve son nom. S'il se dédouble, fait dont nous analyserons les détails un peu plus tard, le nom originel est complété par les suffixes lao *kao*, ancien, pour désigner le « village-mère », et *mai*, nouveau, pour désigner le « village-fille ». Si le village se déplace totalement, il garde en général son nom originel, nom qui désigne au final une communauté humaine plus qu'un lieu.

2. La première couronne de l'espace pratiqué : le cœur du territoire-milieu et des relations identitaires

Le lieu, la localisation sur un site précis, n'est donc pas un élément fondateur de l'identité d'un village, du moins semble bien moins important que ce que peut représenter le milieu naturel montagnard et forestier. Cependant, la dimension concrète du territoire, en particulier à l'échelle de l'espace vécu, se compose de lieux reliés entre eux. L'importance de la fréquentation des destinations configure un espace pratiqué sous la forme de couronnes dont le centre serait Senchompou. Ainsi, sur la carte des déplacements (carte 18), on peut en effet constater que la majeure partie des trajets, en fréquence cumulée, concerne des villages proches, qui sont semblables à Senchompou : des villages akha de montagne, sans particularités. Quatre villages sont ainsi fréquentés très régulièrement, par la quasi majorité

des villageois qui se déplacent¹³⁰ : Pathe, Chapee, Phapotai et Thongnotham. Ils regroupent près de la moitié des trajets annuels cumulés totaux¹³¹ du village. Ces plus proches localités définissent en fait ce qu'on pourrait considérer comme la « première couronne » de l'espace vécu des villageois de Senchompou. Il est possible d'intégrer à cette première couronne deux autres villages akha montagnards, Pakham et Passot, qui constituent encore 39 et 47 trajets annuels cumulés, et qui sont encore fréquentés par près d'une dizaine de villageois. Ensuite, une deuxième couronne se distingue, principalement marquée par la route qui mène à Muang Long. Elle est composée de deux villages et d'une ville, totalisant entre 24 et 30 trajets cumulés : Houaythou, Chamai et le chef lieu de district, Muang Long¹³². La troisième couronne, plus éloignée, est formée de villages épars du district, de deux subdivisions de district et d'un pays, la Birmanie, encore régulièrement fréquentés¹³³. Cette dernière regroupe donc trois destinations qui ne sont pas des villages, mais qui désignent le sous-district auquel appartient Senchompou, Buakbor, le sous-district voisin, Sobloy, et l'autre côté de la frontière. Ces destinations présentent exactement les mêmes caractéristiques que le milieu dans lequel évolue Senchompou : milieu naturel montagnard, isolé, d'un peuplement principalement akha, peu dense. La quatrième et dernière couronne est composée de destinations qui ne sont pas fréquentées annuellement, ou par une seule personne qui a des raisons précises d'y aller.

La première couronne de l'espace vécu, informée par le haï et les sentiers pédestres.

L'aire informée par les villages de la première couronne n'est pas celle d'un cercle parfait, qui dépendrait de la distance à vol d'oiseau de Senchompou. La distribution des lieux de l'espace pratiqué n'est donc pas régulière, et il est possible d'avancer plusieurs facteurs qui l'influencent. Dans la zone étudiée sur la carte 19, les destinations sont reliées par un réseau de sentiers : ces sentiers sont les premiers éléments de la hiérarchie des voies de communication, et leur réseau semble, lui aussi, témoigner du poids de certains éléments naturels, et de la prépondérance du milieu, dans la pratique de l'espace des villageois. Mis en évidence sur la carte 19, ces sentiers forment un véritable lacis, relativement dense, au final assez peu polarisé par les villages, seuls véritables lieux que nous ayons pour l'instant distingués au sein de l'espace pratiqué. Ces sentiers n'ont pas changé entre les deux dates

¹³⁰ Respectivement 10, 11, 14 et 16 personnes s'y rendent régulièrement dans l'année, proportion les plus importantes de l'échantillon.

¹³¹ Respectivement 78, 101, 118 et 137 trajets annuels cumulés, soit 434 sur un total de 817 déplacements (toutes destinations confondues).

¹³² Houaythou est en fait le plus fréquenté : 30 trajets contre 24 et 29, mais seulement par deux personnes, alors que Chamai et Muang Long le sont respectivement par neuf et douze villageois.

¹³³ Dont la fréquentation concerne plus d'une personne, ou plus de 12 trajets cumulés par an.

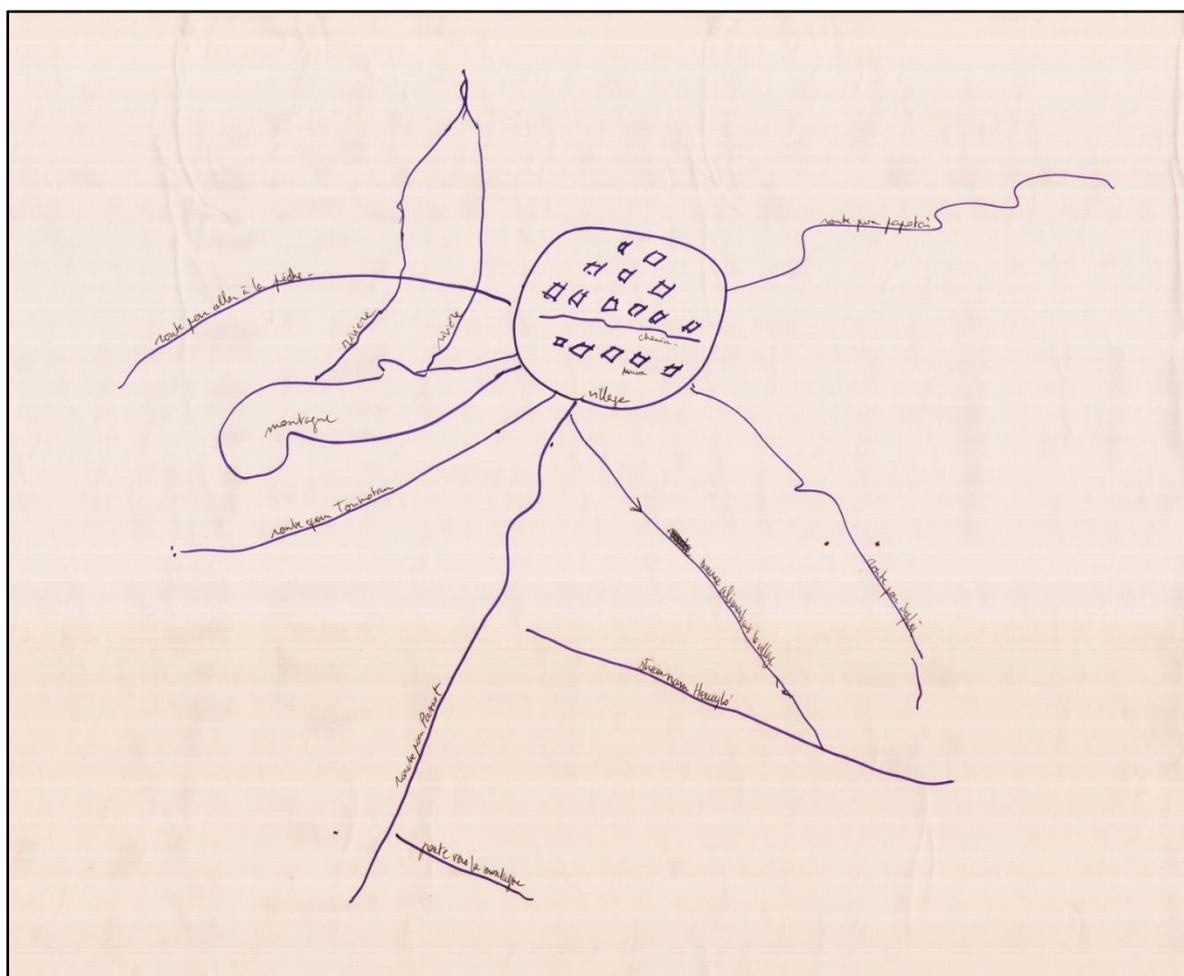
référence de 1983 et 2006 : seul un sentier est devenu une route, aujourd'hui praticable par les voitures et camions tout terrain, en saison sèche. C'est en particulier la présence de cette route qui explique la déformation de la première couronne (carte 18) du côté de Chapee et Pathe : ces deux villages sont les lieux de passage obligé pour qui veut rejoindre les plus grands axes de communication par voie motorisée. Mais outre ce début de hiérarchisation dans les voies, le reste de l'espace est marqué par une certaine homogénéité dans l'organisation de ces éléments linéaires. Les sentiers mettent en forme un territoire qui n'est pas du tout structuré par le réseau hydrographique : au contraire, presque aucun d'eux ne rejoint le Mékong, et aucun ne suit les vallées des rivières principales. Le réseau n'a pas non plus une forme en étoile claire : seuls certains villages, qui doivent être les plus anciens et les plus stables, semblent polariser une partie des voies de communication. Les villages créés ou déplacés entre 1983 et 2006 ont pu favoriser des sites de carrefour pour leur nouvel établissement. Les villages ne constituent donc pas forcément les nœuds principaux des réseaux de communication. En fait, ces nœuds sont souvent des sites de *hai*, des sommets. Les voies, elles, longent en général les lignes de crête, et souvent, plutôt que de contourner les massifs, les traversent de part en part : la pente n'est donc ressentie que comme une faible contrainte, et la montagne n'est jamais évitée, peut-être est-ce un signe qu'elle est véritablement *vécue*. Ces sentiers ont ainsi une fonction principalement agricole, ils joignent les zones de culture aux villages¹³⁴.

En fait, ils sont avant tout les moyens de parcourir, de pénétrer et d'utiliser la plus grande partie du milieu naturel. À l'échelle villageoise mais aussi inter-villageoise, les sentiers sont inlassablement parcourus, pour récolter les différentes ressources forestières, pour mener des campagnes de chasse. Ils sont par conséquent régulièrement entretenus à la machette, et les ponts de bambous ou de rondins qui permettent de traverser les ruisseaux sont reconstruits collectivement en cas de dommages lors de la saison des pluies. Plus que de simples supports de flux et de liens entre les lieux, ces sentiers sont en fait les véritables pénétrantes du milieu montagnard et forestier. Ainsi, même s'il m'a semblé malaisé de quitter les sentiers, tant la végétation était dense, j'ai très souvent vu surgir un homme ou un groupe de jeunes filles semblant venir de nulle part, qui provenait en fait de la forêt pour y récolter quelques intéressantes choses. En y regardant de plus près, on pouvait voir ici un buisson piétiné, et là, sur le talus, une entaille dans la terre, comme un petit escalier qui indiquait que c'était à partir d'ici qu'on pouvait atteindre la ressource convoitée.

Ces sentiers sont également parmi les éléments les plus structurants des cartes mentales : en moyenne, les 22 cartes dessinées par les Akha en représentent plus de trois, souvent avec

¹³⁴ D'ailleurs, il n'est pas étonnant que ce soit dans une des zones où ils forment un des lacis les plus denses que les formations végétales dégradées se soient étendues, au sud-est de la carte

une forme en étoile à partir du village. Mais dans certaines cartes, en particulier celles qui montrent les plus vastes zones, ces sentiers sont plus nombreux, et on retrouve le lacs de la carte topographique (carte 19). Très souvent aussi, les directions auxquelles ils mènent sont indiquées, par un nom ou un élément figuré. Ces directions sont d'autres villages, mais aussi celles d'activités particulières : le chemin pour aller à la chasse, celui pour aller au *haï*, celui pour aller collecter du bois de feu. Le niveau de détail est donc bien plus important aux alentours du village, sur son finage, qu'à l'extérieur, car la consigne était avant tout de dessiner le territoire du village. Mais cet extérieur est considéré, il n'est pas inexistant sur la plupart de ces représentations de l'espace.



Carte 21 : Carte mentale de Senchompou dessinée par les anciens : éléments naturels et lacs de sentier.
Source : enquête de terrain 2007.

| Nom du lieu en 1982 (en 2006) | Ménages 1982 ¹³⁵ | Population 2000 ¹³⁶ | Population 2004 ¹³⁷ | Croissance de population entre 2000 et 2004 |
|--|-----------------------------------|-------------------------------------|--|---|
| Phagnakhamping | 34 | 0 | 0 | |
| Chuingta | 41 | 0 | 0 | |
| Phougné | 24 | 0 | 0 | |
| Ban Bo (1) | 14 | 0 | 0 | |
| Oula | 70 | 0 | 0 | |
| Phagnalouangkhamthan | 28 | 0 | 0 | |
| Ban Bo (2) (Bor Mai) | 31 | 0 | ND | |
| Thongmotham | 32 | 132 | 0 | |
| Chapoukeun kao | Pakham ¹³⁸ | 196 | 250 | 27% |
| Chapoukeun mai | | | | |
| Senkhankham (Somepankao) | 27 | 298 | 371 | 24% |
| Bokhet kao (Sompanmai) | 22 | 288 | 330 | 15% |
| Phagnaasa (Passot) | 37 | 20 | 170 | 850% |
| Paya (Phapothai) | 23 | Site inutilisé | 154 | |
| Ouylang (Senchompou) | 37 | 78 | 144 | 84% |
| Séandeng | 36 | Site utilisé par Phapothai : 161 | Site utilisé par Thongmotham : 214 | 32% |
| Houeythou Kao | 0 | 130 | 240 | 33% |
| Houeyhon (le seul ethnique Kouï) | 0 | 81 | ND | |
| Chapee | 0 | 53 | ND | |
| Chakhamsen neua | 0 | 127 | 225 | 6% |
| Chakhamsen tai | 0 | 86 | | |
| Pathé | 0 | 145 | 167 | 15% |
| Nombre de villages | 16 | 13 | 13 | |
| Moyenne (ménages ou habitants) par village | 31 ménages soit 170 habitants | 138 | 184 | |
| Population totale de la zone | 2590 | 1795 | 2265 (2399 avec les ND) | |
| Densité de population | 2590/216= 12 hab./km ² | 1795/216= 8.3 hab. /km ² | 11.1 ¹³⁹ hab./km ² | |

Tableau 15 : Démographie de la zone représentée sur la carte 19, en 1983, 2000 et 2004 : des villages mobiles. Sources diverses, voir notes.

Le deuxième facteur qui expliquerait la disposition des destinations de la première couronne de l'espace pratiqué de Senchompou est lié à la densité de population et à la pratique agricole du *hai*. Le milieu humain de cette zone est avant tout un espace de faibles densités. Les densités moyennes de population de la province de Louang Namtha et du district de Muang Long sont respectivement de 16 et 17,5 habitants/km² en 2005, un peu

¹³⁵ Carte service géographique national Lao.

¹³⁶ Base de données *Mekong River Commission*, d'après le recensement de 1995

¹³⁷ Base de données d'ACF établie par S. DAVIAU en 2004.

¹³⁸ Les sites de 1982 étant très proches, et celui de Pakham se situant entre les deux, j'ai considéré que c'était le même lieu. Même chose pour Chakhamsen Neua et Tai.

¹³⁹ Les populations de Chapee et Houeyhom en 1995 sont incluses dans le calcul, car ces villages existent toujours dans cette zone en 2007.

plus élevées que celle des alentours de Senchompou, qui a oscillé entre 8,3 et 12 habitants/km² au cours de la période 1982-2006 (Tableau 15). La zone prise en exemple présente un habitat groupé, de villages mono-ethniques reconnus par l'administration, mais aussi de hameaux de quelques maisons. Que ce soit en 1983 ou en 2004, le milieu humain dans lequel se trouve Senchompou répond à la configuration démographique suivante. En 1983, les villages ne dépassent pas 70 ménages, ce qui correspond à moins de 385 habitants¹⁴⁰ par établissement, mais la moyenne se situe autour de 31 ménages, soit 170 habitants. En 2004, les groupements humains sont moins nombreux, mais plus importants : la moyenne par village atteint 184 habitants. Les densités restent cependant faibles, moins de 12 habitants au km², et tout à fait compatibles avec une pratique durable du *hai*, d'après les calculs précédents et les évaluations de M. DUFUMIER à 23 hab./km² (1996 :199).

Les Akha semblent en fait privilégier le fait de pouvoir entretenir des liens avec des villages proches que de constituer de gros villages ou de modifier leurs pratiques agricoles dans le but d'obtenir de plus gros rendements (voir annexe 2). La production de riz de *hai* est un système complexe, mais les paysans peuvent jouer sur l'un ou l'autre des éléments pour assurer une alimentation suffisante. Ces choix jouent donc sur la forme du territoire, non seulement à l'échelle du finage, mais à celle du groupement de villages et plus largement du milieu humain qui est décrit ici. En considérant les choix qui ont été faits dans deux villages akha de montagne, les faibles densités de leur milieu humain peuvent être expliquées par la répartition spatiale et la taille de leurs villages, répartition liée à la pratique spécifique qu'ils ont du *hai*, mais aussi à des choix qui semblent culturels. En fait, c'est la construction d'un milieu humain particulier, qui peut faire partie du *territoire identitaire*, qui semble guider la disposition spatiale des villages. Alors que ceux-ci pourraient nourrir, dans des conditions écologiques soutenables, bien plus de monde, les densités restent faibles, mais les villages sont géographiquement proches¹⁴¹. Il est donc possible d'avancer qu'une telle pratique du *hai*, avec les densités telles qu'on les retrouve dans les milieu humains des villages akha montagnards, permettent non seulement de nourrir la population, de préserver la ressource, mais aussi de construire un territoire capable de faire perdurer les liens de l'identité. Ce n'est donc pas une configuration de gros villages éloignés qui caractérise le milieu humain dans lequel évoluent les Akha. En fait, leurs choix agricoles et démographiques, quasi identiques d'un village à l'autre, mais cependant adapté au ratio consommateur/actifs, permettent d'entretenir des relations avec des villages situés à deux

¹⁴⁰ Moyenne de 5.5 personnes par ménage, calculée d'après la base de données d'ACF dans le district de Muang Long en 2004.

¹⁴¹ Par exemple, en conservant des densités faibles qui permettent une pratique durable du *hai*, il serait possible de former des villages de mille habitants. Mais dans ce cas, il faudrait qu'ils se trouvent à une distance minimale de huit kilomètres les uns des autres, une distance correspondante à quatre heures de marche : distance qui ne permet pas d'entretenir des liens sociaux réguliers. Voir annexe 2 pour le détail des calculs.

heures de marche, les villages de la première couronne. La densité de population pourrait aussi être plus élevée : en effet, les villages distants de deux heures de marche pourraient, selon les calculs de l'annexe 2, dans les mêmes conditions de culture et avec le même nombre d'actifs, avec les rendements en vigueur à Senchompou, nourrir un maximum de 533 personnes. Cependant, une telle population ne laisserait pas de latitude aux paysans : les rendements devraient toujours être aussi élevés, le finage n'aurait aucune élasticité. Les densités pourraient pourtant atteindre 33 habitants au km². La configuration où la distance entre deux villages est de deux heures de marche permet donc une augmentation de la population. Mais de telles densités seraient plus difficiles à maîtriser, et les populations seraient plus vulnérables aux aléas agricoles. Avec des villages de taille moins importante, les agriculteurs peuvent choisir les meilleures terres sur le finage, mais aussi faire face à des années où les rendements seront moins bons, par exemple suite à des aléas climatiques. De plus, le temps de jachère peut être allongé si jamais les paysans constatent une dégradation de la ressource forestière.

Actuellement, pourtant, la croissance démographique est importante. En fait, malgré les nombreux changements de sites qui ont eu lieu entre 1983 et 2004, sur lesquels nous reviendrons, l'augmentation globale de la population de la zone, constatée dans le Tableau 15, est due à la croissance démographique. Cette croissance est visible lorsque l'on considère la pyramide des âges de Ban Nammat Mai (Figure 20). Elle reste caractéristique d'un pays en développement, avec une base large (ici, les classes d'âges inférieures à 15 ans ont été scindées en deux pour entrevoir la tendance récente à une baisse de la natalité), où les moins de 15 ans représentent 45% de la population. L'espérance de vie est faible, en particulier pour les femmes qui sont celles qui travaillent le plus longtemps. Les inactifs sont donc surtout représentés par les enfants. Une taille réduite des villages, combinée à ces caractéristiques démographiques permet donc, si le ratio consommateurs/actifs reste faible, de nourrir tout le monde avec les techniques traditionnelles, et de maintenir une configuration spatiale où les villages sont proches.

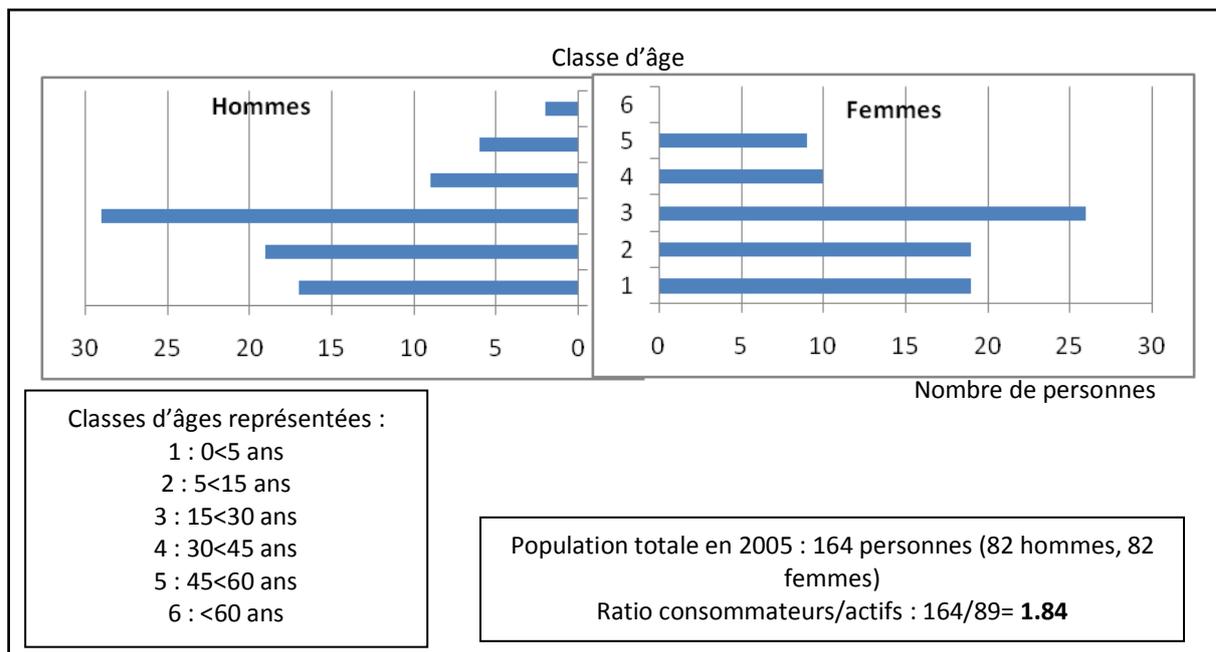


Figure 20 : Pyramide des âges à Ban Nammatt Mai en 2005. Source : enquête de terrain, mars 2005.

Ces densités de population, et la taille/distance des villages semblent donc être des éléments qui configurent plus qu'un espace praticable, mais un véritable territoire. Ce territoire devient identitaire car il correspond à des choix et pratiques culturelles propres aux Akha, mais aussi parce que sa configuration permet de maintenir ces liens identitaires.

Les relations qui font de l'espace vécu un territoire-milieu identitaire

À plus petite échelle, celle de la partie de la province de Louang Namtha (carte 4) peuplée par les Akha, les caractéristiques démographiques établies ci-dessus se confirment : l'espace est maillé de nombreux villages de faible taille, formant de petits groupements allant de 3 à une dizaine de villages, qui constituent autant d'éléments de ce qui pourrait être le territoire identitaire des Akha. Ces unités de relation supra-villageoises entretiennent surtout des liens culturels et identitaires. En effet, en analysant les caractéristiques culturelles des villages régulièrement fréquentés et les motifs qui guident les déplacements, la composante identitaire de l'espace pratiqué, fondée sur une appartenance ethnique, est évidente. Ces relations identitaires sont celles principalement celles de la parenté et des fêtes religieuses qui marquent le calendrier Akha.

En premier lieu, les enquêtes de déplacement ont clairement montré que, quelle que soit la situation géographique des villages, la quasi-majorité de leurs destinations restait des villages Akha. Les proportions sont les suivantes : 24/35 pour Senchompou, 6/13 pour les Akha de Pongsaimai ; 8/10 à Ban Nammatt Mai en 2005 et 10/19 en 2007. La situation en plaine, pour Ban Nammatt Mai en 2007 et Pongsaimai, fait baisser cette proportion, car il

existe moins de villages Akha dans leur entourage immédiat. Cependant, du fait de la proximité de plus grandes voies de communication, ils peuvent atteindre des villages akha plus éloignés que ceux de la première couronne. Ainsi, certains villageois de Ban Nammatt Maï rendent plus souvent visite aux membres de leur famille qui habitent le district de Muang Sing en 2007 que ce qu'il le faisait en 2005 (voir carte 28 et carte 29)¹⁴².

En deuxième lieu, les raisons invoquées des déplacements sont majoritairement celles qui permettent de maintenir le lien identitaire : les visites à la famille sont les motifs les plus fréquents, les fêtes du calendrier akha viennent en deuxième position et les visites amicales sont plus marginales. Le total des autres motifs : commerce, administration, santé est toujours bien moindre que celui des motifs identitaires. Les visites à la famille font partie du maintien de l'identité, en partie par leur codification dans la loi coutumière Akha. Par exemple, les fils doivent apporter les premiers fruits des récoltes à leurs parents. Aussi, les mariages sont l'occasion de se rendre dans le village d'origine pour les femmes, dans celui des frères ou sœurs qui se sont installés dans d'autres villages de la région.

| Village/raison du déplacement | Visite à la famille | Fêtes | Visite amicale | autres |
|-------------------------------|---------------------|-------|----------------|-------------------|
| Senchompou | 43 | 19 | 5 | 29 ¹⁴³ |
| Poungsaimai Akha | 7 | 3 | 3 | 1 |
| Ban Nammatt Maï 2005 | 22 | 17 | 6 | 3 |
| Ban Nammatt Maï 2007 | 16 | 13 | 6 | 4 |

Tableau 16 : motifs¹⁴⁴ des déplacements des villageois Akha vers d'autres villages Akha. Source : enquête de terrain, 2007.

La participation à des fêtes est moins liée aux liens de parenté, mais plus à la proximité géographique. La principale fête qui donne lieu à une mobilité est celle du nouvel an Akha. Sa date est liée à celle de la récolte, elle est donc différente d'un village à l'autre. De ce fait, des villageois alentour viennent toujours assister au nouvel an de leur village voisin.

¹⁴² Il y a quasi doublement de la fréquence annuelle cumulée pour certains villages, alors que d'autres sont moins fréquentés qu'auparavant. Cette différence peut s'expliquer par le caractère récent de l'installation en plaine, changement qui peut induire une mise en place de la vie quotidienne qui freine les déplacements les plus lointains, mais surtout par le niveau de vie de ceux qui se déplacent : en plaine, la différence entre ceux qui peuvent accéder aux transports en commun et ceux qui restent à pied est plus criante. Ce ne sont donc que les familles les plus aisées qui ont augmenté leurs déplacements vers certains villages.

¹⁴³ Ce total important est principalement dû à des achats de riz dans les villages akha alentour.

¹⁴⁴ Ces chiffres ont été calculés à partir du nombre de destinations dont le motif est connu. La fréquence ne rentre pas ici en compte. Pour information, le nombre de destinations dont le motif est connu est de 87 pour Ban Nammatt Maï en 2005, 156 en 2007 ;

À travers l'analyse détaillée des déplacements des villageois de Senchompou, deux caractéristiques du milieu humain, dans lequel le territoire identitaire peut s'inscrire, se remarquent. D'une part, ce milieu humain est largement composé d'autres villages akha montagnards, destinations qui rassemblent le plus de trajets cumulés. D'autre part, le milieu humain et naturel de montagne, qui peut définir une certaine identité, n'est pas un isolat : il entretient des liens avec la plaine.

3. La deuxième couronne de l'espace pratiqué : un espace de relations commerciales

Les villages de la « deuxième couronne » possèdent eux aussi, le plus souvent, leur propre « première couronne », soit des villages akha situés à moins de deux heures de marche. Cette configuration se reproduit donc dans l'espace, nous verrons plus tard par quels processus. Mais par rapport à Senchompou, les villages de la « deuxième couronne » sont simplement ceux qui se situent à plus de deux heures de marche. Parmi ces derniers, certains ne sont pratiquement jamais fréquentés. La « deuxième couronne » n'a donc pas une forme circulaire telle que peut avoir la première couronne : elle est en fait intimement liée à la hiérarchie des voies de communications (carte 18). En effet, les villages les plus fréquentés sont ceux qui se trouvent sur les routes carrossables (en saison sèche) : Passot et Pathé en premier sur deux routes secondaires, puis les deux villages où ces routes secondaires croisent la seule voie qui mène au nord du district : Chamai et Houeythou Kao. Même si les transports en commun officiels ne passent absolument pas sur ces routes, il est toujours possible de croiser un camion (en quatre heures de route, nous n'avons croisé qu'un camion qui descendait du bétail, sur une des routes secondaires) qui transportera les marcheurs vers ces destinations. La distance temps est alors considérablement réduite vers ces lieux, qui sont alors plus fréquentés que d'autres villages plus proches à vol d'oiseau, mais bien plus isolés de Senchompou.

La fréquentation de cette deuxième couronne est donc liée à celle des destinations de plaine, ou plutôt, ici, de la principale vallée quelque peu urbanisée du district. Ces destinations plus lointaines font partie de l'espace pratiqué, mais sont situées hors du milieu humain homogène décrit jusqu'à présent. La fréquentation de ces deux espaces a en particulier un motif commun : celui de l'échange économique. La vente ou l'échange de biens motive en effet un quart des trajets annuels cumulés du village de Senchompou (247 sur un total de

984 trajets¹⁴⁵). À Ban Nammat Mai en 2005, cette proportion atteint même 96% des raisons pour lesquelles les habitants quittent leur village. Mais dans ce dernier cas, la ville et son marché ne se situent qu'à 2h de marche, soit l'équivalent de la distance des villages de la première couronne de Senchompou.

Les villages de montagne, malgré un système de production assurant une quasi-autarcie, sont donc reliés au marché. D'ailleurs, la plaine n'est fréquentée pratiquement que pour ces motifs d'échanges commerciaux (Tableau 17) : très peu pour des raisons administratives, et un peu pour des raisons amicales ou familiales¹⁴⁶. Les biens échangés marquent cependant les pratiques spatiales : les destinations de la première couronne ne servent qu'à échanger du riz, des légumes et des produits de cueillette. En plaine, les villageois de Senchompou n'y vont que pour acheter les produits qu'ils ne fabriquent pas (où qu'ils fabriquent moins qu'avant) : la vaisselle, les vêtements, des cigarettes. Les villageois de Ban Nammat Mai font de même, mais vont aussi y vendre leur production de légumes et des produits forestiers. Cependant, pour ses derniers, les liens de dépendance économique envers la plaine ont largement augmenté après leur déplacement: ils vendent moins, et achètent plus, mais surtout, le travail salarié a fait son apparition. Nombreux sont les villageois qui deviennent ouvrier agricoles, en particulier lors de la récolte du riz inondé, dans les villages thaï alentour.

| Village/motif de déplacement | Vendre | Acheter | Administratif | Santé | Travail salarié | Autres |
|------------------------------|--------|---------|---------------|-------|-----------------|--------|
| Senchompou | 2 | 19 | 1 | 1 | 2 | 4 |
| Poungsaimai Akha | 3 | 7 | 3 | 0 | 3 | 0 |
| Ban Nammat Mai 2005 | 26 | 19 | 1 | 0 | 0 | 12 |
| Ban Nammat Mai 2007 | 20 | 20 | 2 | 1 | 41 | 10 |

Tableau 17 : motifs des déplacements des villageois Akha vers les villages thaï de plaine. Source : enquête de terrain, 2007.

La plaine et les villages Lao-thaï ne sont donc fréquentés quasiment que pour remplir une fonction économique. Ceci ne veut pas dire que cette relation économique n'existe pas

¹⁴⁵ Le nombre de trajets dont le motif est connu est de 984, ce qui est plus élevé que le nombre de trajets en fréquence cumulée, car certaines destinations comptent double. En effet, il est possible de se rendre dans le même lieu pour plusieurs raisons. À Senchompou, les trajets dont la motivation est double représentent des fréquences cumulées de 153 trajets par an. Les trajets dont la motivation n'est pas connue, soit 196 en fréquence cumulée annuelle, ne sont pas compris dans ce chiffre de 984.

¹⁴⁶ Cette donnée peut être interprétée de la façon suivante : les villageois de Ban Nammat Mai m'ont signifié qu'ils se rendaient à Muang Sing uniquement pour rendre visite à des amis et de la famille, pour se rendre à des fêtes, ce qui représente une fréquence cumulée de 17. Or, il est tout à fait possible que cette destination corresponde en fait uniquement à des villages Akha qui se trouvent dans le district, ou moins sûrement, dans la plaine de Muang Sing. Il est, dans ce cas, difficile de considérer cette réponse comme étant une destination de plaine thaï.

entre les villages Akha, ou n'existe pas dans la montagne. Malgré nombre de déplacements à visée commerciale vers la plaine, j'ai pu observer que la plupart des échanges de biens avec l'extérieur avaient en fait lieu dans le village. Par exemple, les Lao-thaï de la plaine se rendaient à Ban Nammat Maï pour acheter des animaux, où allaient, sur les sentiers de montagne, à la rencontre des femmes Akha qui descendaient au marché pour acheter leur cargaison de produits forestiers. À Senchompou, plusieurs personnes m'ont parlé d'intermédiaires chinois qui venaient acheter leur récolte de champignons ou de sous produits du bambou. Aussi, les villageois peuvent se fournir en biens divers auprès des colporteurs qui parcourent les villages de montagne. La plaine est donc un espace fréquenté le plus souvent par nécessité : c'est un lieu qui ne fait pas partie du territoire. En effet, dans les cartes mentales, malgré la présence de nombreux chemins (dont les directions étaient précisées à chaque fois), seule une route note nommément la direction de Muang Long sur les trois cartes collectives de Senchompou. Cette proportion augmente sur les cartes mentales des villages akha qui sont situés plus près, voire en plaine : une carte sur les deux dessinées à Langpamaï nomme le muang, comme à Somepankao. En revanche, les cartes dessinées par les villageois de Ban Nammat Maï, plus récemment déplacés, ne mentionnent absolument pas le village voisin de plaine, alors qu'ils détaillent largement l'espace situé en amont du village, sur la route qui mène à leur ancien emplacement, comme sur la carte 20.

Ces données obtenues à partir de l'espace vécu de Senchompou, de Ban Nammat Maï et de Pounsaimai peuvent donc nous indiquer que le système de production, fondé principalement sur la culture du riz sur brûlis et l'exploitation des produits forestiers, configure un territoire-milieu caractérisé par de faibles densités. La répartition spatiale des établissements humains permet non seulement la pérennité de ce système de production, mais aussi la perpétuation de liens sociaux qui entretiennent l'identité. C'est pour cela que l'espace ainsi transformé par les activités humaines, et pratiqué régulièrement, est un véritable territoire. Ce territoire est, au vu de ces caractéristiques, relié bien plus à un milieu spécifique qu'à un lieu. Il peut être reproduit partout où est possible le *hai*, dans un espace très faiblement peuplé voire vide de toute population, mais surtout, il reste un territoire s'il permet de maintenir les liens familiaux et religieux qui sont propres à la culture akha. **Le milieu humain, composé d'autres villages akha facilement joignables, est donc une composante essentielle de ce territoire-milieu identitaire, dont le support est un espace vécu et pratiqué.**

Ce territoire-milieu n'est pas un isolat : il est relié à la plaine, et les échanges font partie du système de production. Cependant, même si ces échanges apportent un bien-être supplémentaire non négligeable aux villageois, ils ne sont pas vitaux pour leur subsistance.

De plus, la plaine n'est pas une partie de l'espace vécu qui est territorialisée, du moins investie de valeurs identitaires. Elle semble être un lieu extérieur au territoire identitaire.

3. La plaine au cœur de l'espace vécu des Lao-thaï

Le terrain que j'ai parcouru, l'extrême nord-ouest du Laos, est un espace peuplé de plusieurs ethnies de la famille linguistique thaï, que j'ai rassemblés sous le nom de Lao-thaï. Ces ethnies, sont par ordre d'importance démographique, dans la province de Louang Namtha et plus particulièrement dans ma zone d'étude cartographique : les Lü, les ethnies Tai, et les Lao.

| District/Ethnie | Lü | Pouthaï | Autre Thaï | Total | % de Lao-Thaï sur la population du district |
|-----------------|------|---------|------------|-------|---|
| Louang Namtha | 4129 | 8646 | 1549 | 14324 | 47,1% |
| Muang Long | 2139 | 449 | 0 | 2588 | 23,6% |
| Muang Sing | 3191 | 1922 | 52 | 5165 | 29,1% |

Tableau 18 : population Lao-thaï dans les principaux districts de la zone d'étude. Source¹⁴⁷ : MRC 2000, sur chiffres du recensement de 1995, LAVIS 2000.

Les villages enquêtés par questionnaires comptent en majorité des Lü (Xienghoung et Pounsaimai), mais aussi un village Thaï Dam, Houakkoua 2, qui a été l'objet de cartes mentales collectives. Tous les villages du groupe Lao-thaï, dans la province, se situent dans une plaine ou dans les vallées où se trouve une route praticable. La situation de ce groupe, dans cette province montagneuse, n'est *apriori* pas celle d'une grande plaine telles qu'elles existent autour de Vientiane ou dans le sud du Laos, sur les rives du Mékong. Il faudra donc prendre les éléments de cette enquête dans ce contexte particulier de vallées et plaines intramontagnardes, qui n'est pas celui de la majorité Lao-thaï sur lequel de nombreux travaux ont été effectués, ceux de G. CONDOMINAS ou C. TAILLARD par exemple.

Les villageois lü de Xienghoung se trouvent dans une situation géographique assez isolée, par rapport aux autres villages lü du district de Muang Long (voir carte 4). En effet, sur

¹⁴⁷ La base de données est celle de la Mekong River Commission. Au sein de cette base qui se fonde sur le recensement de 1995, tous les villages n'ont pas pu voir leur ethnie identifiée, ces chiffres ne concernent donc que les villages dont on connaît l'ethnie. De plus, les catégorisations ethniques des données LAVIS ne correspondent pas aux catégories officielles. La dénomination Pouthaï regroupe par exemple les Tai Dam, Tai Deng, Tai Khao, et tous les sous-groupes dont la dénomination commence par Tai, comme la catégorie « Tai » officielle.

quatorze villages de cette ethnie, onze se trouvent le long de l'axe routier Muang Sing-Xiengkong, et trois, dont Xieng Houg, plus en retrait, sur des affluents importants du Mékong. Cependant, l'accès au plus proche village lü, Xiengkong, place de marché et surtout port fluvial tourné vers la Chine, est assez aisé à pied : le trajet n'est pas entrecoupé de relief majeur, et il ne faut qu'une trentaine de minutes pour rejoindre ce gros bourg. Ainsi, parmi les destinations des villageois (carte 22), Xiengkong arrive très largement en tête, avec plus de 1400 trajets par an, ce qui représente 81% des fréquences cumulées annuelles des déplacements villageois. Cette polarisation dans l'espace pratiqué est d'autant plus marquée que la deuxième destination ne compte qu'environ 70 trajets par an. Pour les habitants lü de Pounsaimai (carte 31), cette polarisation sur Xiengkong, qui est très proche, est du même ordre : plus de 89% de leurs déplacements concernent cette destination, avec 1202 trajets, alors que la deuxième destination la plus fréquentée ne rassemble que 85 déplacements annuels. Outre la fréquence cumulée des déplacements annuels qu'elle représente, cette destination est celle vers qui tous ceux qui sortent régulièrement du village se déplacent : tous les Lü qui ont l'habitude de se déplacer hors du territoire villageois, même s'ils ne pratiquent qu'une seule destination au cours de l'année, se rendent au *muang* - ville - le plus proche. Ainsi, Xiengkong est aussi la destination qui est fréquentée pour le plus grand nombre de raisons différentes. Comparativement, les membres akha du village de Pounsaimai ne voient leurs déplacements polarisés par Xiengkong qu'à hauteur de 63%.

La principale caractéristique de l'espace pratiqué par les Lü de l'étude est donc sa polarisation par un bourg proche, bourg qui est un *muang*. La deuxième caractéristique est l'importance du nombre de *muang* dans le nombre de destinations qui composent l'espace pratiqué, quelle que soit leur distance du village d'origine. Ainsi, les habitants de Xienghoung se rendent dans cinq villages qui, en les localisant, sont en fait accolées à des *muang*¹⁴⁸, et dans cinq *muang*, ce qui amène à un total de dix *muang* sur dix-neuf destinations. À ceci, il est possible de rajouter deux villages thaï de vallée. À Pounsaimai, les *muang* représentent six destinations sur treize, auxquels il faut rajouter un village de vallée. La majorité des destinations des Lü sont donc, comme pour les Akha, des villages de même ethnie.

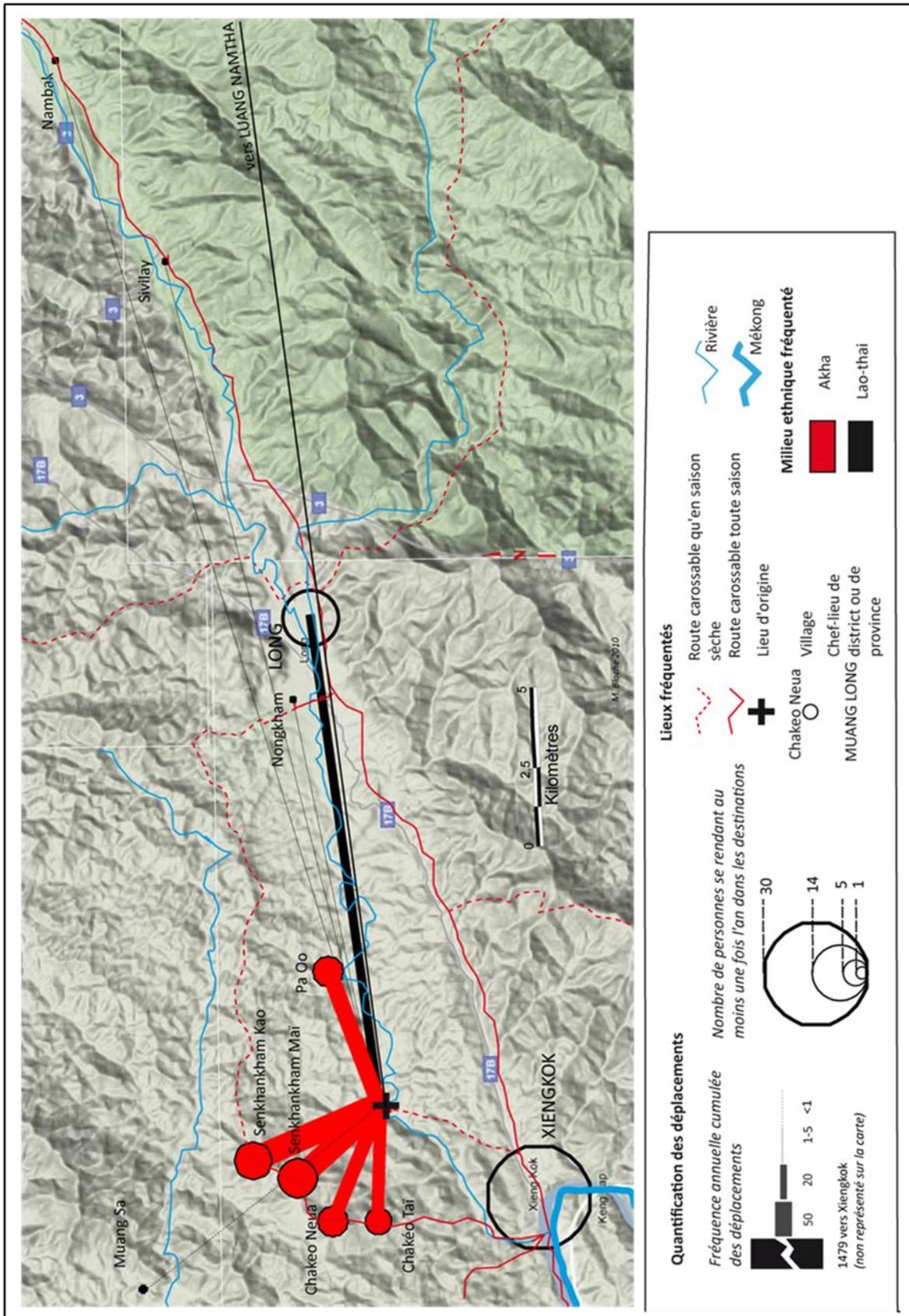
En analysant plus en détail les caractéristiques de l'espace pratiqué et représenté par les Lao-thaï à travers les questionnaires et les cartes mentales, il est possible de dégager trois grandes fonctions que prennent les éléments qui pourraient être ceux d'un territoire

¹⁴⁸ Les villes ou *muang* ne sont pas forcément reconnues comme telles dans l'administration territoriale du Laos. Ainsi, ce que les habitants du Laos considèrent comme *muang* sont un ensemble de villages, *ban*, accolés. De ce fait, pour désigner une destination qui est un *muang*, les villageois peuvent soit désigner le *muang* d'usage, ou un des villages qui le composent.

identitaire. La première est guidée par la position en plaine, fonction de lieu d'habitation et de production. La deuxième fonction est plus circulatoire : elle lie ces lieux de plaine entre eux, et parfois relie la plaine à la montagne, en assurant principalement un échange de marchandises. La troisième fonction est clairement culturelle, et se révèle à travers l'élément socio-spatial qu'est le *muang* : un centre religieux et politique.



photo 9 : la plaine de Muang Long : un contraste saisissant entre relief et plaine. M. Blache novembre 2007.



carte 22 : l'espace pratiqué par les villageois lü de Xienghoung : un village d'intermédiaires entre montagne et plaine. Source : enquête de terrain novembre 2007.

1. La plaine et la vallée en tant que lieux de production et d'habitation : les principaux lieux fréquentés par les Lü

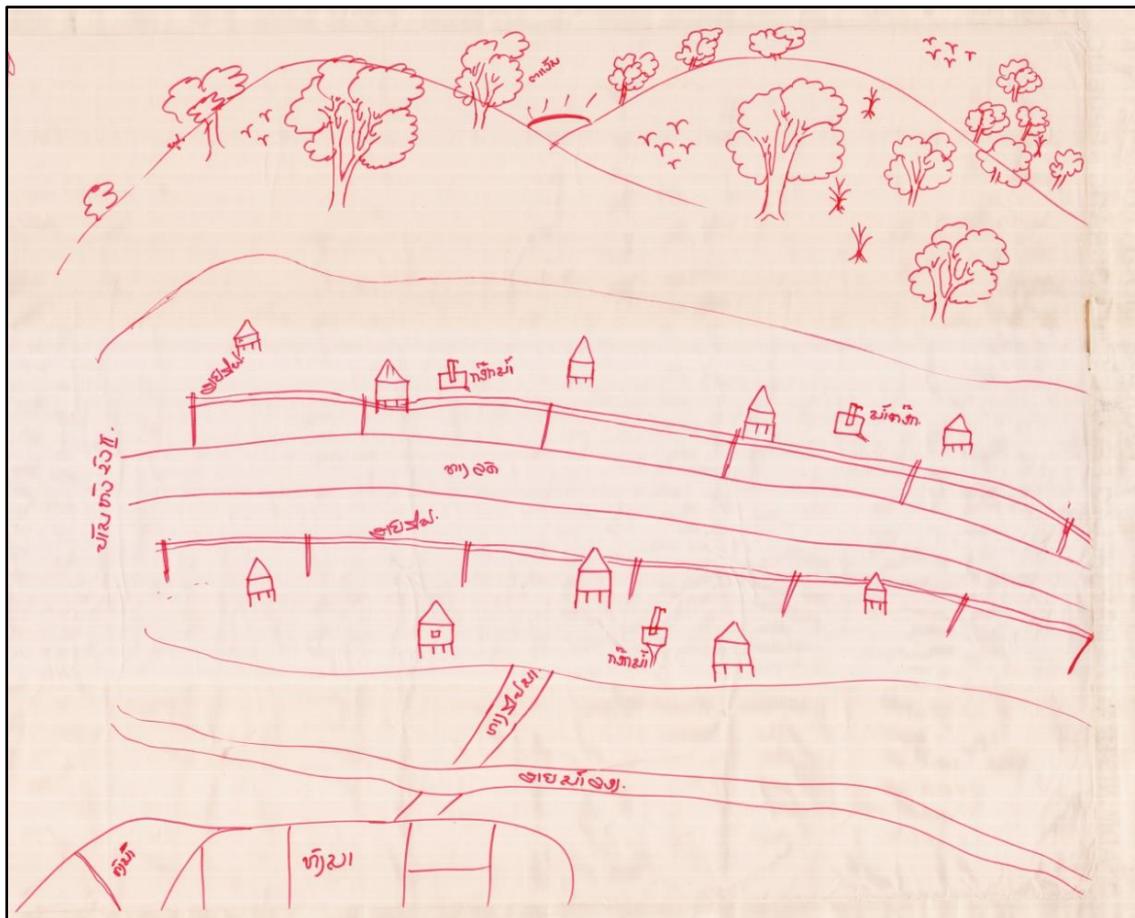
Quasiment tous les villages lao-thaï de la zone sont établis dans un milieu naturel favorable à l'élaboration de rizières en casiers, sur une surface plane ou qui peut être aplanie sans gros travaux, et proche d'une source d'eau permanente.

Deux grandes plaines, celle de Muang Sing et de Louang Namtha totalisent les plus grandes surfaces en riz inondé ou irrigué, et deux larges vallées, au nord de Muang Sing et le long de la route de Muang Sing à Xiengkok (carte 4), sont quasiment les seules zones où l'on trouve ce système d'agriculture. À Xienghoung, tous les ménages interrogés possédaient des parcelles de riz en casier, mais aussi des parcelles de *hai* (voir Tableau 6). Cependant, ce sont les parcelles de *na* qui procurent l'essentiel de la production en riz, les deux tiers (données de terrain 2007 réalisées sur dix ménages).

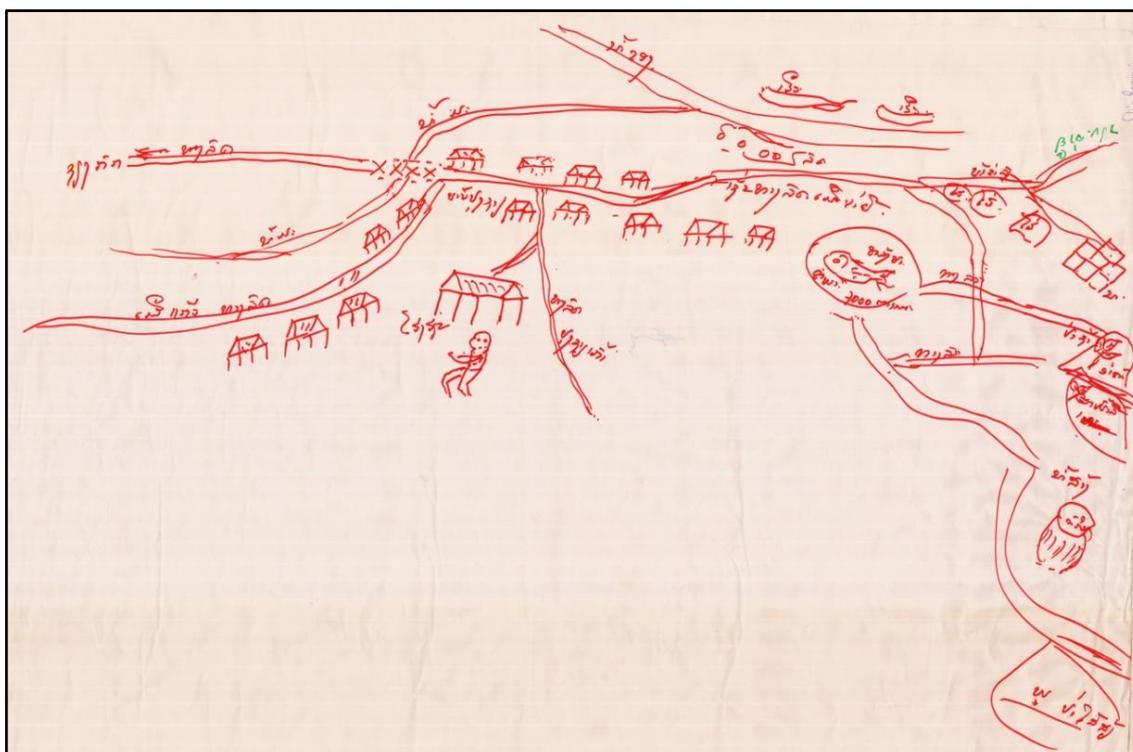
Ce sont donc les surfaces planes qui sont recherchées, pour établir les unités villageoises composées d'habitations et de rizières. Dans les cartes mentales recueillies, les parcelles de *na* sont toujours représentées dans les cartes collectives de Pounsaimai et Houakkoua 2 (Carte 24 et carte 23). Ce n'est pas le cas dans les cartes individuelles de Xienghoung, qui elles, ont en très grande majorité dessiné le seul espace habité (voir Carte 5). Cependant, dans ces dernières, 27 cartes sur 34 représentent au moins deux rivières, comme dans toutes les cartes collectives dessinées par les Lü. Ces rivières, éléments fondamentaux du repérage spatial et de l'architecture villageoise, peuvent être considérées comme les signes de la plaine et/ou de la vallée qui caractérisent la riziculture en casiers et par extension, les sites d'habitation des Lao-thaï.

Dans les cartes de Houakkoua 2, la vallée et la plaine de Muang Long sont plus clairement figurées, par opposition aux montagnes qui encadrent le village. Dans la vallée se concentrent les infrastructures humaines : routes, réseau électrique, réseau d'adduction d'eau, et surtout les habitations qui sont entourées. La montagne, qui barre l'horizon, est le domaine de la végétation et de la faune à dominante sauvage. Il est curieux de voir que les seules cartes mentales présentant un paysage en perspective, et non un simple plan avec en vue de dessus quasi azimutale, sont quatre cartes dessinées par les Lü. À Houakkoua, ce sont les montagnes qui forment l'horizon, et à Pounsaimai, c'est le Mékong. Ces cartes sont particulièrement détaillées du point de vue des formes linéaires : routes, rivières, sentiers, électricité, mais aussi des activités de production qui sont souvent figurées: les rizières *na*, mais aussi le *hai* à Pounsaimai, un étang d'élevage piscicole, deux pépinières d'hévéas. Ces indications correspondent à la réalité productive des plaines et vallées de la région, qui

concentrent les activités de transformation agro-alimentaires, les cultures commerciales et les activités productives non agricoles.



carte 23 : Une carte collective (femmes) du village lao-thaï de Houakkoua 2 : la vue en perspective de la plaine de Muang Long et de son horizon montagneux. Source : enquête de terrain, 2007.



Carte 24 : le village de Pongsaimai et ses activités vu par ses habitants Lü. Enquête de terrain 2007.

En effet, outre la production de riz, certaines autres activités industrielles et artisanales sont concentrées dans ces villages de plaine, à l'instar de Phonsavang étudié dans la première partie (carte 7), par opposition aux espaces montagneux presque uniquement agricoles. À l'image de Xienghoung et sa fabrique de nouilles, dans la plaine de Muang Sing, les villages Lü et Lao-thaï sont les seuls à disposer de structures de transformation : quatre ont une usine de transformation du riz, un autre concentre les activités de fabrication de nouilles, de meubles, de briques, de sauce soja et d'eau potable, deux autres sont spécialisés dans les meubles (GTZ 2006). Dans le reste de la province, j'ai constaté une certaine relation de complémentarité dans ces productions non agricoles : dans la plaine de Louang Namtha, certains villages sont spécialisés dans la production de sel, d'autres dans le tissage, d'autres dans l'élevage de vers à soie.... Les cultures commerciales sont également portées par ces villages lao-thaï : à Muang Sing, ce sont les cultures de fruits qui se concentrent en plaine, et le long de la route qui remonte dans le nord du district, la canne à sucre. Dans le cas de ces différentes productions, ce ne sont pas les caractéristiques agronomiques de la plaine qui comptent, mais sa situation de carrefour. Cependant, l'organisation de spécialisations productives et commerciales au sein d'un même espace démontre un fonctionnement qui dépasse l'échelle du simple village. Ce fonctionnement met en œuvre des relations de compétition et de coopération entre les villages, mais aussi une certaine unité face à des interlocuteurs extérieurs qui seront les acheteurs chinois, par exemple.

La plaine, et les villages lao-thaï qui s'y établissent, est donc le lieu principal de mise en place de certains systèmes de production, mais aussi un lieu d'habitation. Dans les réponses aux questions concernant les lieux d'habitation de leurs parents proches, les répondants des villages de Xienghoung et des Lü de Pounsaimai ne m'ont cité que des villes ou villages établis dans les basses terres, que ce soit dans la province de Louang Namtha ou non. Même si les habitants se sont déplacés au cours de leur vie (Encadré 9), c'est pour retrouver des conditions au moins identiques à celles qu'ils ont quittées. Dans l'espace pratiqué par les villageois lü, les déplacements pour motifs familiaux concernent toujours des villages thaï de plaine et/ou vallée. Certains ont des amis dans les villages akha alentour, mais s'y rendent plutôt pour des raisons commerciales, et en profitent à ce moment là pour voir ces amis. En fait, les deux villages qui ont été étudiés sont composés de personnes qui ont connu une grande mobilité¹⁴⁹ : de ce fait, leur famille se trouve dans d'autres lieux de la province, du pays ou en Birmanie. Ces villages et villes d'origine, du moins ceux du Laos, ou celles où se sont établis leurs frères et sœurs, sont ceux qui sont le plus régulièrement fréquentés (voir carte 32).

¹⁴⁹ Les familles Lü de Pounsaimai viennent presque toutes de la vallée de la Nam Beng, qui connaît un problème d'accès à la terre d'une part d'une relative concentration de population dans les basses terres.

| Destinations concernées/ motifs | famille | amis | commerce | autres |
|---------------------------------|---------|------|----------|--------|
| Muang Long | 4 | 1 | 5 | 6 |
| Xiengkok | 4 | 2 | 30 | 18 |
| Autres villes et village thaï | 17 | 2 | 0 | 0 |
| Villages Akha | 0 | 8 | 69 | 5 |
| Villages d'autres ethnies | 0 | 0 | 0 | 4 |

Tableau 19 : villageois lü : des motifs de déplacements familiaux vers les villes et villages lao-thaï. Source : enquête de terrain 2007.

Pour ces destinations, très peu de voyages se font à pied : c'est la camionnette de transport collectif public ou privé qui assure ces déplacements. Pour les motifs non familiaux, les moyens de déplacements varient en fonction de la situation de la destination. Pour aller dans les villages akha qui se trouvent autour de Xienghoung, et pour se rendre à Xiengkok, la ville la plus proche, les Lü se déplacent à pied, sur les sentiers. En revanche, pour toutes les autres destinations, ce sont des routes carrossables qui sont utilisées (même si parfois elles peuvent l'être à pied). L'espace pratiqué des Lü est donc étroitement corrélé à la présence de ces routes : ils ne semblent pas souvent « s'aventurer » sur les sentiers pédestres forestiers et montagnards, et préfèrent rester sur les routes principales des plaines et vallées.

2. La plaine comme carrefour d'échanges économiques, première couronne de l'espace pratiqué par les Lü

Le Tableau 19 montre l'importance du motif commercial comme moteur des déplacements des villageois Lü. La vente, l'achat et l'échange non monétarisé de produits sont les principaux motifs qui donnent la forme de la première couronne (carte 22 et carte 31) de l'espace pratiqué. En effet, les destinations les plus proches des villages de Pounsaimai et de Xienghoung sont celles qui permettent ces échanges, quelle que soit leur composition ethnique. Cependant, au sein de cette première couronne délimitée par des distances, la destination de plaine, Xiengkok, est de très loin la plus fréquentée. Cette ville fait en fait office de place de marché, à une échelle locale, car c'est la deuxième ville de la province en terme démographique, mais aussi permet une ouverture à l'international, par sa fonction de port sur le Mékong, fleuve frontière. Pourtant, cette fonction internationale n'est pas fondamentale, même si elle existe, pour expliquer l'espace pratiqué par les Lü. C'est la position de place de marché local, de bourg rural qui draine et redistribue les marchandises produites alentour qui est utilisée par les villageois de Pounsaimai et de Xienghoung.

| Village d'origine et destination/motif | | Acheter | Vendre | Troc | Travail |
|--|---------------------------|---------|--------|------|---------|
| Xienghoung (total de 141 destinations motivées) | Villages akha | 21 | 26 | 22 | 3 |
| | Xiengkrok | 7 | 15 | 0 | 6 |
| Poungsaimai (total de 29 destinations motivées) | Villages d'autres ethnies | 0 | 0 | 0 | 5 |
| | Xiengkrok | 3 | 5 | 0 | 1 |

Tableau 20 : les motifs économiques de déplacement des Lü vers Xiengkrok et les villages d'autres ethnies.

À Xiengkrok, Les Lü vendent leurs propres productions, en particulier les produits non transformés : produits agricoles comme les surplus de riz et de légumes, des productions commerciales comme les fruits, des volailles, des poissons ; des produits de cueillette et de pêche. Tous ces produits sont liés à la demande du marché urbain. Ils y achètent surtout les produits manufacturés qui sont importés ou produits nationalement : cigarettes, sel, vaisselle, vêtements. Il faut remarquer que l'activité de vente est plus importante que celle d'achat : ceci est lié à la fonction de production qui se trouve dans les villages lao-thaï, vue précédemment, mais aussi à la position d'intermédiaires que certains villageois peuvent prendre. C'est le cas à Xienghoung (carte 22), où les villageois achètent des produits agricoles ou de cueillette aux villages akha situés dans les montagnes alentour, pour les revendre ensuite au marché de Xiengkrok. Ils échangent aussi leur propre production : riz, et surtout nouilles contre les produits forestiers ou des piments par exemple. Sinon, ce sont surtout les animaux élevés par les Akha, les porcs en particulier, qui sont achetés par les habitants de Xienghoung, pour leur propre consommation ou la revente. Ce village, de part sa localisation en bordure de plaine, proche de la montagne, fait office de véritable lien économique entre les villages ethniques montagnards et le reste de la plaine de Xiengkrok. Pour les Lü de Poungsaimai, Xiengkrok représente un marché, un débouché qui stimule la production villageoise.

Ainsi, quelle que soit la position des villages qui s'y trouvent, près de son centre, sur sa bordure, ou le long des voies routières qui mènent à son centre urbain, la plaine draine et distribue les richesses et marchandises : elle donne ainsi une place à chacun de ces villages dans le système économique localisé qu'elle crée, et devient un espace de circulation de premier ordre. La plaine et son bourg, le *muang*, remplit donc une véritable fonction de carrefour économique, carrefour qui se traduit par une très forte polarisation de l'espace pratiqué des villages qui s'y trouvent. Elle est un carrefour à multiples échelles, soutenue par un réseau de voies fluviales et terrestres de qualité : entre l'échelon international et national,

en particulier pour les villes de la zone qui sont situées sur le Mékong, ou très bien reliées à la frontière chinoise ; entre l'international et le local par le biais des productions qui sont exportées ou les produits importés qui y sont vendus; entre le national et le local car la ville distribue les produits du pays (bière nationale et cigarettes en premier lieu); et entre le lieu qu'elle crée et son entourage montagnard.

3. Le *muang* comme centre culturel et politique

Le *muang*, cœur de l'espace pratiqué, est donc composé d'un milieu particulier, celui de la plaine ou de la vallée, et d'un lieu : une ville centrale. Il devient un véritable territoire, économique tout d'abord du fait des activités qu'il permet, et identitaire car il est un lieu où s'établit la résidence de sa famille restreinte et de toute sa parenté. Au-delà du simple espace pratiqué, il porte donc déjà une valeur identitaire. Cette valeur identitaire se retrouve aussi dans les fonctions administratives et culturelles qu'il symbolise.

En fait, l'espace de plaine, carrefour économique, devient un *muang* lorsqu'il est ou a été consacré administrativement comme tel. L'organisation en *muang* se retrouve à plus petite échelle que la simple plaine ou vallée. Mais l'échelle de la vallée est l'unité de base, tant dans la définition de l'espace pratiqué que dans ce qui peut devenir l'élément fondamental du territoire identitaire. Certains auteurs notent explicitement le lien entre cette organisation spatio-politique qu'est le *muang*, et le milieu naturel. Par exemple, A. WALKER (1992 : 32) dit que dans le nord de la Thaïlande, la région principalement habitée par le groupe Khon Müang (qui fait partie du groupe Lao-thaï que j'ai délimité), l'organisation hiérarchique se fait par vallée. Chacune compte un village dominant, souvent parce qu'il est plus important que les autres démographiquement, ou parce qu'il a une fonction administrative de chef lieu de district, ou encore parce qu'il remplit une fonction économique importante de place de marché. La taille et la sophistication de cet établissement prédominant dépend en fait, pour l'auteur, de la taille de la vallée. Ceci pourrait se vérifier dans la province de Louang Namtha, où l'histoire a vu s'établir un véritable royaume dans la plaine de Muang Sing, qui fait 60 km², alors que la plaine, plus petite, de Louang Namtha, a porté un *muang* complètement dépendant du royaume de Louang Prabang, tandis que Muang Long, à la tête d'une plus étroite vallée, n'avait pas de fonction politique au-delà de cet espace naturel. Aujourd'hui, la situation est inversée : c'est Louang Namtha qui est la plus puissante, car capitale provinciale, et Muang Sing n'est que chef lieu de district. Muang Long est également chef lieu de district, et Xiengkong n'est qu'à la tête d'une sous-division de district. **Ce sont donc plutôt, de nos jours, les fonctions données par le pouvoir central, et celles**

des marchés internationaux, qui font la puissance de ces anciens *muang*, et non pas la taille de la plaine ou vallée dans laquelle ils sont établis.

Ainsi, dans l'espace vécu et pratiqué par les populations de plaine, l'organisation administrative compte pour certains actes qui donnent lieu à des déplacements. Muang Long est donc régulièrement fréquenté, en tant que chef lieu de district, en particulier par les villageois qui ont des activités de fonctionnaires ou membre de l'organigramme politique : chefs de village, instituteurs, représentants de l'Union des Femmes, du Front d'édification nationale. Du fait de sa position dans la hiérarchie territoriale, Xiengkok bénéficie également de structures médicales et scolaires secondaires qui ne se trouvent pas dans les villages. Le bourg rural de plaine renforce donc sa centralité économique et la polarisation de l'espace alentour car il bénéficie d'une position administrative hiérarchiquement supérieure au village.

Le *muang* porte aussi de fortes valeurs culturelles, particulièrement d'un point de vue religieux. Dans la religion bouddhiste, les pagodes du *muang* peuvent rassembler les fidèles des villages alentour pour diverses raisons¹⁵⁰. Lors de fêtes par exemple : les événements du calendrier bouddhiste pourront être plus fastes dans la pagode du *muang* que dans celles des villages¹⁵¹. Ainsi, à Muang Long la fête de novembre, où les fidèles doivent tourner autour d'un *stupa* avec des bougies, était accompagnée de très nombreuses activités commerciales et ludiques qui drainaient une population bien plus importante que les seuls bouddhistes. Aussi, malgré la présence d'une pagode dans le village de Xienghoung, une famille a envoyé son fils dans la plus grande pagode de Xiengkok pour continuer sa formation de moine commencée à la pagode villageoise. Xiengkok est également fréquenté pour des raisons religieuses par les Lü de Pounsaimai, qui n'ont pas de pagode dans leur village : certains s'y rendent au moins une fois par mois pour ce motif. La fréquentation du bourg et des autres villages bouddhistes renforce donc le caractère identitaire que prend alors l'espace pratiqué. Xiengkok, Muang Long et Muang Sing ont, de plus, un caractère religieux particulier pour les Lü de toute la région, voire au-delà des frontières. Hébergeant des stupas, ces trois villes sont des étapes sur une route de pèlerinage qui mène en Chine, route

¹⁵⁰ En fait, chaque village qui dispose d'une pagode reçoit tour à tour les fidèles alentour, en particulier lors de la fête des fusées et celle du *Boun Pha Vét*. Celle(s) du *muang*, disposant d'une communauté de fidèle plus importante, peut donc rassembler une richesse, par dons, plus conséquente, qui donnera son faste à l'évènement. Cette remarque ne préjuge pas d'une hiérarchie dans les pagodes, mais de l'importance de la foule drainée lors des fêtes religieuses. Certaines pagodes qui appartiennent à des *muang* ne sont pas du tout réputées pour le faste de leurs fêtes, alors que certaines pagodes rurales le sont.

¹⁵¹ Aussi, les pagodes de village ne peuvent pas toujours célébrer l'ordination un moine : pour cette cérémonie, vingt moines sont nécessaires, ainsi que la présence d'un sanctuaire *sim*, bâtiment qui ne peut être simplement construit par les villageois, mais qui nécessite des spécialistes (G. CONDOMINAS 1968 : 90 et 104). La présence de ce sanctuaire est donc corrélée à la richesse du village qui le construit, et se trouve donc, a priori, plutôt dans les bourgs.

de plus en plus pratiquée depuis l'ouverture des frontières vers ce pays en 1992 (P. COHEN, H. RATTANAVONG et *al.*, 2004 : 17).

Outre ces fonctions religieuses bouddhistes, le *muang* représente un échelon supérieur au village dans la cosmologie tai animiste. Alors que le bouddhisme ne reconnaît pas de hiérarchisation d'ordre essentielle du *muang* par rapport au village, cette cosmologie ancienne hiérarchise clairement les deux entités sociopolitiques et religieuses que sont le village et le *muang*. Il a été vu dans la première partie que chaque village lao-thaï rend un culte au *phi ban*, l'esprit tutélaire du village. D'ailleurs, dans la majorité des cartes mentales de Xienghoung, des références à ce culte sont présentes (Carte 5). Dans la cosmologie, le *phi ban* est inféodé au *phi muang*, esprit tutélaire qui « chapeaute » tous les *phi ban* de l'espace qui sera considéré comme le territoire du *muang*. R. POTTIER dit à ce propos que :

« le culte des génies reproduit en fait fidèlement la structure sociale, chaque structure territoriale avec à sa tête un « noble » de rang plus ou moins élevé, étant placée sous la protection de génies particuliers, d'origine toujours céleste, auxquels un culte est rendu.(...)Au Laos, (...), un culte est encore rendu aux génies tutélaires des « seigneuries » (*phi muang*), ainsi qu'aux génies tutélaires des villages (*phi ban*). Toutefois, ce culte a subi certaines modifications. Les génies territoriaux ne sont plus uniquement des génies célestes, mais aussi bien les esprits d'anciens rois historiques ou même des génies ophidiens (*nâga*). » (1984 : 80)

Cette hiérarchisation fonctionne à différentes échelles : dans le village, le *phi ban* pourra correspondre à l'esprit de celui qui a fondé le village, dans le *muang* immédiatement supérieur le *phi muang* sera l'esprit du noble qui avait fondé la ville, et à l'échelon du royaume, le *phi muang*¹⁵² sera par exemple un personnage royal. Si dans la hiérarchie sociale, ces personnages étaient inféodés l'un à l'autre, leur *phi* correspondant le seront alors sûrement aussi dans la hiérarchie spirituelle. B. FORMOSO (1996 :68) le confirme en disant que « l'ensemble de ces esprits forme une hiérarchie qui reproduit sur le plan surnaturel la hiérarchie politique du pays ». Les différents centres religieux, villages, *muang*-district et *muang*-province sont donc subordonnés les uns aux autres par une relation hiérarchique, qui peut avoir une incidence sur l'espace pratiqué, par le biais de déplacements vers le centre supérieur, lors de l'hommage rendu au *phi* correspondant par exemple. **Mais surtout, cette hiérarchie peut marquer la représentation mentale de l'espace, et donc participe d'une territorialisation particulière de celui-ci, dans le cadre de cette structure socio-politico-religieuse qu'est le *muang*.** Les *phi ban*, *phi muang* sont donc liés à des lieux, lieux subordonnés les uns aux autres en fonction d'une échelle d'organisation politique et

¹⁵² B. FORMOSO (1996 : 61), note à propos du *phi muang* qu'avant le bouddhisme, deux entités, le *phi muang* et le *lak muang*, coexistaient pour la même entité territoriale. Le premier protège les lieux, la communauté, les récoltes, tandis que le deuxième représente la lignée aristocratique régnante, l'esprit tutélaire de la lignée du chef. Ces deux entités ont tendance à fusionner sous l'influence du bouddhisme, pour devenir indifféremment le *phi muang* ou le *lak muang*. Seul le nord du pays semble avoir le mieux conservé deux entités distinctes.

territoriale, organisation marqué par la centralité. Mais aussi, les frontières du *muang* sont marquées par cette géographie religieuse. En effet, à Muang Sing par exemple, il existe trente-deux esprits du lieu, chacun associés à un élément du paysage de la plaine, éléments qui marquent les limites du muang. Ces éléments ne marquent pas qu'une discontinuité géographique et politique du centre d'avec son environnement, mais aussi une discontinuité ethnique et culturelle : la séparation des Lü d'avec les minorités de montagne (P. COHEN et H. RATTANAVONG, 2004 : 14).

À travers l'espace pratiqué déterminé par les questionnaires et les cartes mentales produites par les Lao-thaï du district de Muang Long, il est donc possible de déterminer un espace qui pourrait correspondre à un élément de base du territoire identitaire lao-thaï. Cet élément de base est le *muang*, territoire formé par une ville et les villages qui en sont dépendants, établi dans une plaine ou une vallée. La ville polarise la plus grande majorité des déplacements, dans tous les domaines : économique, administratif et politique, familiaux, religieux. Mais tout l'espace qu'elle dirige, sa plaine ou sa vallée, correspond à un véritable territoire marqué par l'identité lao-thaï. Ce territoire est informé par un système de production basé sur la riziculture en casiers, mais également diversifié grâce à différentes activités productives donnant lieu à maints échanges. Cet espace productif est aussi marqué par une organisation religieuse propre aux Lao-thaï : un syncrétisme de bouddhisme et de croyances en des génies territoriaux qui indiquent une appropriation tant matérielle qu'idéelle de l'espace. **Ces *muang* sont de véritables lieux, ayant chacun une identité propre, mais des lieux qui sont tous formés sur un même modèle territorial, et des lieux qui sont reliés entre eux dans une organisation territoriale plus globale qui pourrait être le territoire identitaire que l'on cherche à définir.**

Cependant, le contexte dans lequel s'établit ce modèle territorial du *muang* polarisateur, une zone montagneuse dont les plaines et les vallées sont de taille restreinte, peut ne pas correspondre à l'ensemble de l'espace habité par les Lao-thaï au Laos. En effet, dans ses réflexions sur l'espace social des Lao, C. TAILLARD (1977) ne parle que très peu de l'influence du *muang* sur la société locale telle que j'ai pu la constater dans la province de Louang Namtha. Pour lui, cette société locale, composée de plusieurs villages, n'entretient pas de relations hiérarchiques. Il est difficile, dans la zone que j'ai étudié, de constater ce fait. En effet, les villages Lao-thaï sont peu nombreux, et assez éloignés les uns des autres, répartis le long d'une vallée ou concentrés dans une plaine. C'est alors le *muang*-ville qui reste l'élément spatial structurant dans ce cas. Ces caractéristiques liées à la situation

montagnarde expliquent peut-être le fait que je n'ai pas, dans mes enquêtes, retrouvé le fonctionnement égalitaire que C. TAILLARD décrit dans son concept de « société locale », dégagé à partir de la plaine de Vientiane¹⁵³. Cependant, il n'est pas dit que les grandes plaines du sud du pays, en particulier avec la croissance urbaine récente et la polarisation qui en résulte, ne soient pas une version à plus grande échelle du modèle du *muang* qui existe dans le nord montagnard. C. TAILLARD part du principe que c'est le village qui est à la base de la société locale, ce qui peut être vrai dans le cadre de la plaine de Vientiane. Mais à propos des anciens royaumes Lao-tai du nord, J. LEMOINE (1997 : 202) confirme que le *muang* est l'unité politique de base, avant le *ban*, dans l'organisation territoriale historique du nord. Pour lui, ce n'est pas à partir du *ban* que s'est construite la structure supérieure du *muang*, en confisquant petit à petit la propriété publique qui relevait des villages, mais c'est :

« l'établissement de ce pouvoir central sur les villages (...) fait par la conquête, [qui a confisqué] une fois pour toutes la propriété du territoire, et [qui a restitué] l'usage aux villageois sous forme d'usufruit, en échange de leur travail intégré à l'économie de cette structure politique nouvelle sous forme de taxes et de corvées. »

Ainsi, le *muang* a été, dans les structures sociales et politiques passées, l'organisation territoriale de base qui a donné ensuite un pouvoir politique aux villages. De ces deux réflexions, il est possible d'avancer que la territorialisation lao-thaï de l'espace diffère beaucoup, au Laos, du fait : d'une part, du trajet historique de l'organisation politique, mais aussi, d'autre part, des caractéristiques géographiques de la région prise en compte, montagneuse ou de vaste plaine.

À l'échelle de l'espace pratiqué, les deux groupes étudiés informent donc deux territoires dont le fonctionnement pourra être très différent.

¹⁵³ Ces relations qui sont concrètes, économiques, religieuses, se traduisent par des trajets d'un village à l'autre, du village au bourg, sur les modes de la compétition et de la coopération, et non pas de la subordination.

Chapitre 7 Les déplacements de population et leurs conséquences identitaires

Les caractéristiques de la territorialisation de l'espace par un groupe culturel, tout comme son identité, ne dépendent pas seulement des traits propres à ce groupe, tels que nous venons de les considérer. Les situations d'interaction entre populations sont alors particulièrement révélatrices, non seulement des problématiques qui concernent l'identité, selon les préceptes de F. BARTH (1969), mais aussi des problématiques territoriales. Les interactions entre deux territoires identitaires, limitées ici aux interactions horizontales¹⁵⁴, se traduisent surtout, en termes géographiques, par la mobilité.

En premier lieu, d'un point de vue spatial, le phénomène de mobilité des populations concourt à penser le territoire identitaire non pas comme un espace aréal et fixé dans des limites spatiales, mais un espace de fluidité qui peut prendre différentes formes. Les causes de cette fluidité territoriale sont de divers ordres : contrainte politique, économique, démographique. Cependant, même si ces causes permettent d'expliquer le fonctionnement actuel des territoires, elles n'expliquent pas le caractère identitaire de celui-ci. **Dans le but de savoir ce qui est identitaire ou non dans le fonctionnement territorial, il faut plutôt s'attacher à la nature de cette fluidité : est-elle conjoncturelle ou devenue, au fil du temps, structurelle de l'organisation spatiale des communautés ? De ce fait, si la mobilité est structurelle, et fait donc partie du fonctionnement identitaire, l'identité du groupe est-elle modifiée si s'arrête cette mobilité ?**

En deuxième lieu, il faut se demander comment les groupes interagissent spatialement entre eux, et si cette interaction maintient ou transforme l'identité culturelle des Akha et des Lao-thaï. Les situations d'interaction existent depuis longtemps dans cette région de mosaïque ethnique : les domaines qu'elles concernent seront donc détaillés. Les cultures se sont aussi, parfois, interpénétrées, sur certains points, qui touchent notamment à la territorialité de chacun. Cependant, **les situations d'interaction ont été modifiées récemment, en particulier depuis l'avènement de la République Démocratique Populaire. Le principal changement provient du déplacement des villages de montagne dans les plaines et les vallées.** Ainsi, ce phénomène exacerbe les situations d'interaction spatiale, par la création de villages ethniquement mixtes, et par la concentration de la population dans des espaces

¹⁵⁴ Les interactions verticales sont celles qui impliquent des territoires inégaux, par un jeu d'échelle emboîtées : interaction entre acteurs/processus qui jouent à l'échelle nationale ou internationale, avec des territoires locaux, par exemple. Ici, nous sommes dans le cas de deux territoires identitaires, égaux du fait d'une essence identique, même si dans les faits le territoire identitaire Lao-thaï semble plus « puissant », et donc sujet à créer une interaction de type vertical avec sont homologue akha, moins vaste et moins structuré.

restreints. **Comment fonctionnent les territoires dans ces nouvelles situations ? L'identité territoriale, et plus globalement l'identité peut-elle être maintenue dans ces nouveaux sites ? Les territoires sont-ils alors toujours des territoires identitaires ?** Aussi, il faudra voir, tout au long de ces analyses, si les deux hypothèses avancées pour définir les territoires identitaires akha et lao-thaï, c'est-à-dire un *territoire-milieu* pour les Akha, et un *territoire-lieu* pour les Lao-thaï, se confirment lorsqu'on considère les différentes situations d'interactions territoriales et culturelles.

Pour répondre à ces questions, les exemples de villages qui sont dans différentes situations d'interaction, spatiale et/ou culturelle, peuvent nous aider à détailler et à nuancer la définition du territoire identitaire à laquelle nous sommes parvenus en traitant de l'espace vécu. En effet, l'échantillon enquêté comporte un village mixte Lü/Akha récemment créé en plaine, Pounsaimai près de Xiengkok, un village Akha déplacé près de Muang Long, Langpamaï, et un village qui a été étudié pendant son déplacement, Ban Nammat Maï. Ce dernier village est doublement significatif car dès 2005, il se trouve dans une situation d'interaction particulière. En effet, il est établi en montagne, dans un environnement naturel identique à Senchompou, mais contrairement à ce dernier qui nous a présenté le visage d'un territoire identitaire sous la forme d'un *territoire-milieu*¹⁵⁵, Ban Nammat Maï se situe dans une sorte d'isolat ethnique, une sorte de poste avancé de l'aire d'extension de l'ethnie akha.

1. Des déplacements « traditionnels » bien particuliers chez les Akha comme chez les Lao-thaï...

Dans un rapport de 1997 sur les déplacements de villages, Y. GOUDINEAU confirme les caractéristiques de la mobilité villageoise au Laos :

« Depuis aussi longtemps que l'histoire est connue, le problème des déplacements de villages apparaît comme une part constitutive et continue de l'histoire du Laos. Une distinction doit cependant être faite entre les déplacements associés aux dynamiques internes des populations, ancrées dans leurs habitudes culturelles – qui se manifestent par un mouvement continu – et les phénomènes plus exceptionnels qui, en réponse à des circonstances historiques, ont engendré des déplacements massifs de population. » (1997 : 9)

Dans cette introduction, des différences ethniques sont constatées : les Lao-thaï sont ceux qui présentent le plus de stabilité par rapport aux autres groupes, mais leurs villages peuvent aussi se déplacer et montrent une grande « flexibilité » au cours de l'histoire. Cette mobilité généralisée peut avoir une origine démographique : en effet, dans un pays agricole où la

¹⁵⁵ Composé d'un milieu humain ethniquement homogène.

densité de population est de moins de 25 habitants par km² en moyenne, ce n'est pas le manque de terres disponible qui semble être, *a priori*, le moteur de ces déplacements. Cependant, ce contexte de grandes surfaces potentiellement cultivables a, en fait, pu favoriser le peuplement de nouveaux espaces plutôt que des innovations agricoles permettant des rendements suffisants pour nourrir des populations croissantes. Ainsi, que ce soit en montagne ou en plaine, l'augmentation de la population donne lieu à une mobilité plutôt qu'à une augmentation de la productivité. Ainsi, les villages peuvent se dédoubler et coloniser l'espace par essaimage. Ce peuplement par essaimage se caractérise par le dédoublement d'une communauté villageoise en deux lieux différents. Le lieu d'origine conserve une partie de sa population, tandis qu'une autre partie va s'installer plus loin, créant ainsi une nouvelle entité qui aura son propre finage, ses propres institutions, voire une véritable existence administrative (nous reviendrons sur ce point dans la dernière partie). Au Laos, il est courant de retrouver les traces d'un essaimage lors de l'analyse des noms de village¹⁵⁶. En effet, les suffixes suivants, accolés au même nom : *kao*, ancien, vieux, et *mai*, nouveau ; ou *tai*, nord, et *neua*, sud ; et *gnai* (ou *yai*), grand, et *noy*, petit, sont courants dans une grande partie du pays, et correspondent souvent à des localités très proches. Les caractéristiques de cet essaimage présentent cependant une forte différenciation ethnique, qui donne lieu à des formes spatiales et territoriales variées.

Ces déplacements, qui tiennent à des caractères structurels de la population et de son système de production, importent du point de vue des surfaces qu'ils concernent, mais ce sont les déplacements conjoncturels, en particulier lors des épisodes politiques des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, qui comptent le plus d'un point de vue numérique. Des milliers de familles ont quitté le sud et le centre du pays au XIX^{ème}, tandis que d'autres arrivaient de Chine dans le nord. Pendant la guerre de libération entre la deuxième guerre mondiale et 1975, Y. GOUDINEAU (1997 :11) considère que plus de la moitié des villages du pays ont été déplacés. Mais là encore, il faut constater des différences ethniques au sein de cette forte mobilité : tous les groupes culturels n'ont pas été touchés de la même manière par ces déplacements. Ceci est dû en particulier à l'exposition des sites traditionnellement habités par les groupes : en fonction de leur accessibilité, de leur position stratégique aux échelles locales et internationales, et de leur position par rapport aux zones de combat. Après la période de guerre, un vaste mouvement de retour des réfugiés a eu lieu, entraînant une redistribution de la population qui n'a pas été forcément conforme aux occupations précédentes des espaces. Cependant, malgré ces nombreux changements, il est possible de faire émerger certaines caractéristiques de la mobilité, propres à chaque groupe.

¹⁵⁶ Le mot toponyme ne convient pas ici, nous verrons pourquoi.

1. Des déplacements liés à la pratique du *hai*, et un essaimage constitutif du territoire identitaire pour les Akha

La mobilité peut être constitutive de l'organisation spatiale d'une communauté, mais donne lieu à différentes formes de territoires. Certains sont mobiles, ont une territorialité (une identité spatiale particulière qui ne s'exprime pas dans un espace déterminé mais qui correspond à une vision du monde spécifique transportable en tous lieux et/ou milieux) mais pas de lieu de référence symbolique comme les Roms d'Europe ou certains nomades¹⁵⁷ par exemple (BERNUS, 1995). Au Laos, il existe différentes formes de territoires marqués par la mobilité. Ceci est dû à l'histoire du peuplement du pays, avec des types de mobilités qui ont pu se perpétuer. Par exemple, l'essaimage est une modalité de peuplement qui existe, ou plutôt a existé pour les Lao-thaï, en particulier en période de conquête de la plaine (G. CONDOMINAS, 1968 : 91). En revanche, aujourd'hui, il se retrouve particulièrement dans les espaces où prédomine le système agricole du *hai*.

Ce système de production agricole peut en effet engendrer une grande mobilité des personnes qui la pratiquent. Différents types de *hai* existent, avec itinérance des villages ou non. Au Laos, les techniques sont variées, et peuvent avoir des corollaires territoriaux importants. Sans établir une typologie exhaustive des pratiques d'agriculture sur brûlis, il est possible de donner des exemples de pratiques très différentes, marquées par un critère ethnique. Ainsi, le système pratiqué par les Hmong (T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE, 1997 : annexe D2) peut entraîner un déplacement régulier de leur village. Comme dans le modèle le plus répandu¹⁵⁸, les arbres de la parcelle à défricher sont coupés, puis séchés pendant la saison sèche, avant d'être brûlés juste avant la saison des pluies¹⁵⁹. On assiste cependant ici à une agriculture sur brûlis à l'origine forestière, qui se transforme en agriculture sur brûlis de savane. Ce modèle n'est pourtant pas pérenne : les sols d'une parcelle à *Imperata* seront beaucoup moins riches que ceux issus d'une friche forestière. Ainsi, pour pouvoir continuer à assurer leur alimentation, voire la culture de l'opium, certains villages se déplaceront pour cultiver de nouvelles parcelles forestières : l'espace de production est dans ce cas déplacé, et une autre zone est territorialisée. Ici, l'habitat, et non

¹⁵⁷ Le lieu de référence est mobile pour les Touaregs, c'est la tente et le campement.

¹⁵⁸ Voir note 67.

¹⁵⁹ Cependant, dans le cas hmong, ces arbres sont abattus au pied voire dessouchés : ceci permet de limiter l'ombrage des cultures, mais favorise l'érosion et limite la vitesse de recru pendant la jachère. Les techniques de désherbage de la parcelle, pendant les cultures, sont également caractéristiques : les paysans déracinent, au lieu de simplement couper, l'herbe *Chromolaena odorata*, ce qui permet un renouvellement des cultures sur plusieurs années (jusqu'à quatre ans). Aussi, la présence de cette herbe limite la croissance des autres adventices et permet de reconstituer rapidement une importante quantité de biomasse. Son arrachage autorise donc une multiplication des cycles de cultures, mais d'un autre côté favorise la formation et la pérennisation de savanes herbeuses à *Imperata cylindrica*, formations végétales qui seront ensuite utilisées pour le pâturage des gros ruminants. Parfois, le recru des arbres est empêché par un brûlis annuel, sur plusieurs années.

pas les seules parcelles cultivées, sont itinérantes. Ce contre-exemple, qui s'éloigne de l'archétype de l'agriculture sur brûlis de par la qualité de la friche obtenue, peut nous indiquer que les différentes modalités de cette pratique peuvent être d'origine ethnique. Ici, ce sont les techniques de désherbage, mais aussi l'utilisation de la friche dans un système de production agricole qui donne une large place à l'élevage de gros ruminants et à la culture de l'opium, qui se démarquent d'un modèle plus global. Les Hmong sont donc connus pour déplacer définitivement leur village, une fois que le terroir qu'ils ont utilisé un certain nombre d'années présente des potentialités pédologiques réduites. Dans ce dernier cas, il est difficile de définir l'existence d'un territoire identitaire, l'identité étant plus définie par l'appartenance à un lignage qu'à une communauté localisée (I. OVENSEN, 1995 : 24 ; Y. GOUDINEAU, 1997 : 9), qu'à un mode de territorialisation et à un territoire idéal défini¹⁶⁰.

Aussi, les populations austro-asiatiques du sud du pays déplacent régulièrement leur village, pour suivre les essarts, mais au sein d'un territoire circulaire délimité, parcouru en une vingtaine d'années. La durée de la friche permet donc d'effectuer une rotation longue et durable, avec un déplacement régulier des villages, mais sur un territoire fixe (G. CONDOMINAS, 1977 : 37). Les Austro-asiatiques du nord déplacent aussi leur habitat, mais au cours d'une même année : ils habitent dans un village fixe une partie du cycle cultural, et établissent des huttes d'essart pendant la croissance du riz (Y. GOUDINEAU 1997 : 9). Cependant, avec l'exemple des Austro-asiatiques, il est possible de voir que le déplacement n'induit pas forcément une absence de territoire, et de territoire identitaire. Les villages akha se déplacent, mais avec des buts et d'une manière particulière, qui informent un territoire identitaire plus vaste. Pendant l'année, comme chez les Austro-asiatiques du nord, certains Akha habitent dans des huttes proches des champs : cependant, le site principal du village reste habité. Ce ne sont que les personnes en âge de travailler qui vont dormir au *hai*, et souvent un seul membre de la famille, pour quelques jours. Cette mobilité est donc ponctuelle. Sinon, une partie du village peut se déplacer définitivement, et créer un nouveau village par le biais de l'essaimage.

Par exemple, la première couronne qui a été remarquée dans l'espace pratiqué de Senchompou s'est formée en réponse à l'augmentation démographique de ce site originel. Senchompou est un des plus anciens villages akha installés dans le district de Muang Long, et il a gardé la même localisation. Les villageois estiment cette installation a plus d'une centaine d'années, peut être en exagérant, mais il est sûr qu'un des plus anciens habitant du village, qui a plus de soixante ans, est né dans ce lieu. Cette donnée a été confirmée par la

¹⁶⁰ Cependant, il a été noté que pendant l'insurrection Hmong de 1918, la référence à un territoire mythique a pris la forme de la revendication d'un royaume Hmong dont la ville de Muon Heup ou Dien Bien Phu serait la capitale. Il pourrait donc exister un territoire idéal, de référence, dans les représentations Hmong de l'espace.

consultation de la campagne de photographies aériennes de 1953 à l'IGN. Lors de ma première soirée dans ce village de montagne, situé à plus de 1000m d'altitude, les anciens réunis chez le chef m'ont raconté la manière dont se forment les villages akha. En fait, Senchompou est un « village- mère », fondé par la migration de plusieurs familles de Birmanie, après avoir traversé le Mékong. Senchompou est un « village-mère », car il a donné naissance à plusieurs « villages-filles » au cours du temps : Thongmotan, Chapee, Paphotai, qui se sont formés lors du départ de plusieurs familles sur des sites proches, souvent des anciens lieux de *hai* (carte 18 et carte 19). Cet essaimage a lieu lorsque les villages atteignent une population, en général par croissance naturelle, trop importante pour que le système de production puisse commodément nourrir tout le monde.

Les caractéristiques de cette mobilité ont également été constatées en Thaïlande (R. HANKS et HANKS, 2001). En effet, souvent, les villages akha ne se déplacent pas loin. Parfois une seule partie du village quitte le site, s'il n'y a plus de place par exemple. Il est de bonne augure de s'installer là où un ancien village a été abandonné, car ceci veut dire que les terres alentour ont permis à un village précédent de bien vivre, et qu'elle ont eu le temps de se régénérer.

En comparant la répartition des sites villageois en 1982 et 2000 sur la zone restreinte déjà étudiée dans la carte 19, ces constatations se confirment. Entre ces deux dates, c'est surtout la mobilité dite « traditionnelle » qui prime. Ceci peut se constater dans la carte 26, qui représente les sites présents en 1982 et les nouveaux sites créés dans les districts de Muang Long et Muang Sing, entre 1982 et 1995. En effet, elle ne montre que la fin d'une période de grande mobilité due à des facteurs externes : dans le district de Muang Long, les installations et réinstallations de village dues à la précédente guerre et aux migrations foncières ont eu lieu avant, soit, pour 90% d'entre elles, entre 1975 et 1985 (O. EVRARD 1997 : 21). Deux types de mobilité sont présentes sur cette carte : la mobilité qui est en fait un essaimage à courte distance, et une mobilité à plus longue distance, en l'occurrence la venue de villages akha en provenance de Birmanie.

Dans la zone des alentours de Senchompou (carte 19 et Tableau 15), la population totale a pourtant baissé entre 1982 et 2000. Ceci est sûrement dû au fait que de nombreux villages akha se sont installés avant 1982, en provenance de Birmanie, à cause de l'instabilité politique de leur région d'origine, de ce côté de la frontière, puis sont repartis entre 1982 et 1995, plus loin vers le sud du district, dans le reste de la province ou de nouveau en Birmanie. O. EVRARD estime à plus de 38 villages, la plupart akha, qui sont venus ainsi de Birmanie entre 1975 et 1985, et qui se sont installés dans le nord-ouest de Muang Long. Entre 1982 et 1995, il est visible sur la carte que c'est cette zone frontalière, autour de Senchompou, qui compte aussi le plus de sites abandonnés, ce qui confirme

l'hypothèse selon laquelle certains des villages akha birmans n'étaient installés que temporairement, avant de partir trouver un nouvel emplacement plus au sud. Dans le traitement cartographique du district, qui ne comporte que les villages sur lesquels il existe des données¹⁶¹, le nombre de villages akha créés entre 1982 et 1995 est de 41. Ce chiffre rend donc bien compte de ces migrations internationales qui ont donné lieu à la création de villages, mais ces seules migrations n'expliquent pas la multiplication des sites habités. Du fait de la faible fiabilité des cartes concernant les toponymes, il est difficile de quantifier une cause par rapport à l'autre. Il est probable que bien plus de trois villages ont été créés par essaimage, car en ne considérant que les noms de villages, on compte dix-huit couples de villages akha sur le mode *mai/kao* (nouveau/ancien) ou *tai/neua* (nord/sud) dans la base de données de 1995, et seulement sept en 1982. C'est par exemple le cas du village de Somepan Kao, que j'ai visité, et qui se trouve au sud de la route principale du district : les plus anciens du village sont nés en Birmanie, se sont installés dans un premier temps tout au nord du district, près de la frontière. On trouve d'ailleurs dans ce sous-district un village du nom de Somepan, le lieu d'installation d'origine d'une communauté akha au Laos. Ensuite, dans les années 75-77, une partie du village s'est déplacée dans le site de ce qui est Somepan Kao aujourd'hui, a été une destination pour les habitants de villages trop peuplés, puis a essaimé autour de lui : Somepan Mai en est la preuve. Au-delà des migrations, la croissance démographique naturelle a donc aussi été la cause de cette multiplication des villages, par l'essaimage. **Ce mode de déplacement des villages prend un caractère identitaire notable chez les akha, et permet en fait une véritable territorialisation de l'espace**¹⁶². J'ai pu remarquer, dans la zone étudiée au Laos, mais partiellement, une liaison toponymique entre les villages akha. Par exemple, Senchompou, dont le nom akha est A'lang, a pour village-fille le village de Langpha. Cependant, ces liaisons ne sont que très partiellement vérifiables, car les noms de village présents sur les cartes disponibles sont en général ceux qui sont donnés par les populations Lao-thaï, et non pas les toponymes vernaculaires. Cependant, la fréquence des couples de toponymes *mai/kao* et *tai/neua* peut être un dérivé de cette tradition rencontrée chez les Hani, transposée dans le langage lao.

¹⁶¹ Dans la base MRC de 1995, sur 135 villages recensés dans le district de Muang Long, 26 ne sont pas localisés. Ils n'ont donc pas pu être inclus dans la comparaison entre les localisations de 1982 et 1995. Parmi ces 26 villages, 9 sont Akha. Dans la base de 1982, le district de Muang Long compte 98 villages.

¹⁶² Dans les Ailao au sud du Yunnan, les Hani présentent une forme d'essaimage villageois qui se calque sur les structures de la parenté en vigueur au sein de l'ethnie (P. BOUCHERY 1995). En effet, dans la généalogie et la filiation Hani, comme chez les Akha, il est traditionnel que les fils soient appelés d'un nom qui reprenne la dernière, ou du moins une syllabe du nom du père. Cette caractéristique permet à ce groupe de réciter toute la généalogie de sa lignée à partir de l'ancêtre mythique commun à tous les membres de l'ethnie. Ces liaisons patronymiques se retrouvent en fait dans les toponymes d'un ensemble de village-mère et de villages-filles. Les villages-fille prendront comme toponyme un nom dérivé du toponyme du village-mère, en reprenant une des syllabes de ce village souche. Ainsi, dans la région de Yuanyang, P. BOUCHERY a pu reconstituer l'histoire du peuplement Hani de la zone.

Preuve du lien entre ces traditions toujours en vigueur chez les Hani de Chine et celles des Akha du Laos, la généalogie mythique a été récitée par tous les Akha que j'ai rencontrés, ce qui peut laisser penser que les liaisons toponymiques peuvent également exister dans cette zone, malgré une instabilité géographique plus grande que dans les monts Ailao.

Cette modalité de création de village a une forte incidence sur la création d'un territoire identitaire : elle crée un territoire-milieu, fondé sur la pratique du *hai* dans les montagnes lao et thaïlandaises, et surtout sur le maintien d'une zone ethniquement homogène qui est à la base, et qui reproduit, des rapports identitaires et sociaux akha. Parfois même, tout un groupe de village se déplace ensemble, et recrée le territoire-milieu identitaire dans un autre site : en choisissant un milieu naturel forestier et montagnard permettant le *hai*, mais aussi en déplaçant le milieu ethnique qui permet de maintenir l'identité. C'est par exemple le cas des villages akha installés au nord du district de Viengpoukha entre 1982 et 2000 (carte 26) : en comparant les noms de village, il est possible d'avancer que ce groupement villageois provient d'une zone au nord de la province de Bokéo. Aussi, sur la même carte, dans le district de Muang Long, il faut constater que tous les nouveaux sites sont en montagne, et que les installations se font par groupement de villages proches. Ainsi, le fait d'organiser l'espace sous la forme d'un *territoire-milieu* permet de maintenir une certaine identité, quel que soit le site où ce milieu est reproductible. Le déplacement d'un site à l'autre, s'ils se trouvent tous les deux au sein d'un même milieu, n'entraîne alors pas de déterritorialisation. Le territoire identitaire akha semble donc bien prendre la forme du *territoire-milieu* dont il a été question dans le chapitre 2. En fait, dans cette configuration territoriale spécifique, l'identité est reproductible malgré de nombreux déplacements : il est donc nécessaire de s'attacher à un milieu plus qu'à un lieu unique pour la maintenir.

2. Migration à longue distance pour les Lü et les Lao-thaï, dans un contexte d'instabilité politique

Le peuplement d'un site par intermittence : le village lü de Xieng Houng, district de Muang Long

D'après mes observations et les entretiens menés en novembre 2007 dans le village.

Le site du village se trouve à la confluence de la principale rivière du district, la Nam Ma, et de la Nam Houng. Les sites de confluence, souvent indiqués par le toponyme *sop*, sont très souvent choisis comme emplacement de village. Le chef nous dit d'ailleurs que « ce village est bien pour vivre, car il y a deux rivières ».

En 1962, il y avait huit familles qui étaient des Lü venus de Chine, de la région de Xieng Houng, l'ancienne capitale des Sip Song Panna, ce qui a donné le nom au site du village, mais elles sont retournées en Chine cette année là, à cause de la guerre (*la province de Louang Namtha est prise à cette date par le Lao Issara*).

En 1964, vingt familles sont revenues, puis reparties, en particulier pendant la guerre, certaines à Muang Long, d'autres à Muang Sing et d'autres en Birmanie.

Le temple a été bombardé en 1975 par les américains.

Sur les cartes de 1982, le site est inhabité.

Il fut repeuplé en 1987, par seize familles venues de Muang Long, de Muang Sing et de Birmanie. Il n'est pas précisé si ce sont celles qui étaient parties pendant la guerre précédant 1975, mais c'est tout à fait probable, car le chef me signale par ailleurs que c'est la quatrième génération qui vit dans ce village.

En fait, la majeure partie des familles sont originaires de Birmanie (8 sur 10 familles enquêtées), en particulier des alentours de Xieng Toung. Trois ethnies sont revendiquées par les habitants :

- Lü, groupe lao-thaï dominant dans toute la région des anciens Sip Song Panna,
- Doï, groupe apparentés aux Lao Theung, tant par eux même que dans les descriptions faite par F. Garnier en 1866 (ed white lotus p. 63) sur les habitants d'un plateau à l'est de Xieng Toung en Birmanie, les Doe.
- Tefan.

Une famille doï vient de Donchai, un village du district de Muang Long, situé sur les rives du Mékong en face de la Birmanie, une famille lü est passée habiter à Muang Sa dans les années 1977 avant de revenir s'installer à Xieng Houng, une autre lü à Nong kham (Muang Sing, dans les années 64) puis en Birmanie pendant la guerre, avant de venir en 1992.

La famille du chef est la dernière arrivée, de Louang Prabang, en 1994. Ils sont Taï Deng.

Toutes les familles sont bouddhistes.

Encadré 9 : histoire du peuplement du site de Xienghoung

L'histoire du peuplement de l'éventail nord-indochinois par les populations Lao-thaï semble être une longue migration du nord vers le sud, ceci en établissant des structures politico-territoriales originales, les *muang*, dès le XII^{ème} siècle (P-B. LAFONT 1959 : 23). Les Sip Song Panna par exemple, qui ont été en place jusqu'en 1953 dans le sud du Yunnan et une partie du nord du Laos et de la Thaïlande, présentaient un ensemble de *muang* plus ou moins hiérarchisé, de plus ou moins grande taille, mais qui étaient tous situés « dans une cuvette formée d'une plaine alluviale au milieu d'un cirque de montagnes. Chacune de ces plaines était cultivée en rizières irriguées par un collectif de barrages et de canaux d'irrigation » (J. LEMOINE 1997 : 174). Des déplacements de population ont bien eu lieu, mais ce fut presque toujours des migrations partant d'un *muang* pour s'établir dans un autre, c'est-à-dire de plaine/vallée à plaine/vallée. La mobilité des populations lao-thaï existe, à l'image de l'histoire du peuplement de Xienghoung, et s'ancre dans une tradition marqué

par, d'une part l'instabilité politique, et d'autre part par la recherche de terres à riziculture en casiers.

Les déplacements de population suite aux guerres sont une tradition qui remonte à loin. V. GRABOWSKY (1993) décrit ces déplacements massifs, qui ont lieu suite aux victoires militaires. Par exemple, des Shan sont transférés dans les territoires birmans au XVII^{ème}, des Thaï Yuan partent de Birmanie pour revenir vers les royaumes de Chiang Mai ou de Nan au XVIII^{ème}. Kawila par exemple, le roi Yuan libérateur de Lampang de la domination birmane, à la fin du XVIII^{ème} siècle (*Ibid.* : 7) mit en place une politique de déplacements forcés, pour repeupler Chiang Mai à partir des prisonniers de la région de Pa Sang ou Chiang Saeng¹⁶³. Mais les déplacements ne sont pas toujours vraiment forcés : on promet aux populations des rizières, une protection. Ainsi, des Lü des Sip Song Panna sont venus à Nan dans les années 1830-40, lorsque leur région de départ, Muong La, était troublée. Ils sont venus renforcer les rangs de précédents prisonniers de guerre déjà installés dans la région. Pour V. GRABOWSKY, ces politiques systématiques de déplacement de population des régions conquises montrent que ce sont avant tout les ressources humaines, et non pas territoriales, qui sont recherchés et qui fondent le pouvoir dans ce système politique. Il estime qu'au milieu du XIX^{ème} siècle, de 25 à 40 % de la population des cinq principautés yuan (400 000 habitants) sont des captifs de guerre ou leurs descendants (*Ibid.* : 25). Aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, ces déplacements continuent, toujours dus aux guerres. Ainsi les Lao de la plaine de Vientiane furent déportées en 1828 suite à la prise de la capitale par les Siamois, ceux de la plaine de Savannakhet dans les années 1830 et les Phuan de Xieng Khouang dans les années 1876-78 (Y. GOUDINEAU 1997 : 10). Dans le nord, la rébellion des Taiping en Chine fit parvenir au Laos de nombreux Lao-thaï originaires des Sip Song Panna et Sip Song Chau Tai, par villages entiers. Au XX^{ème} siècle c'est avant tout la guerre d'Indochine puis de libération qui a provoqué des migrations de grande ampleur dans le pays. La séparation en zones d'influence a encouragé les partisans de l'un ou l'autre camp à rejoindre la zone de leurs compatriotes. Ces zones d'influence ont vu leurs frontières bouger tout au long de la guerre, provoquant le déplacement de 27000 personnes en 1958, 90 000 en 1960, 125000 en 1962 et plus de 730 000 en 1973, pendant le cessez le feu. Les bombardements firent également se réfugier les villageois en forêt, et des zones comme Xieng Khouang et Saravane furent entièrement évacuées. Après 1975, 300000 personnes traversèrent le Mékong. Au final, plus de la moitié des villages du pays furent déplacés pendant cette période. Cependant, la carte ethnique n'a pas réellement changé depuis la fin

¹⁶³ Il appliqué ainsi la doctrine du *kep phak sai sa kep kha sai muang* : mettre les légumes dans le panier, mettre les gens dans le *muang*, afin d'opposer aux birmans une population conséquente et ainsi reconquérir les royaumes alentour. Souvent, ces raids servent à de grands travaux, comme la construction de canaux d'irrigation.

XIX^{ème} : souvent, les villages se sont déplacés dans la même zone (*Ibid.* : 11), et les villageois reviennent dans leur site d'origine à la fin des périodes de trouble. C'est ce qui s'est passé pour les villageois de Xieng Houng (Encadré 9): le nom du village a été donné en fonction du lieu d'origine de la plupart des familles qui l'ont fondé, et pendant les périodes troublées, ces familles ont rejoint des zones plus calmes, mais toujours en plaine ou en vallée. Ils sont ensuite revenus sur ce lieu, considéré comme favorable à la reproduction de leur mode de vie. De nombreux autres villages lao-thaï sont aussi partis de la province de Louang Namtha pendant la période, des plaines de Namtha et de Muang Sing, puis sont revenus de la ville de Houeisai où ils s'étaient installés dix ans. D'autres Lao-thaï venus de Louang Prabang, installés dans la plaine de Namtha pendant l'absence des précédents, se sont déplacés de nouveau, à la recherche de terres disponibles, dans la vallée du district de Muang Long. Au total, entre 1975 et 1996, O. EVRARD (1997 : 12-25) estime à près de huit mille personnes du groupe lao-thaï ayant déplacé leur village dans la province de Louang Namtha. Dans cette enquête, certains ont invoqué la période de guerre, mais nombreux sont ceux qui ont quitté leur province et/ou leur village d'origine car ils ne pouvaient y faire de la riziculture en casiers.

Les Lü de Pongsaimai ont connu, eux, une mobilité liée au manque de terres dans leur village d'origine, raison qui revient le plus souvent ces dernières années dans les motifs des déplacements. Dans le rapport d'Y. GOUDINEAU (1997 : 57), le manque de terre et l'impossibilité de pratiquer la riziculture en casiers représentent, pour les villages étudiés dans la province de Louang Namtha, respectivement 24 et 18% des motifs de déplacement. À Oudomxay, la province d'origine des Lü de Pongsaimai, l'impossibilité de faire du *na* atteint 54% des motifs de déplacements. Ces déplacements sont donc spontanés¹⁶⁴, et liés, comme pour les déplacements des villages akha, à la croissance démographique généralisée du pays, qui entraîne un partage successif des rizières dans les basses terres. Les sept familles se connaissaient, mais ne sont pas venues toutes en même temps. Un premier est arrivé pour faire du commerce, a fait venir sa famille, puis des connaissances. Tous sont engagés dans des activités qui ne sont pas seulement de l'agriculture vivrière. Pour certains, Pongsaimai n'est pas la première étape de leur déplacement : ils s'étaient d'abord installés dans la plaine de Louang Namtha avant de venir sur les bords du Mékong. Cependant, malgré cette installation dans une région moins densément peuplée, les Lü ne sont pas encore propriétaires de *na* : une famille loue des rizières, sinon les autres font du haï pour compléter leurs activités commerciales.

Exceptionnellement, c'est-à-dire pendant les périodes de guerre, les populations lao-thaï peuvent s'établir, mais toujours de manière temporaire, en montagne. En fait, les

¹⁶⁴ Les déplacements liés aux politiques gouvernementales seront détaillés en troisième partie.

déplacements de villages ont été courants pour ce groupe culturel, et peuvent encore l'être, mais pour des raisons principalement foncières aujourd'hui. L'exposition de cette situation pourrait nous faire dire qu'ici, comme pour les Akha, le territoire s'établit dans un milieu : les basses terres favorables au *na*, plutôt que dans un lieu unique. Les déplacements s'opèrent sur de plus longues distances, mais toujours d'un même milieu à l'autre. Ceci peut indiquer que le territoire identitaire dans lequel les Lao-thaï peuvent s'installer est vaste, et peut dépasser les frontières étatiques, concrétisé par les mouvements de Lü de Birmanie ou de Chine vers le Laos par exemple. Cependant, il faut noter que les villageois, comme ceux de Xienghoung, ont tendance à revenir dans le lieu qu'ils ont quitté, en particulier s'ils ont du le quitter pour des raisons de sécurité. **L'attachement à un endroit précis semble donc guider fortement ces déplacements. Seule la raison du manque de terre semble engendrer un déplacement spontané définitif, mais là, l'espace qui est recherché est un site de basses terres, qu'on ne quittera pas s'il donne satisfaction du point de vue rizicole.**

La mobilité des villages akha et Lao-thaï révèle ainsi deux rapports différents au territoire, au milieu et au lieu. En premier lieu, le déplacement des villages est bien moins fréquent pour les Lao-thaï que pour les Akha. En effet, en comparant les cartes des districts de Muang Long, Muang Sing et Louang Namtha, il faut constater que sur 144 villages qui n'ont pas changé de site entre 1982 et 1995, 39 (27%) sont Lao-thaï, et 64 (44%) sont Akha, alors que leur proportions respectives dans la province en 1995 sont de 21 et 51% des villages. En deuxième lieu, la mobilité n'a pas la même part dans la définition d'un territoire identitaire pour les Akha et pour les Lao-thaï. Pour les premiers, la mobilité est intrinsèque à la création d'un territoire identitaire. Ceci ne veut pas signifier que les Akha sont nomades : au contraire, si le village est situé dans un milieu naturel et humain favorable, la sédentarité est de mise¹⁶⁵. C'est justement le système de l'essaimage qui permet de garantir la sédentarité du premier établissement humain, et de reproduire autour de lui un territoire qui sera porteur d'identité. Mais dans une situation exceptionnelle, toute cette structure territoriale peut se déplacer, et se reproduire, pourvu que le milieu choisi soit favorable. Pour les Lao-thaï, la sédentarité est aussi la règle : seule une partie du village va se déplacer et installer un nouveau village, parfois très loin, si le manque de terres se fait sentir. Ce nouveau site va devenir un véritable lieu, nommé, et sera investi au point de vouloir y revenir si, dans des conditions extrêmes, il faut le quitter. Dans les deux cas, les villageois

¹⁶⁵ À. VON GEUSAU cite d'ailleurs l'exemple de villages akha du sud des Sip Song Panna qui pratiquent, sur le même territoire, l'agriculture sur brûlis depuis plus de quatre cent ans, sans avoir bougé leurs villages (manuscrit : xviii).

recherchent spontanément la proximité des membres du même groupe culturel et ethnique. De ce fait, la population Lao-thaï étant répandue sur une plus vaste la zone que la population akha, qui elle, reste concentrée en montagne, les possibilités de reproduction d'un territoire identitaire, malgré la mobilité, semblent plus faciles pour les Lao-thaï.

2. ... Cependant, peu d'interactions traditionnelles entre la montagne et la plaine

Comme on l'a vu au travers de l'étude des espaces pratiqués et des mobilités des deux groupes, chacun semble construire son territoire au sein d'un même type d'espace, à savoir les basses terres pour les Lao-thaï et les montagnes pour les Akha. Ceci ne signifie pas que les deux territoires ne sont pas en relation. Cependant, les types de relations territoriales que les deux groupes entretiennent peuvent concourir à maintenir, ou à diluer les identités respectives. Dans une zone où la proximité spatiale est importante, il est possible de penser que les caractéristiques identitaires des deux groupes seraient largement influencées les unes par les autres - de par les contacts répétés que les individus entretiendraient - et que les territoires identitaires auraient, de ce fait, des limites poreuses. En considérant trois différents types d'interactions qui concernent les caractères territoriaux de l'identité : les échanges économiques, les relations politiques et les structures culturelles, il est possible de déterminer la porosité de ces deux territoires identitaires l'un vis-à-vis de l'autre. Ces réflexions s'inscrivent dans le temps long, celui qui a mis en place et codifié les interactions entre territoires.

1. Une interaction principalement économique

Dans l'étude des espaces pratiqués, les motifs qui expliquent les relations entre plaine et montagne sont essentiellement économiques. Cependant, il faut garder à l'esprit que ces relations sont moins importantes, quantitativement et du point de vue de l'identité, que celles qui existent au sein de chaque espace respectif. Les échanges commerciaux sont pourtant les éléments les plus visibles de l'interaction entre territoire identitaire akha et territoire identitaire Lao-thaï. Dans la zone du nord de la Thaïlande, où se trouvent les établissements villageois akha du pays, W.Y. et A.Y. DESSAINT (dans A. WALKER 1992 : 98) notent eux aussi que : « l'intégration économique entre les hautes et les basses terres reste toujours à un niveau très bas. » En fait, les auteurs, tenant de l'explication des relations

par « niches écologiques » parlent de « sphères économiques séparées » entre les zones altitudinales. Même s'il existe des phénomènes de villages mixtes et d'intermariages, ce sont surtout les relations économiques qui prédominent entre les différents groupes. Ces relations économiques ne prennent pas forcément la forme d'un marché régional, marché réservé aux zones où le transport est facile, mais plutôt celle de réseaux commerciaux existant en dehors des liens du marché local. Les seuls produits commercialisés sont non périssables et facilement transportables, à haute valeur par unité de poids ou de volume : l'opium, le thé, le poivre, les champignons, la cardamome et d'autres produits forestiers, alimentaires ou médicinaux, qui peuvent être séchés.

Le commerce entre les groupes est important, en particulier entre ceux qui habitent les différentes « niches » dont parlent les auteurs. Les prix sont très fluctuants, contrairement au commerce qui se fait à l'intérieur d'un même village, basé sur la réciprocité. Les populations de plaine tendent à penser que les gens de montagne vivent au-delà d'une véritable barrière économique. Plusieurs échelles commerciales sont alors à considérer, en fonction de la distance et de l'accessibilité des villages. La première échelle de relation s'établit à moins d'un jour de marche d'un marché régulier : à ce moment, ce sont souvent les femmes Lao-thaï qui se rendent dans les villages afin de compléter leurs revenus agricoles, en vendant de petits produits à l'unité. Elles se rendent souvent dans les mêmes villages, et peuvent prendre commande par exemple. En redescendant, elles prennent des produits forestiers qu'elles pourront revendre en plaine. C'est ce qui se passe pour les villageois de Xienghoung, qui se rendent régulièrement dans quatre villages akha alentour. Parfois aussi, les Akha descendent vendre leur production au marché : exceptionnellement, comme à Ban Nammatt Maï, certaines femmes descendent quotidiennement. En général, ce déplacement en plaine s'effectue hebdomadairement, ou plutôt tous les cinq jours, comme pour le grand marché de Muang Sing, ou mensuellement. Ce traditionnel commerce de place de marché, également tous les cinq jours, était déjà décrit de la sorte par F. GARNIER (éd. 1996 : 83), pour celui de Muang Long au nord ouest de Muang Sing, et par E. LEFEVRE (éd. 1995 : 71) au XIX^{ème} siècle. Comme le commerce au sein du territoire montagnard est faible, car les villages produisent tout à peu près les mêmes produits, c'est donc surtout entre montagne et vallée que les échanges sont importants, mais encore plus entre les différentes vallées et les différentes plaines. En effet, ces vallées et plaines drainent aussi bien les produits de la montagne qu'elles permettent d'échanger des biens produits plus loin, en Chine, en Thaïlande ou en Europe. Les voyageurs du XIX^{ème} précisent l'affluence de biens divers dans ces marchés, et leur provenance : les légumes et produits frais viennent des alentours, mais on y trouve aussi des biens particuliers comme les machettes de Xieng Soun, les bijoux de Chine parvenus par les caravanes yunnanaises, ou les vêtements et ustensiles en fer

européens (*op.cit.*). **La relation d'échange s'exerce donc entre Akha et Lao-thaï seulement si la proximité spatiale est forte.**

À une autre échelle, c'est le groupe ethnique chinois qui prend les rênes de l'échange. En fait, les villages les plus éloignés des plaines n'ont que peu de relations avec les Lao-thaï : ces derniers n'exercent pas leur activité commerciale aussi loin. Pourtant, il existe un commerce en montagne, effectué par des intermédiaires-marchands. J'ai constaté ce phénomène dans le village de Nammatt Maï en 2007 : un chinois vendait différents accessoires féminins, en colportage. Ces marchands chinois se distinguent des femmes Lao-thaï par l'accès à un plus gros capital d'investissement, et par une activité presque entièrement commerciale. C'est le cas par exemple de certaines organisations regroupant plusieurs individus du Kuomintang qui régit le commerce de l'opium à partir des années 60 dans le nord de la Thaïlande. D'autres sont particulièrement liés aux propriétaires de magasins en ville, ou à des plus grandes compagnies. Ce sont eux qui recueillent certaines cultures commerciales, comme la cardamome dans les villages Akha, ou les champignons à Senchompou, pour lesquels ils avaient fait construire une maison spéciale. Parfois, certains habitent une partie de l'année dans ces villages reculés, voire se marient avec une locale, comme la sœur d'un Akha que j'ai rencontré et qui s'est établi à Pounsaikao. Ils sont organisés, et ces intermédiaires sont importants dans l'élaboration de véritables caravanes qui peuvent fournir les régions les plus reculées. Des entrepôts sont parfois construits sur ces routes, qui ne sont par forcément marquées par des chemins, mais fonctionnent par un système de repérage de lieux précis (sommets, vallées...) à la manière des marins. Dans le nord de la Thaïlande mais aussi au Laos, les populations montagnardes comme les Akha se réfèrent souvent plus à ces intermédiaires chinois pour vendre leurs produits qu'aux marchés de plaine : en fait, souvent, ces marchés se tiennent trop tôt, la langue yunnanaise est plus couramment comprise que les langues thaï, et les commerçants chinois leur offrent le gîte et des conseils lorsqu'ils descendent en plaine (W. et A. DESSAINT 1992 : 102).

Les autres relations économiques entre montagne et plaine sont des échanges de force de travail, en particulier de travail agricole. Mais là encore, ce sont les villages les plus proches des centres d'emploi qui sont plutôt concernés, et toujours dans le sens de la montagne vers la plaine. Je n'ai pas entendu de Lao-thaï dire qu'il allait travailler en montagne, pour un employeur akha, alors que le contraire a été remarqué dans mes enquêtes (Tableau 17). À Senchompou, certains des villageois exerçaient quelques jours de travail salarié par an, principalement dans des plantations commerciales d'hévéa en Birmanie. Avant que Ban Nammatt Maï soit déplacé, aucun villageois n'était embauché pour du travail agricole, alors qu'après leur arrivée en plaine, dix-neuf familles étaient concernées par l'emploi salarié pour la récolte de riz dans le village Lao-thaï voisin.

2. Peu d'emprise politique ?

Avant les périodes coloniale, royale et de la démocratie populaire - structures politiques qui exercent un pouvoir particulier sur les montagnes qui sera détaillé - peu de données existent sur la relation précise entretenue entre les populations des basses terres, organisées en *muang*, et les Akha proprement dits. Cependant, la relation des populations montagnardes en général et de certains groupes en particulier, avec les Lao-thaï, ont été largement étudiées (C. ARCHAIMBAULT 1964 ; G. CONDOMINAS 1980 ; Y. GOUDINEAU 2001, G. EVANS 1998, O. EVRARD 2001, V. BOUTE 2005, *etc.*). Dès les premiers voyageurs du XIX^{ème}, les populations montagnardes *kha* sont décrites comme étant des esclaves, sous domination économique et politique des populations Lao-thaï. Dans le système des *muang*, G. CONDOMINAS (1980) parle du fait que les populations austro-asiatiques sont dominées par leur appartenance à une classe inférieure, sous un statut d'esclave, mais ont vocation à être assimilés, et C. ARCHAIMBAULT repris par O. EVRARD (2008), explique que malgré la marginalisation politique et sociale dont elles sont l'objet, car elles ont été conquises et repoussées aux confins du *muang*, les populations montagnardes sont associées aux rites qui fondent le pouvoir territorial du chef du *muang*. En effet, au Laos, le pouvoir politique du *muang* reconnaît l'antériorité territoriale des austro-asiatiques, et l'exprime lors d'un rituel annuel. Cependant, la reconnaissance de ces droits d'autochtonie ne se traduit pas concrètement en pouvoir politique pour les Austro-asiatiques, et ne concerne pas tous les différents groupes montagnards¹⁶⁶. Les Akha ont pu être incorporés, à certains moments, dans le système du *muang*, mais avec un statut qui les différencie des Lao-thaï..

¹⁶⁶ Par exemple, au nord du Laos, dans les royaumes des Sip Song Panna, « on faisait la distinction entre celles [les sociétés tribales] dont l'établissement sur les lieux était antérieur à celui des Thaï Lü, et celles qui étaient venues après » (J. LEMOINE 1997 : 187). L'auteur ne précise pas si les Akha font partie de la première ou deuxième catégorie, mais précise des rituels qui peuvent faire penser à ceux décrits par ARCHAIMBAULT dans le sud du Laos. En effet, les chefs des populations montagnardes bénéficiaient d'un statut qui ne les obligeait pas à s'incliner devant le souverain, pouvaient s'asseoir au même niveau que lui et manger à sa table, et ce en vertu de la reconnaissance du fait que la première chefferie installée sur le site du *muang* était de l'ethnie du chef montagnard concerné (*ibid.*). En fait, plusieurs éléments peuvent nous faire avancer que les Akha bénéficiaient d'une relativement faible emprise politique de la part du *muang*, et étaient moins impliquées symboliquement dans le pouvoir que le pouvaient être les autres groupes austro-asiatique, du fait de leur éloignement plus grand du centre, et peut être de leur moindre antériorité territoriale. À ce sujet, .L. ALTING VON GEUSAU émet une hypothèse probable. Lors de l'arrivée des Thaï, le Yunnan comptait des Akha parmi d'autres occupants tibéto-birmans. L'antériorité territoriale existait donc. Cependant, pour lui, les Akha ont fait le choix de se retirer sur les hauteurs pour échapper au système hiérarchique thaï qui en faisaient les populations au statut le plus bas, alors que leur idéologie est fondamentalement égalitaire (1986 :178). Il note aussi que dans les descriptions des occidentaux de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème}, des contradictions existent : tantôt, les Akha sont décrits comme une « race fière et indépendante », qui ne descend que rarement de ses montagnes de peur d'être soumis aux corvées des seigneurs des basses terres, tantôt ils sont décrits comme étant ceux qui participent le plus aux travaux collectifs d'aménagement des plaines. Ainsi, L. ALTING VON GEUSAU distingue des Akha qui sont installés plus proches des plaines, qui sont soumis, pauvres et plus dépendants, et d'autres, qui du fait de leur éloignement dans des montagnes isolées sont plus indépendants et plus riches que les premiers (*Ibid.* : 272-276). Il est donc difficile d'établir un modèle général de relation entre Akha et Lao-thaï d'après les sources historiques.

En effet, territorialement parlant, les populations non Lao-thaï bénéficiaient d'un statut administratif particulier, qui se retrouve dans plusieurs descriptions des royaumes anciens, dont certains étaient peuplés de Akha. À Muang Sing, il est noté qu'en 1884, 70 des 102 *ban* sont habités par *ko*, ou Akha, dans des villages mono ethniques. (NGUYEN DUY THIEU, 1993: 7). Étant loin du centre, ces populations étaient cependant considérées comme inférieures dans le système social lü. Elles n'étaient pas regroupées dans des unités administratives proches du centre comme les *chieng* ou les *luong*, réservées aux gens d'ethnie lao-thaï, mais dans des circonscriptions spéciales, les *buoc*, équivalent plus tard *des tasseng* ou sous-district¹⁶⁷. C'est donc la structure politique hiérarchique du *muang* qui s'applique aussi pour les villages akha, mais avec une plus grande souplesse. En fait, les coutumes des Akha ont pu intégrer la structure du *muang* par le biais du respect institutionnel de la liberté de chaque *ban* dans certains domaines. Une relative liberté politique, donc, mais une moindre considération : les unités administratives lü étaient considérées comme centrales, et les unités des groupes ethniques des marges étaient considérées comme auxiliaires. Aussi, les corvées et taxes qui devaient les Akha étaient moindres que celles qui pesaient sur les paysans Lao-thaï. En effet, ils échappaient à la taxe sur la rizière, car seules les terres en riziculture irriguée devaient payer un impôt foncier (J. LEMOINE 1997 : 174). On retrouve ce statut administratif spécial dans une autre région peuplée d'Akha, ce qui est devenu la province de Phongsaly. À Muang Ou Neua, village lü de l'extrême nord de Phongsaly, l'instituteur est chef de *lam* : « un *lam* est une sorte de fief montagnard accordé à un notable tay par le seigneur [le chef du village d'Ou Neua]. Il sert d'intermédiaire entre les populations de son fief et l'administration locale. » (H. DEYDIER 1954 : 89). Dans ce *lam*, les habitants sont surtout Akha Sila, et comme à Muang Sing, ils doivent des journées de travail au seigneur, le *nai khong*. Le seigneur fait travailler les habitants pour ses semailles et récoltes, mais en échange, s'il y a sécheresse ou inondation, tous les habitants de sa province peuvent venir manger chez lui¹⁶⁸. Contrairement aux populations lao-thaï qui sont encadrées de manière très hiérarchique, les populations ethniques sont sous la protection directe du roi, ou sous celle d'un *pho lam*, à qui elles payent un tribut en produits de la montagne (J.

¹⁶⁷ Au sein de chaque *buoc*, un officiel lü était désigné pour « s'occuper » des ces habitants, il était appelé *chao buoc* ou *chao lam*, ou *pho lam* (père), et les habitants, *luk lam* (enfants). L'auteur note cependant que malgré le terme de *kha* utilisé pour dénommer les ethnies, ils n'étaient pas des esclaves pour autant. En effet, ils avaient des droits de propriété, géraient leurs propres villages comme ils l'entendaient. Cependant, les habitants du *buoc* devaient des corvées au *chao buoc* : cultiver ses rizières, lui construire des maisons, mais aussi s'occuper des funérailles et des mariages au sein de sa famille. Chaque habitant du *buoc* devait en fait 15 journées de travail par an au *chao buoc*, qui purent être compensés par des offrandes en argent, viande ou opium plus tard. Ils pouvaient être aussi appelés pour d'autres propos. En échange, le *chao buoc* devait assurer la prospérité du *buoc*.

¹⁶⁸ Aussi, les filles Akha habitant aux alentours participent aux représentations du pouvoir : par exemple, elles dansent lors du repas de fête organisé pour les blancs. En fait, ce système de dépendance se retrouve dans tous les Sip Song Panna, l'ensemble de *muang* lao-thaï dans lequel habitent les Akha et auquel appartient le *muang* d'Ou Neua

LEMOINE 1997 : 187). Leur territoire ne rentre pas réellement, comme les *ban* et *muang* lao-thaï, dans l'administration pyramidale décrite par J. LEMOINE (voir annexe 3). Comme à Muang Sing dans leur *buoc* auxiliaires, les ethnies sont regroupées en douze circonscriptions périphériques, les *sipsong ho khwèn*, dirigée chacune par un *phya long* appartenant à la tribu. Ce *phya long* n'est pas soumis à la même hiérarchie que ne le sont les autres membres du royaume : dans le protocole, ils sont traités en égaux du roi.

Les Akha n'ont donc pas appartenu de façon constante et régulière aux minorités montagnardes « intégrées » dans l'organisation politique du *muang*, comme peuvent l'être d'autres minorités autochtones : ils ont pu bénéficier d'un statut à part, qui les rend moins dépendants de l'autorité d'un Lao-thaï subalterne, et qui ne les place pas en situation d'esclavage, ou n'étaient pas du tout considérés par le système, du fait de leur éloignement. Signe de la moindre autorité des Lao-thaï sur ce groupe, F. GARNIER raconte en 1867 que les Kha Kho à Paléo refusent de devenir leurs porteurs, alors que jusqu'à présent, dans leur expédition, des *kha* leur avaient été souvent mis à disposition. Le prétexte donné par les Kha Kho est qu'ils ont peur de porter de trop lourdes charges. Les autorités n'insistent pas : ils leur fournissent de Lü à la place (éd. 1996 : 34).

Cependant, l'organisation politique des akha est influencée par la présence des populations des basses terres. En effet, l'administration du village est opérée par deux chefs, se partageant les affaires internes et externes au village : le *dzoema* s'occupe des affaires internes, concernant en particulier le suivi du code *Akhazang*, et le chef administratif s'occupe des relations extérieures, celles du village avec le reste de l'environnement, et en particulier des relations avec les basses terres. **Il n'existe donc pas d'influence politique et hiérarchique directe des Lao-thaï sur les Akha, mais l'organisation politique akha s'est adaptée à la coprésence** en mettant en place une direction bicéphale des villages, séparant domaines intérieur et extérieur (D. TOOKER 1996 : 332). C. A. KAMMERER (1986) note également que dans la tradition orale, il n'est mentionné que du *dzoema*, et pas du deuxième chef qui est chargé des relations extérieures. Pour elle, ceci est le signe que l'intégration de la relation avec les basses terres dans les coutumes ne date que de quelques générations. Cependant, cette relation peut avoir des conséquences sur la conception du territoire que les Akha peuvent avoir.

3. Des interactions culturelles limitées

La longue proximité spatiale entre le groupe Akha et le groupe Lao-thaï, dans tous les États où ils se trouvent aujourd'hui, a pu engendrer des interactions dans le domaine culturel. Cependant, les barrières culturelles peuvent être plus fines et poreuses dans certains

cas, et surtout pour certains groupes. Pour P. HINTON (1967 : 4), à propos de la Thaïlande, les populations thaï, karen, lua, thaï lu et shan semblent moins rigides, plus soumises aux influences des populations majoritaires (ou non) que certaines autres. À contrario, les essarteurs des hautes altitudes semblent avoir des identités définies de façon plus rigides : les Lahu, Méo, Yao, Lisu et les Akha. L'homogénéité et la relative isolation de ces peuples semble notable. Ceci peut s'expliquer par la relation à la sédentarité et à la migration : les Karen, Lua, Thaï lu et les Shan sont des peuples qui ont tendance à vivre dans un seul lieu pour de longues périodes, construisant des terrasses rizicoles et plantant des vergers. Même lorsqu'ils font de l'essartage, ils semblent le faire de manière durable, et investissent beaucoup de travail dans ce lieu. Alors que la terre se fait plus rare, comme en ce moment dans le nord, leur intérêt à rester au même endroit est plus fort. Ils ont de ce fait intérêt à être en bon terme avec les dominants et les ethnies alentour, et font donc des alliances politiques, des mariages, entretiennent de plus forts liens économiques. C'est pourquoi, selon l'auteur, les barrières culturelles sont plus fines. Pour les Akha par exemple, le raisonnement n'est pas le même, en particulier car ce sont des essarteurs, et leurs schémas migratoires n'impliquent pas un intérêt à développer de bonnes relations avec les gens d'en bas. Cette explication par la sédentarité ses systèmes de production existe aussi chez E. LEACH (1954), mais n'est pas mise en avant pour expliquer les interactions entre groupes.

« Les peuplements shan se trouvent presque toujours dans les plaines aménagées pour la riziculture irriguée. (...) Le cultivateur shan est lié à sa terre, il lui est difficile de changer d'allégeance, de passer, comme le font les Kachin, d'un chef territorial à un autre. Le Shan s'attend généralement à épouser une fille de son village et d'y résider sa vie durant. Il s'identifie à ce village, où il se trouve chez lui ; il continuera à se considérer comme membre de son village même si les circonstances l'obligent à aller vivre ailleurs (...). Le Shan est donc fidèle à un lieu avant d'être loyal à un groupe de parenté(...). Nous avons vu que la communauté villageoise kachin est composée d'un groupe de segments de lignage liés par des liens d'appartenance clanique et des liens d'alliance. Ces liens ne jouent pas le même rôle dans l'organisation locale des Shans : c'est la jouissance de la terre qui constitue l'élément crucial de la continuité structurelle. » (1954 : 247-248)

Dans son étude des Shan et Kachin de Birmanie, la distinction entre ces deux populations n'est pas focalisée sur cette dimension géographique, mais sur la différence de structures sociales. E. LEACH a étudié diverses structures sociales présentes chez les Kachin, les communautés de type *Gumsa* et de type *Gumlao*, en montrant qu'elles se formaient en particulier en interaction avec les modèles d'organisation Shans. Mais d'après cette citation, il est envisageable de penser que ces deux structures sociales sont également liées au rapport au lieu, et que les passages d'une identité à l'autre, chez les Kachin, est plus facile du fait d'une identité non pas liée à la terre, mais à une parenté. De ce fait, ce sont les intermariages

qui représentent les interactions culturelles les plus concrètes. À propos de ces mariages interethniques, entre roturiers, il fait ces remarques à propos du lieu d'habitation :

« En s'installant ainsi dans une vallée Shan, un Kachin rompt radicalement avec sa propre parenté [il épouse une shan]. Il adopte les *nat* [esprits] de son épouse shan –c'est-à-dire qu'il se fait bouddhiste- et il devient, d'un point de vue Kachin tout au moins, un Shan. » (*Ibid.* : 256).

L'inverse est un cas très rare selon E. LEACH, « puisque la vie dans les collines n'a guère d'attrait pour les hommes de la plaine. Il arrive que certains individus shans ou birmans s'installent dans les collines kachin s'ils y sont affectés par l'Administration. » (*Ibid.* :257).

D'après mes observations, les mariages interethniques, et de ce fait une porosité des barrières culturelles, sont en effet bien plus présents au sein du groupe Lao-thaï qu'au sein du groupe akha. Parmi les ménages interrogés, je n'ai eu l'exemple que d'un seul mariage interethnique chez les Akha, celui d'une fille akha et d'un Chinois. C'est d'ailleurs l'alliance interethnique la plus répandue au sein de ce groupe au début du siècle (J. SCOTT ET J-P.HARDIMAN, 1981 : 274), sûrement du fait que ce sont les hommes de cette ethnie qui fréquentent le plus, par le biais du commerce, les villages akha. En revanche, parmi les cinq ménages lü de Pounsaimai, tous étaient de mariage interethnique : quatre hommes Lü avaient épousé respectivement une Hmong, une Phounoy, une Khmou et une Chinoise, tandis qu'une femme lü avait épousé un Mousseu. Du point de vue de l'identité des enfants, il m'a été dit que si le père était lü, les enfants étaient lü et concrètement, tous les enfants issus de ces mariages m'ont été qualifiés de lü ou lao loum, même ceux du père d'ethnie mousseu. Par exemple, la femme hmong m'a dit ne pas transmettre la culture hmong à ses enfants. Du point de vue de la religion, deux conjoints ont gardé leur religion d'origine, comme cette femme hmong ou l'homme mousseu, mais les autres sont tous bouddhistes, y compris les enfants. Tous ces comportements vont donc dans le sens d'une assimilation des minorités ethniques dans le groupe Lao-thaï. Dans le cas akha, les mariages interethniques semblent également donner lieu à une assimilation du membre extérieur au sein du groupe akha. En effet, souvent, les Chinois restent dans les villages akha et peuvent être « adoptés » en tant qu'akha¹⁶⁹.

Les mariages permettent donc de s'agréger à une certaine identité ethnique, mais aussi indiquent une mobilité entre les territoires identitaires. Cette mobilité n'est pas symétrique : en effet, la majorité des mariages entre lao-thaï et d'autres groupes implique une installation dans le territoire identitaire Lao-thaï, et non l'installation des Lao-thaï dans les territoires de montagne. Le mouvement de la vallée ou de la plaine vers la montagne

¹⁶⁹ L. ALTNG VON GEUSAU qualifie le système akha d'intégratif : il permet, par le biais d'alliance, d'adoption, d'intégrer des individus ou des groupes dans l'ethnie, pourvu qu'ils s'insèrent dans le système généalogique et qu'ils décident de suivre l'*Akhazang*. Ainsi, l'origine de la répartition actuelle de l'ethnie ne serait pas la migration d'un groupe formé depuis longtemps et descendus d'un bloc, mais la fédération de peuples au cours de l'histoire autour de héros commun et de lois communes.

existe dans le groupe Akha par le biais de mariages avec des populations des basses terres, et là aussi, c'est l'intégration dans le territoire identitaire akha montagnard qui prévaut. Cependant, les mariages interethniques sont bien plus rares chez les Akha, et démontrent donc une porosité, tant de la barrière culturelle que de la limite du territoire identitaire, bien plus faible que chez les Lao-thaï.

Aucun exemple, à ma connaissance, n'existe d'une influence des Akha sur les populations des basses terres d'un point de vue culturel¹⁷⁰. Mais dans l'autre sens, il existe des influences notables, hormis celles qui sont propres à la situation de rentrée dans la modernité. Cette influence est particulièrement visible en ce qui concerne le rapport à l'espace et au territoire du groupe. En effet, dans certains rituels pratiqués par les Akha, il existe une influence thaï notable. Les Akha n'ont pas, dans leur village, d'endroits où se pratiquerait un sacrifice au génie du lieu : ni dans leur maison, ni d'autel des esprits qui seraient les propriétaires du lieu, comme cela existe chez les Karen, les Kachin, mais aussi et surtout les Lao-thaï. Les familles ont seulement la force du « lieu de séjour sur le sol » le *dzang-mi*, qui ne s'incarne dans aucun lieu de sacrifice. Ceci ne représente pas la propriété du lieu où se trouve la maison. Pourtant, il existe, à l'échelle de la communauté villageoise, un lieu de cérémonie dédié aux propriétaires de la montagne et des rivières, sur le mode des coutumes thaï. Cette cérémonie, souvent récitée en thaï, a lieu sur un autel¹⁷¹ situé au-delà des portes du village, dans sa partie la plus basse, et prend la forme d'un paiement de tribut. P. LEWIS (1969 : 213) considère ce rituel comme emprunté aux gens de la plaine, dans une perspective diffusionniste. Mais plusieurs signes font dire à L. ALTING VON GEUSAU (1986 : 206) qu'en fait, ce rituel n'est qu'un aspect de l'adaptation du système politico-économique Akha à sa marginalisation spatiale dans les montagnes par les populations dominantes des basses terres¹⁷². Ainsi, alors que leurs voisins thaï demandent la protection d'un esprit du lieu domestiqué par le biais du rituel, le *phi ban* et/ou du *phi muang*, lors de leur installation et la réitèrent chaque année, les Akha reconnaissent en fait non pas un esprit, mais ce qui symbolise le pouvoir des populations des basses, c'est à dire l'autorité locale et territoriale légale qui s'exerce sur le lieu qu'ils habitent.

En fait, le maintien de l'identité ethnique dans cette situation de mosaïque, malgré une porosité sensible des barrières culturelles, semble s'opérer par le phénomène de miroir.

¹⁷⁰ L. ALTING VON GEUSAU (1986 : ii) a cependant une théorie de l'incorporation par les proto-thaï, au début de leur installation dans le sud du Yunnan, de traits du système des ancêtres des Akha, mais elle reste à vérifier.

¹⁷¹ Ce lieu est une sorte de maisonnette de 75 cm sur 50, à trois murs, élevée sur des pilotis à environ 1,5 m du sol, avec une échelle à neuf barreaux. Il est protégé par une barrière en bambou.

¹⁷² Lors de la cérémonie, le *dzoema* et ceux qui l'accompagnent baissent la tête en signe de demande de protection, alors que dans l'*Akhazang*, il est interdit de baisser la tête devant quelqu'un car « personne n'est plus élevé qu'un autre » (A. VON GEUSAU, manuscrit : 205).

L'identité s'est construite en partie par l'interaction entre groupes, interaction qui peut mener à une dilution de certains aspects de l'identité ou à une assimilation par le groupe dominant, mais qui aussi, a fait s'exacerber certaines différences, selon un processus ambivalent (O. EVRARD, 2008 : 4). La dissemblance du rapport au territoire et à l'espace semble être une des ces différences fondamentales entre Lao-thaï et Akha, car en situation d'interaction, les territoires identitaires et la territorialité de chacun ne semblent pas réellement se mélanger ou s'interpénétrer, mais plutôt cherchent à se distinguer. Ainsi, la marginalisation économique, politique et écologique dans les montagnes est devenue un thème fondateur de l'identité akha, contenue dans le code définissant les principaux traits de leur culture, l'*Akhazang* (L. ALTING VON GEUSAU, 1986 : 275). Aussi, de nombreuses légendes orales expliquent pourquoi les Akha n'ont pas de *muang*, et le thème de la différence d'avec les populations d'en bas est récurrent dans ce corpus légendaire : différence de religion, fait de ne pas avoir d'écriture, de ne pas courber la tête, et de ne pas avoir d'économie orientée vers le marché (D. TOOKER 1996 : 329).

3. Les nouvelles proximités et leurs conséquences

Les interactions décrites précédemment relèvent du temps long, elles ont contribué à façonner les différentes identités ethniques, mais aussi à affirmer les différents territoires identitaires. Aujourd'hui, au Laos, de nouvelles interactions entre territoires ont lieu, créant de nouvelles situations de proximité spatiale. L'essentiel de ces interactions s'expliquent par des processus extérieurs aux territoires identitaires, qui proviennent d'échelons supérieurs et qui seront explicités plus tard. Alors que les précédentes interactions, au final, n'avaient que peu d'incidences sur les configurations territoriales, dans le sens où elles séparaient plus qu'elles tissaient des liens spatiaux entre populations, les interactions actuelles sont principalement d'ordre spatial. Il faut alors se demander si, dans ces nouvelles situations, les organisations spatiales qui en résultent influencent les identités respectives des Lao-thaï et des Akha, et ainsi transforment leurs territoires identitaires. L'exemple plus particulier des districts de Muang Sing et Muang Long révèle ainsi des dynamiques territoriales inédites dans cette région de l'éventail nord indochinois : ces dynamiques peuvent-elles avoir des conséquences identitaires ?

1. Des déplacements massifs : des montagnes vidées et des plaines remplies qui s'urbanisent

Les déplacements de villages étudiés dans le rapport d'Y. GOUDINEAU en 1997 sont caractérisés par le fait que la plupart des villages relocalisés après la période de guerre le furent dans, ou proche de leur emplacement d'origine (p. 12-13). Cependant, ce n'est pas à ce type de déplacement, conjoncturel, dont il est question dans le Laos contemporain. Déjà, en 1997, il est évoqué le déplacement de villages de montagne dans les basses terres, volontaire ou non, dans un but agricole. Dans le premier cas, il n'y avait un changement de territoire que de manière temporaire, alors que dans les déplacements de montagne à vallée, c'est un changement définitif de mode de vie qui s'opère. De plus, le deuxième type de déplacement qui s'opère dans le pays est lié au processus d'urbanisation et concerne ici, non seulement les populations montagnardes, mais aussi les Lao-thaï.

À l'échelle nationale, toutes les provinces et districts ne connaissent pas les déplacements de population avec la même intensité. Les statistiques ne rendent pas compte des déplacements intra-districts, ce qui rend difficile la généralisation du phénomène de migration des montagnes vers les plaines, et surtout ne le rend absolument pas visible dans les statistiques nationales. Les questions du recensement demandent, au plus petit échelon, seulement si les personnes ont changé de district entre les dates du recensement, et si elles sont nées dans un autre district que celui où elles habitent actuellement. De ce fait, les mouvements de retour liés à la guerre sont visibles : par exemple, les personnes âgées de plus de dix ans en 2005 étaient 92% à être nées dans le district où elles vivent, tandis que ce chiffre n'était que de 86% en 1995 (pour les personnes nées avant 1985)¹⁷³.

Cependant, il est tout de même possible de quantifier le niveau de mobilité interne aux provinces et de l'une à l'autre, et celui des espaces ruraux vers les espaces urbains¹⁷⁴. Les migrations internes au Laos ont concerné environ 350 000 personnes entre 1995 et 2005. Parmi elles, 185 000 personnes sont restées au sein de la même province, et parmi celles qui ont changé de province, la plupart (environ 40%) ont gagné la municipalité de Vientiane, soit plus de 72 000 personnes. Il semblerait qu'en fait, à l'image des migrations inter provinces qui s'opèrent vers la capitale, les migrations intra provinces concourent à augmenter significativement la population urbaine. Ainsi, le fait que la population urbaine soit passée de 960 000 habitants en 1995 à 1,522 millions en 2005, une augmentation de

¹⁷³ Ces chiffres et les suivants proviennent du recensement de la population 2005.

¹⁷⁴ Définition de ces deux espaces dans l'Encadré 1.

près de 60%, est expliqué non pas par le simple accroissement naturel, mais pour plus de la moitié par la migration ou l'accès aux infrastructures considérées comme urbaines¹⁷⁵.

Ce passage important d'une partie de la population rurale vers une population urbaine n'est en fait pas un véritable exode rural, mais plutôt le signe de l'accès d'un nombre de plus en plus important de ménages à des infrastructures. Or, ces infrastructures, comme les réseaux d'eau, d'électricité ou de communication, ne sont pas antinomiques de la ruralité, mais sont simplement le signe de meilleures conditions de vie. Il faut donc faire attention au concept de l'urbain tel qu'il est défini par ces statistiques gouvernementales, car un gros village pourvu d'un marché et ayant quelques robinets collectif sera considéré comme urbain, même si la quasi-totalité de sa population est agricole. Les déplacements de population actuels s'opèrent vers ces zones mieux équipées, mais pas forcément vers de véritables villes, ce qui me fait dire que ce n'est pas un exode rural qui existe au Laos, car l'agriculture est encore l'activité qui emploie plus de 80% de la population active dans quinze provinces sur dix-huit.

Les déplacements de population entraînent aussi une réorganisation de la distribution des unités villageoises. En effet, entre 1995 et 2005, il faut observer des changements dans le nombre de villages : il baisse, de 11460 en 1995 à 10552 en 2005, et ce malgré une augmentation de la population de plus d'un million d'habitants entre ces deux dates. L'Atlas Socio-économique du Laos de 2008 note que 1918 localisations villageoise apparaissent entre 1995 et 2005, tandis que 2212 disparaissent. La diminution du nombre de villages n'est donc pas le simple fait d'une disparition de ceux-ci. En fait, globalement, les villages sont regroupés et voient donc leur taille moyenne augmenter. Ainsi, le nombre moyen d'habitants par villages est de 500 en 2005, contre 405 en 1998¹⁷⁶. Ce regroupement est, le plus souvent accompagné d'un déplacement de population, dans le sens montagne → plaine. À l'échelle du pays, ce sont les provinces les moins urbaines et les plus montagneuses qui perdent le plus grand nombre d'unités villageoises. Louang Prabang est celle qui en perd le plus (-367), suivie des provinces montagneuses du nord : Oudomxay, Houaphan, Louangnamtha, Xayabouri, et dans une moindre mesure Phongsaly et Bokéo. Dans le centre, Bolikhamxay est perd 128 villages.

À l'échelle du district, ce sont effectivement les espaces montagneux qui perdent des villages, tandis que c'est dans la plaine que sont créées de nouvelles unités administratives. À Muang Sing (carte 27), le nombre de village passe de 119 à 95 entre 1995 et 2005. Là

¹⁷⁵ Si on applique à la population urbaine de 1995 le taux d'accroissement naturel national en vigueur entre 1995 et 2005, elle aurait augmenté d'environ 26%, ce qui représente environ 250 000 personnes. Il y a donc au moins 312 000 personnes qui sont devenues urbaines en migrant vers ces zones urbaines, ou en voyant leur village prendre des caractéristiques urbaines.

¹⁷⁶ Données MRC 1998, excluant les villages sur lesquels il n'existe pas de données.

aussi, un certains nombre apparaissent, tandis que d'autres disparaissent. Cependant, le processus de déplacement est complexe et difficile à appréhender. En effet, le village est composé de deux éléments principaux : une communauté humaine, et un site. Il est donc possible de repérer, sur la carte 27, le nombre de sites villageois qui disparaissent, et ceux qui apparaissent, mais il est plus difficile de savoir ce que la communauté humaine est devenue. En ne considérant que les sites dans un premier temps, il faut constater que les déplacements ont concerné deux tiers des villages présents en 2005. En effet, seuls 31 sites sur les 95 occupés en 2005 étaient déjà au même emplacement en 1995. Les disparitions concernent principalement les sites de montagne. En effet, parmi les villages qui n'ont pas changé de localisation, seuls deux se trouvent en montagne : la grande majorité se trouve dans la plaine de Muang Sing, et les autres sont des villages Lao-thaï situés le long de voies de communication (deux sont des villages Lao-thaï du bord du Mékong, un est un ancien *muang* chef lieu de sous-district, situé dans la vallée du nord). Seul un village akha n'a pas été déplacé, il se trouve sur la route qui mène à Muang Long. La quasi-totalité des nouveaux sites se trouve en plaine, ou dans la vallée qui part au nord de la plaine. Au final, il ne reste en montagne que quatorze villages, les autres sites étant des basses terres situées soit au cœur de la plaine, soit dans une vallée, pour une dizaine de villages à chaque fois, tandis que la moitié d'entre eux sont sur le piémont, c'est-à-dire les premières pentes qui bordent la grande plaine de Muang Sing.

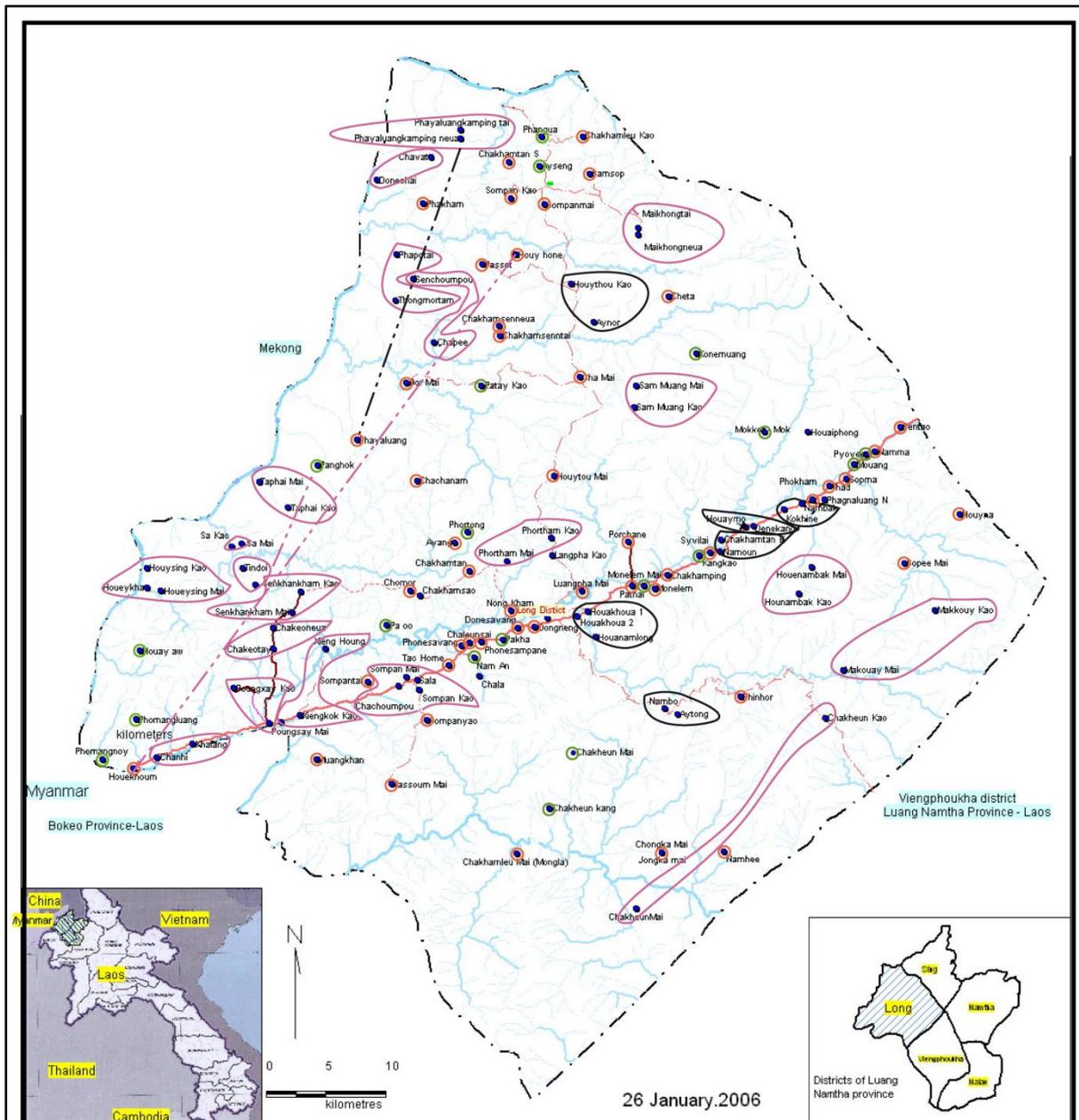
À Muang Long (carte 27 et carte 25), les déplacements sont encore en cours, mais déjà, certains traits vérifiés à l'échelon national et du district sont observables. Le nombre de villages est en forte baisse : en 2005, leur nombre officiel est de 81. Dans les bases de données de la Mekong River Commission de 1998, basées sur le recensement de 1995, se trouvent 135 villages. Pourtant, dans les bases de données récentes de l'ONG Action Contre la Faim, on trouve encore 131 sites villageois en 2004, et 122 en 2005. Cette différence entre chiffres officiels et données de terrain s'explique par le fait que la diminution du nombre de villages est opérée par le biais de regroupements administratifs. Ce regroupement peut être une des premières phases du déplacement : l'existence administrative de l'emplacement villageois disparaît dans un premier temps, pour ensuite effectuer le regroupement spatial sur le seul site qui existe administrativement. À Muang Long en 2005, il n'existe donc plus que 81 villages, dont 26 qui regroupent en fait plusieurs sites villageois. **Plusieurs configurations spatiales de regroupement sont visibles, dont certaines reprennent les structures traditionnelles du territoire identitaire.** La première logique de regroupement est la proximité spatiale : elle se retrouve surtout pour les villages de vallée (trois regroupements), mais le plus souvent, cette logique de proximité s'associe à la logique ethnique du peuplement par essaimage. En effet, pour la plus grande majorité des

regroupements (quatorze sur vingt-six), les villages-filles sont de nouveau réunis, administrativement, à leur village-mère. Ce sont donc surtout les configurations à deux sites qui sont les plus répandues, dans vingt-deux cas sur vingt-six. Le plus original, dans cette configuration, sont les regroupements de villages très éloignés : le cas extrême de Houyhone en montagne, se trouve par exemple à plus de cinquante kilomètres de Houeykoum, à qui il est rattaché, sur les rives du Mékong. Ce sont ces types de regroupement qui préfigurent des déplacements à venir : à un moment, il ne sera plus possible de gérer la communauté villageoise, et un site devra être abandonné pour se regrouper au même endroit. Ces déplacements seront facilités du fait de la logique ethnique qui est décelable dans ces regroupements : en effet, par exemple, ces deux villages extrêmement éloignés sont en fait tous les deux d'ethnie kouï. Mais cet exemple de proximité ethnique n'est pas le seul. En effet, c'est parfois l'ethnie qui prévaut dans le regroupement administratif, par rapport à la proximité spatiale. C'est le cas pour Pounsaimai, village ethniquement mixte mais en majorité akha, qui malgré sa situation à dix minutes de marche de Xiengkong, est rattaché à son village-mère, akha, situé en montagne. En fait, seuls six regroupements sont d'ethnie mixte, et se trouvent en majorité le long de la route principale.

Les sites villageois présentent donc des regroupements dont les configurations tout à fait originales, dont on ne saisit pas toujours la logique. Ceci peut être dû à l'origine des données : je n'ai pas réussi à obtenir une répartition officielle des villages à Muang Long, et si on compare les regroupements connus par deux organismes internationaux de terrain, ACF et la coopération japonaise, les sites retenus comme officiels, et les regroupements, ne sont pas les mêmes. Ceci peut être le fait de l'administration, qui préfère entretenir le flou sur les localisations villageoises, ou parce qu'elle ne les connaît peut-être pas elle-même. En bref, le district de Muang Long présente une situation qui semble précéder celle d'un déplacement massif, sûrement pas sous la seule forme du regroupement en vallée, car la surface est très réduite, mais sous la forme de regroupements conséquents sur un nombre de sites restreints. Les sites favorisés seront sûrement ceux bénéficiant d'une route, les regroupements administratifs présentant souvent un village isolé lié à un village accessible. Au contraire des données disponibles sur Muang Long, celles concernant Muang Sing, qui sont principalement issues de la coopération allemande (GTZ), correspondent tout à fait avec les autres données officielles. Il se peut que, du fait d'un processus de déplacement qui semble fini dans ce district, la véracité des emplacements villageois soit effective, contrairement à ce qu'il se passe à Muang Long. Mais il ne faut pas éliminer l'hypothèse de l'existence de villages non cartographiés, ni par l'administration - car pour elle, ils ont vocation à disparaître dans le cadre du regroupement en plaine - ni par le GTZ, qui ne veut pas froisser ses relations avec les autorités. Pour ce district, il est possible de connaître les

trajectoires des communautés lors de leur déplacement, grâce aux données du GTZ, croisées avec celles du rapport de C. ALTON et H. RATTANAVONG (2004). Ces trajectoires humaines sont encore plus compliquées, et compliquent aussi la cartographie des sites villageois.

Dans le cas le plus simple, un village entier se déplace, au même moment, et s'installe dans un nouveau site en gardant son nom d'origine. Cependant, les déplacements des villages d'un site à l'autre ne se présentent pas sous cette unique forme d'un mouvement total et concentré dans le temps de la communauté villageoise. Les réponses à ces trois questions : qui part ? Quand partent-ils ? Où partent-t-ils ? Peuvent se combiner différemment et donc donner lieu à une multitude de facettes du processus du déplacement.



Les regroupements de villages comme étape des relocalisations

Des villages virtuels amenés à disparaître?

- villages sans existence administrative
- villages reconnus par l'administration

Des regroupements sur une base ethnique

- regroupement de villages d'ethnie différente
- regroupement de villages d'ethnie identique

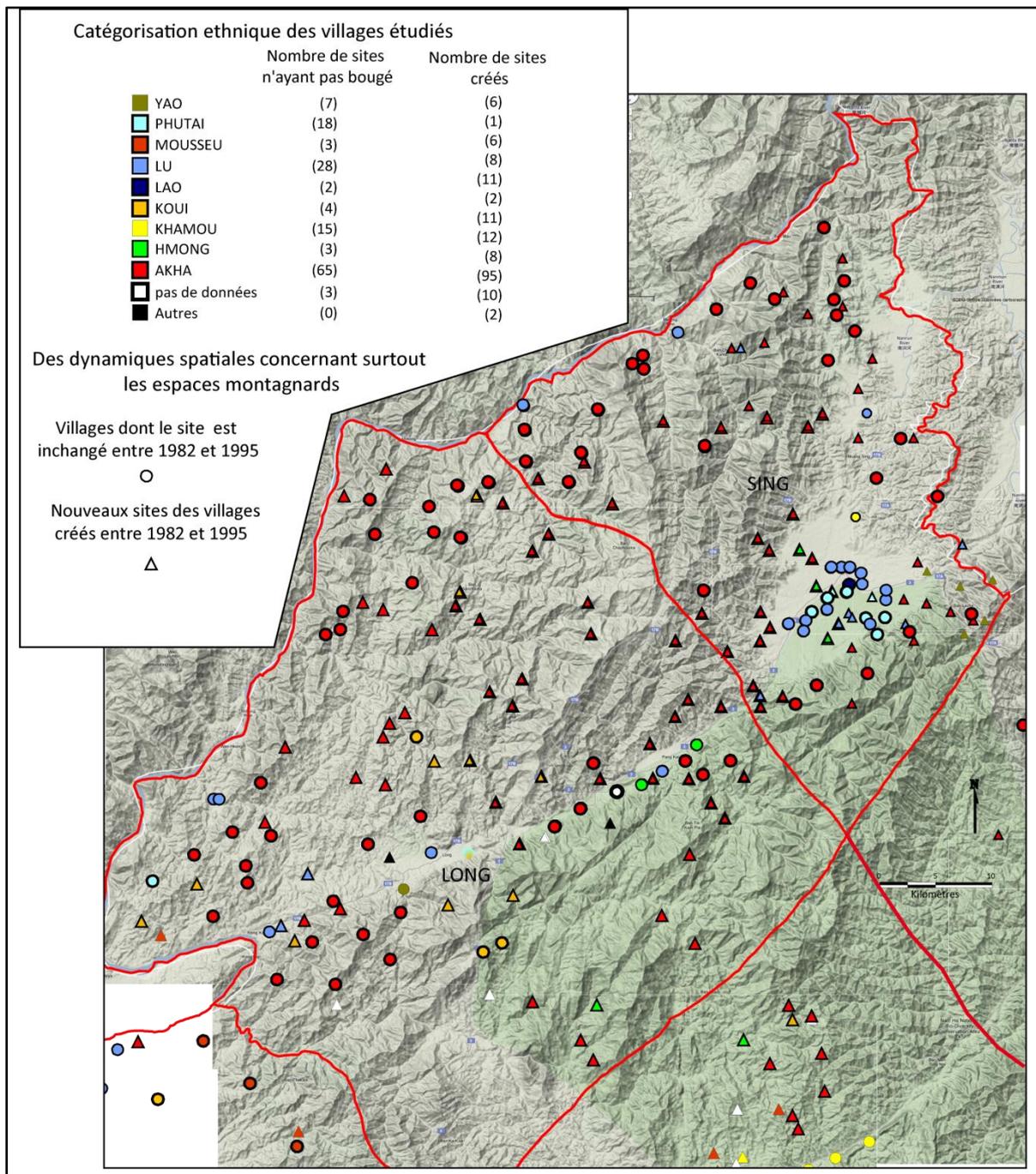
Le fond de carte de l'ONG Action Contre la Faim:

- route non carrossable en saison des pluies
- route carrossable en toute saison
- limite de district
- Réseau hydrographique
- Site villageois recensé en 2006

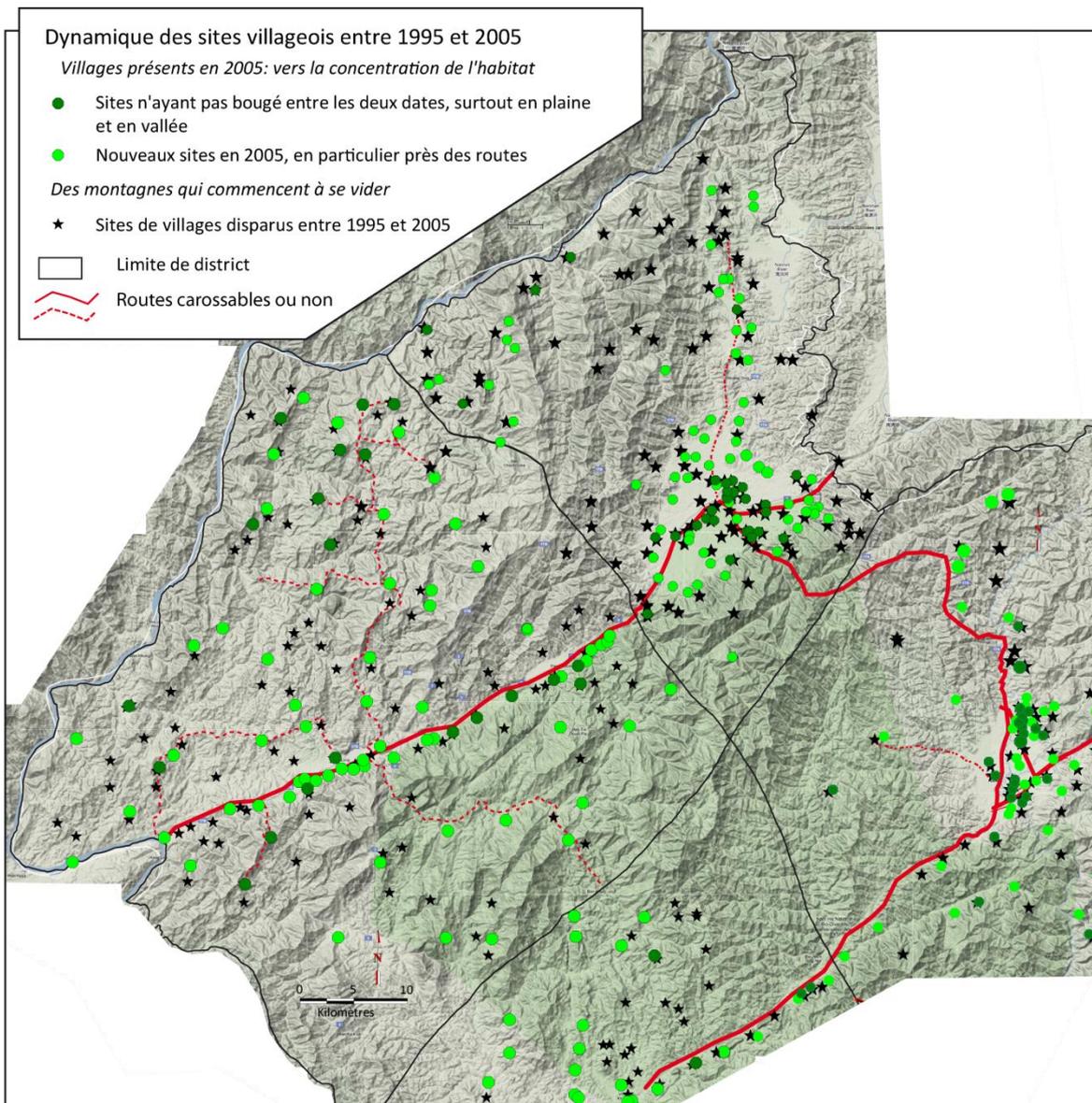
Des regroupements administratifs préfigurant un regroupement spatial?

- villages éloignés appartenant à la même entité administrative
- groupement administratif de villages proches

carte 25 : Les regroupements administratifs, préfiguration des déplacements de village dans le district de Muang Long. Source : ACF 2004 et 2006.



carte 26 : La situation des sites villageois de Muang Long et Muang Sing en 1995 : de nombreux villages créés en montagne par l'essaimage akha, depuis 1982. Source : Service géographique National 1982, base MRC 2000, LAVIS 2000.



carte 27 : les déplacements de villages entre 1995 et 2005 : une réorganisation centrée sur les vallées sous le coup des politiques publiques et de l'attrait du marché. Source : Base MARC2000, enquête LAVIS 2000, Base JICA 2005.

Premièrement, certains villages se sont totalement déplacés, quand d'autres n'ont vu qu'une partie de leur population migrer. À Muang Sing au début des années 2000, les deux types de migrations se retrouvent dans une proportion semblable, une dizaine de villages pour chacun (carte GTZ de 2003, annexe 8). Cette différence, entre mouvement total et partiel, s'efface en fait si on considère la variable temporelle. Souvent, les premiers partis renseignent les villageois de leur ancien village, et le mouvement vers le nouveau site continue ainsi, par groupes de familles. Parmi les dix villages qui n'ont vu qu'une partie de leur population partir vers les basses terres en 2003, trois ont totalement disparu en 2006.

Les déplacements successifs d'une population akha dans un village du district de Muang Sing

L'ancien site de Chapoukeun est en montagne, installé depuis plus de cinq générations à l'extrême nord-ouest du district. En 1984, alors qu'il compte plus de trente-sept familles, une partie de la population part s'installer dans le village de Phabat noy, un site déjà occupé par douze familles. Ces migrants fonderont en 1990 un nouveau village, dénommé aussi Chapoukeun, qu'ils déplaceront totalement en 1996, en gardant le même nom. Le premier site, ancien, existe encore en 2003, mais a disparu sur les cartes de 2005 : tous ses habitants ont migré vers d'autres sites.

Le premier déplacement est dû à l'essaimage, le village d'origine commençant à compter trop d'habitants. Les familles, au lieu de fonder un nouveau village, se sont rendues dans un village relativement proche, peu peuplé, et plus bas en altitude, qui pouvait les accueillir. Le milieu naturel différait quelque peu, et une fois l'installation terminée, de nombreuses personnes sont décédées : 188 sur 260 ont succombé au paludisme, aux diarrhées et à des difficultés respiratoires (ibid. : 46). Ceci a été interprété par les Akha comme un mauvais présage, qui les a fait repartir moins de cinq ans après ce premier déplacement. La destination de cette deuxième étape a été choisie dans un relief plus prononcé, plus haut en altitude, comme si ceci pouvait conjurer le mauvais sort qui les avait touchés.

Encadré 10 : la complexité du déplacement des populations de la montagne vers la plaine : l'exemple d'un village akha au nord de Muang Sing. Sources : GTZ 2003 et 2006, C. ALTON et H. RATTANAVONG, 2004.

Deuxièmement, on assiste donc à un processus de déplacement en plusieurs étapes, dont le mouvement n'est pas toujours à sens unique. Dans la province de Louang Namtha, la plus grande majorité des villages déplacés (35%) ont connu, en 1997, deux étapes lors de leur déplacement, et 27 % en ont connu trois (Y. GOUDINEAU, 1997 : 56). En prenant l'exemple de Chapoukeun (Encadré 10), à l'extrême nord du district, il est possible de voir la complexité des mouvements de populations dans le temps et l'espace. Parmi les villages présentés dans l'étude de C. ALTON et H. RATTANAVONG (2004), le déplacement en plusieurs étapes géographiques concerne trois des sept villages étudiés. Parmi ces étapes, il faut cependant faire la différence entre les mouvements « traditionnels » de population, par essaimage, au sein d'un même territoire-milieu, et ceux qui sont dus aux facteurs récents de déplacements.

Troisièmement, en considérant un site de relocalisation et non pas un site de départ, les processus migratoires démontrent également une grande complexité : d'une part, les habitants proviennent en général de plusieurs villages différents (en particulier du fait du regroupement), mais aussi, n'arrivent pas tous au même moment. De ce fait, il peut y avoir

de nombreux conflits entre ceux qui se sont installés en premier, et ceux qui arrivent parfois plusieurs années après. D'autre part, il arrive que certains des migrants repartent dans leur village d'origine, ou vers d'autres sites de relocalisation. C'est par exemple ce qui s'est passé dans le village de Phiyeu, établi en 1982 en bordure de la plaine. En 1984, sept des quatre ménages fondateurs sont repartis vers Chakeun, leur village montagnard d'origine, et en 1993, deux ménages ont migré vers deux autres sites de plaine (*Ibid.* : 46).

Pour résumer, l'organisation spatiale de la population à Muang Sing, pendant les vingt-cinq dernières années, a été profondément transformée par les déplacements de villages. Les espaces montagnards ont perdu près de deux mille habitants, tandis que la grande plaine en a gagné plus de huit mille, et que ses piedmonts et vallées plus de neuf mille (Tableau 21). Les villages de montagne se sont agrandis, mais leur nombre a été diminué de plus de moitié. Certains ont gardé leur nom et ont été replacés en plaine ou sur les piedmonts, d'autres ont totalement disparu, mais aussi, la plaine a été réorganisée administrativement en créant de nouveaux villages : trois nouveaux noms de communautés apparaissent entre 1995 et 2005.

| Situation géographique des sites villageois dans le district de Muang Sing | Nombre de villages | | | Nombre de ménages | | | Population totale | | |
|--|--------------------|------|---------|-------------------|------|---------|-------------------|----------------------|---------|
| | Année | 1982 | 1995-98 | 2005 | 1982 | 1995-98 | 2005 | 1982 ¹⁷⁷ | 1995-98 |
| Montagne (%) | 52 | 61 | 21 | 1148 | 984 | 904 | 6314 | 4828 | 4549 |
| Plaine (%) | 28 | 30 | 37 | 1293 | 811 | 2924 | 7111 | 4284 | 15781 |
| Piedmont/vallée (%) | 4 | 16 | 37 | 93 | 289 | 2068 | 511 | 1296 | 10460 |
| TOTAL | 84 | 107 | 95 | 2534 | 2084 | 5896 | 13936 | 10408 ¹⁷⁸ | 30790 |

Tableau 21 : changements démographiques et topographiques dans le district de Muang Sing, 1982-2005. Sources : cartes topographique du Service Géographique National 1982; base de données MRC 1998; base de données JICA 2005.

À Muang Long, la différence de localisation s'opère surtout entre villages de montagne et villages de vallée, où se situe la route principale. Là encore, la tendance générale est à la densification de la vallée, qui gagne plus de dix mille habitants en vingt-cinq ans. La montagne gagne des habitants, principalement par accroissement naturel, mais comme à Muang Sing, le mouvement de concentration dans des villages plus conséquents est en

¹⁷⁷ Le nombre de ménages est multiplié par le nombre moyen de personnes présentes dans un ménage aux alentours de cette date, soit environ 5,5 personnes.

¹⁷⁸ La base MRC dont je dispose donne les chiffres de 1998. Or, dans le district de Muang Sing, soixante-cinq villages sont sans données démographiques, et neuf ne sont pas localisés. Parmi ces 65 villages, la majorité se trouve dans la plaine, et comptent par exemple les cinq villages composant l'agglomération de Muang Sing (représentant au moins 2500 personnes). Le recensement de 1995 donne une population totale du district de 22 559 habitants.

marche. Ainsi, on passe d'environ 116 habitants par village montagnard en 1982, à plus de 290 habitants en 2005. Les déplacements sont donc en cours, avec un nombre de villages fixes qui baisse considérablement entre la période 1982-95 et la période 1995-2005.

| Situation géographique des sites villageois dans le district de Muang Long | Nombre de villages | | | Nombre de ménages | | | Population totale | | | Villages n'ayant pas changé de site | |
|--|--------------------|------|---------|-------------------|------|---------|-------------------|----------------------|---------|-------------------------------------|--------------------|
| | Année | 1982 | 1995-98 | 2005 | 1982 | 1995-98 | 2005 | 1982 ¹⁷⁹ | 1995-98 | 2005 | Entre 1982 et 1995 |
| Montagne | 70 | 86 | 49 | 1485 | 2483 | 2520 | 8167 | 13535 | 14270 | 29 | 11 |
| Route principale et vallée | 22 | 22 | 31 | 633 | 712 | 2722 | 3481 | 3533 | 14143 | 14 | 9 |
| TOTAL | 92 | 108 | 80 | 2118 | 3195 | 5242 | 11648 | 17068 ¹⁸⁰ | 28413 | 43 | 20 |

Tableau 22 : changements démographiques et topographiques dans le district de Muang Long, entre 1982 et 2005. Sources : cartes topographique du Service Géographique National 1982; base de données MRC 1998; base de données JICA 2005.

Contrairement aux déplacements « traditionnels », qui se déroulaient au sein du même territoire-milieu, le trait spécifique de ces nouveaux mouvements migratoires est le changement de milieu, en particulier pour les Akha, qui sont ceux qui se déplacent le plus. Au-delà de ce changement de milieu naturel et humain, il faut envisager quelles sont toutes les conséquences de la réorganisation du peuplement de la région.

2. Conséquences des déplacements et du changement de milieu sur le maintien des territoires identitaires.

Plusieurs rapports existent sur les conséquences des déplacements de population au Laos : celui d'Y. GOUDINEAU (*dir.*, 1997) et celui de C. ALTON et H. RATTANAVONG (2004), rédigés par des chercheurs en sciences sociales, qui ont été édités et commandés par le programme des Nations Unies pour le développement, et celui de plusieurs Organisations Non Gouvernementales qui travaillent sur le terrain, chapeautées par la fondation PROBE International (I. BAIRD et B. SHOEMAKER, 2005). D'autres éléments et données ont été

¹⁷⁹ Le nombre de ménages est multiplié par le nombre moyen de personnes présentes dans un ménage aux alentours de cette date, soit environ 5,5 personnes.

¹⁸⁰ Dans la base MRC, trente et un village ne disposent pas de données démographiques, et vingt-six ne sont pas localisés. Le recensement de 1995 donne un chiffre de population totale de 21291 pour 129 villages.

fournis par ACF. Ces études permettent de constater l'importance de ce phénomène de déplacement, ceci à l'échelle de tout le pays.

La conséquence la plus négative du déplacement vers les basses terres des populations montagnardes est l'augmentation importante de la mortalité et l'occurrence plus fréquente de maladies. Même si plus de la moitié (54%) des villages déplacés dans la province de Louang Namtha ne comptait aucune nouvelle épidémie de fièvre ou diarrhée en 1997 (Y. GOUDINEAU 1997 : 63), une autre étude plus récente d'ACF (source non diffusable) montre que dans le district de Muang Long, sur une période de cinq ans, la mortalité des villages déplacés est de 4%/an, contre 2,4% pour le reste des villages montagnards et seulement 0,8%/an pour les villages anciens des basses terres. Ainsi, malgré un accès aux soins (normalement) plus facile car situés en bord de route, les villages déplacés subissent le changement de milieu naturel, surtout les premières années. En effet, l'immunité des individus ne se développe pas, en altitude et en plaine, face aux mêmes infections, véhiculées par l'eau et divers parasites. Le changement de milieu expose donc les individus à des maladies contre lesquelles leur corps ne sait pas lutter. La mortalité infantile est également plus élevée que la moyenne nationale. Cependant, l'accès à l'information sur les gestes d'hygiène et de soin, aux médicaments modernes, à des toilettes et un réseau d'eau permet une situation sanitaire meilleure, même si les personnes déplacées utilisent peu les centres de soins et ne se rendent dans les structures qu'en dernier recours (*Ibid.* : 29).

La deuxième conséquence non territoriale est l'appauvrissement, dans un premier temps car le coût du déplacement peut être élevé, et qu'en général il entraîne une forte décapitalisation des ménages. En 1997 à Louang Namtha, entre 7 et 17% des outils, graines, bétail et matériel divers ont été abandonnés lors du déplacement. À Muang Long en 2003, la maison, le grenier, les terres arables et vergers qui sont abandonnés sont évaluées à 12,7 millions de Kip, tandis que la reconstruction des bâtiments, l'établissement de structures de production tels que des étangs d'élevage, ses systèmes d'irrigation représentent une dépense d'environ 14 millions de Kip (C. ALTON et H. RATTANAVONG, 2004 : 52), ce qui représente entre 1200 et 1500 euros au taux de change 2010. Par exemple, à Ban Nammat Mai, la totalité du gros bétail a été vendue lors du déplacement, ainsi que presque toutes les chèvres.

| Année/type de bétail | volaille | chiens | chèvres | cochons | bœufs | buffles |
|----------------------|----------|--------|---------|---------|-------|---------|
| 2005 (montagne) | 500 | 36 | 32 | 94 | 10 | 0 |
| 2007 (plaine) | 119 | 59 | 2 | 64 | 0 | 0 |

Tableau 23 : la décapitalisation de Ban Nammat Mai lors de son déplacement, au vu du nombre de têtes de bétail. Source : données de terrain 2005 et 2007.

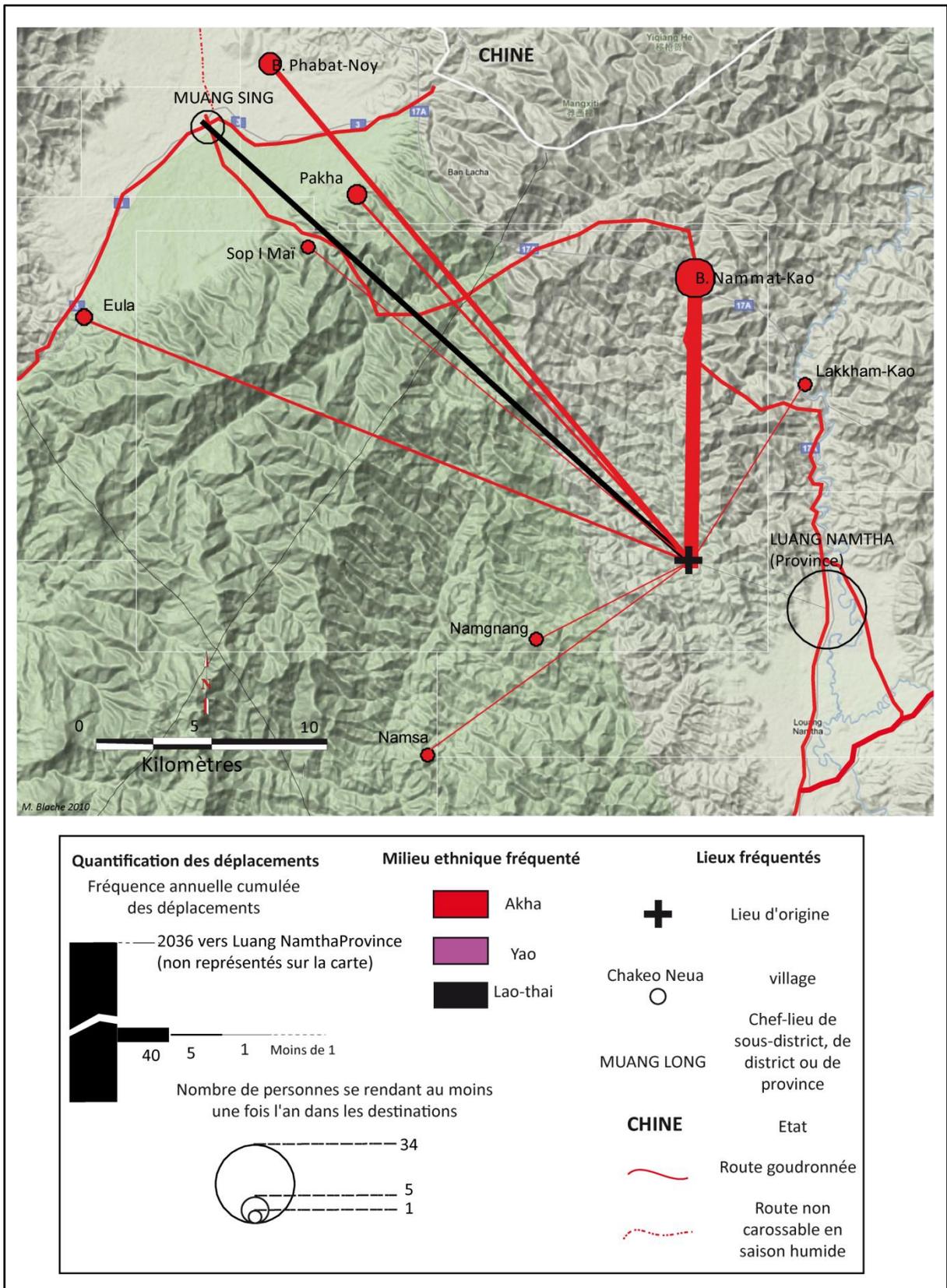
Une des raisons principale de l'appauvrissement des ménages provient du changement dans les systèmes de production, en particulier lorsqu'on considère le nombre de mois dans l'année où le riz manque. La période de soudure augmente dans les villages relocalisés, et doit être compensée par des achats alimentaires. Dans l'étude de C. ALTON et H. RATTANAVONG (*Ibid.* : 38), 93% des ménages du seul village resté en montagne ont assez de riz pour au moins six mois de l'année, alors que les chiffres des villages relocalisés donnent cette proportion à 70%. Un seul des villages relocalisé, le plus ancien, est auto-suffisant en riz. Dans l'étude de terrain, à Ban Nammat Mai, avant le déplacement, sept ménages sur vingt-sept (26%) n'avaient pas assez de riz pour l'année, avec un maximum de 2 mois ½ de manque, tandis qu'après leur déplacement, cette proportion est passée à huit ménages sur vingt-quatre (33%), avec un des ménages qui n'avait pas de riz pendant cinq mois. À titre de comparaison, à Senchompou, en montagne, neuf ménages sur quatorze ne pouvaient assurer leur alimentation annuelle en riz en 2007, mais n'avaient pas pour autant besoin d'en acheter : la majeure partie des ménages se fournissait dans les villages alentour ou au sein du village, par le biais d'emprunts de riz. De plus, la durée moyenne de soudure pour ces ménages n'excédait pas deux mois.

Dans ce dernier cas, la situation dans le territoire-milieu permet de maintenir un niveau de vie satisfaisant : en effet, les solidarités familiales et ethniques aident à compenser les déficits, solidarités portées par une organisation spatiale facilitant les échanges entre villages du même territoire. Ces solidarités peuvent toujours jouer dans les villages déplacés, mais sont plus difficiles à entretenir, du fait de l'éloignement des villages traditionnellement liés. En effet, leur nouvel emplacement les situe dans un milieu ethnique différent, et dans un milieu économique où les villages voisins de même ethnie sont dans la même situation de déficit. Par exemple, j'ai constaté que les villageois de Ban Nammat Kao, déplacés en 2005 au bord de la route, venaient se fournir en riz dans leur village-fille montagnard, excédentaire, Ban Nammat Mai, à plus de deux heures de marche, plutôt que de se rendre au marché, à quelques kilomètres, pour en acheter. Dans les solidarités akha, les membres d'une même famille, voire du même village, se prêtent en fait argent ou riz sans intérêts.

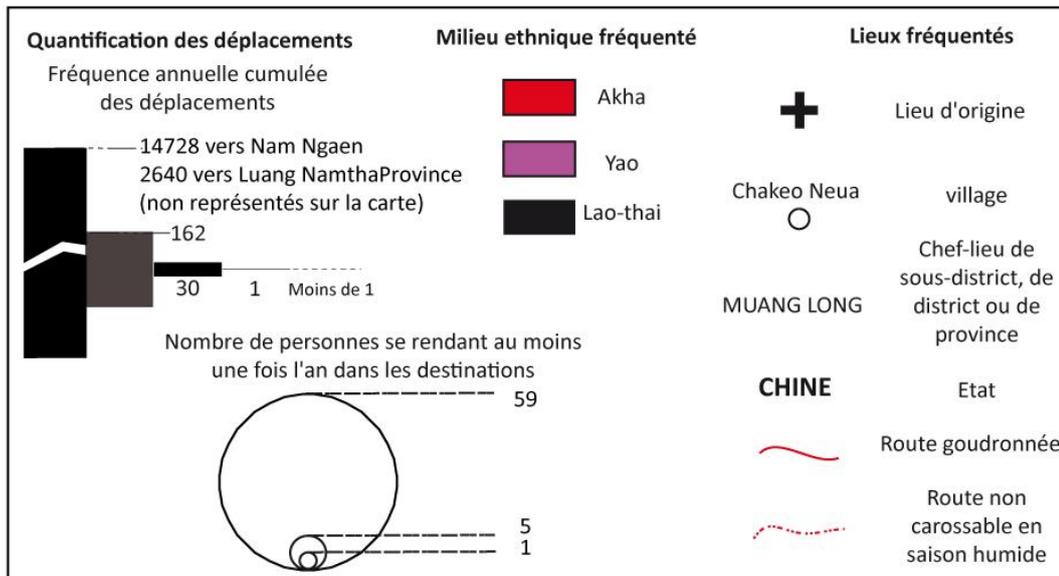
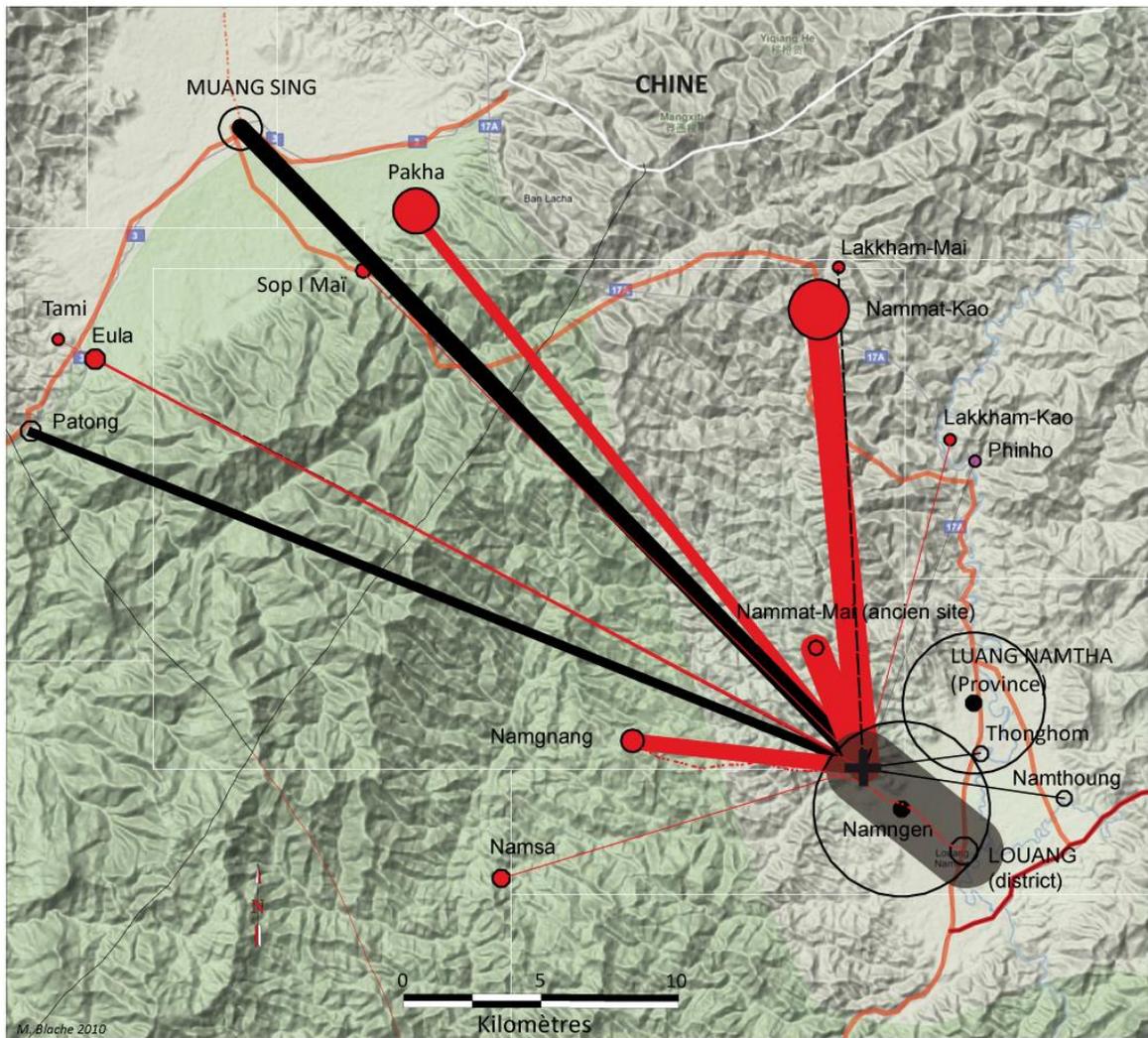
Les conséquences du déplacement sont en fait nombreuses sur le territoire, sa pratique et son aspect identitaire. Ceci passe avant tout par le changement dans le système de production. De ces changements sont induites d'autres conséquences, touchant divers aspects de la vie économique et sociale des villages déplacés. Deux principaux phénomènes touchent le territoire identitaire : la densification des basses terres, et l'accès au marché et à la modernité. En général, les déplacements vers les basses terres impliquent une réduction

du finage villageois¹⁸¹, compensé normalement par la conversion à la riziculture en casiers, dont les rendements sont plus élevés que la riziculture pluviale. La pratique du *hai* n'est pas abandonnée pour autant. Parmi tous les ménages interrogés dans les villages déplacés, aucun n'avait abandonné sa parcelle de *hai*. Ceci peut être dû à des raisons culturelles, le calendrier, la symbolique et les rituels akha étant intimement liés à cette pratique. Mais c'est aussi pour assurer la subsistance de la famille. En effet, la densification de la plaine et des vallées entraîne une pression foncière très importante sur les terres convertibles en *na*. Souvent, la parcelle dont dispose les nouveaux arrivants est insuffisante, et même lorsqu'elle est bien cultivée – car il faut rajouter à la taille de la parcelle : la méconnaissance de la riziculture en casiers par les Akha, le manque d'outil et d'animaux de labour, et le manque de capital nécessaire aux intrants – elle ne permet souvent pas de nourrir la famille. Aussi, les pratiques du *hai*, par manque de surface disponible du fait de la proximité des villages entre eux, sont modifiées en raccourcissant la période de jachère, ce qui entraîne des rendements moindres au fil des ans. La pression foncière peut également causer des conflits au sein du village, entre anciens arrivants mieux servis en terre et nouveaux migrants qui n'ont plus de place, mais aussi avec les villages voisins. Cette pression foncière concerne les terres basses dévolues au *na*, mais aussi les terres disponibles pour les cultures commerciales, l'usage des ressources forestières : chasse et récolte des NTFP, et les terres de parcours du bétail. Aussi, à Muang Sing ont été notés des conflits sur les usages de l'irrigation (*Ibid.*49).

¹⁸¹ La moyenne des sept villages déplacés dans la province de Louang Namtha(C. ALTON et H. RATTANAVONG 2004 : 41) donne une surface agricole utile de 155 hectares, alors que le village de montagne de cette même étude dispose de 367 hectares (surface qui n'est pas toujours entièrement cultivée car elle prend en compte les surfaces de rotation du *hai*). Pour comparaison, le village de Senchompou fait tourner ses parcelles sur une surface de plus de 300 hectares.



carte 28 : espace pratiqué par les villageois de Ban Nammad Mai avant leur déplacement (trajets vers LNT non représentés). Source : enquête de terrain 2005



carte 29 : espace pratiqué par les villageois de Ban Nammat Mai en 2007. Source : enquête de terrain nov. 2007.

Ainsi, même au sein d'un milieu humain encore largement homogène ethniquement comme au nord du district de Muang Sing, et dans certaines parties de la vallée de Muang Long, les relations de solidarité qui caractérisaient le territoire identitaire akha en montagne fait place à des relations de concurrence. Parfois, pour maintenir certains aspects de l'ancien système de production, comme l'élevage, l'espace pratiqué se dilate et en fait, diverses activités sont maintenues dans l'ancien site, où il y reste encore la place pour les exercer. C'est par exemple le cas des Hmong pour l'élevage, décrit par T. KOUSONSAVATH et E. LEMAITRE (1997, annexes : 47) dans la vallée de la Nam Chan. Lors du déplacement vers la plaine, le bétail subit aussi le changement d'altitude, et la proximité d'avec d'autres animaux qui portent de nouvelles maladies. Il en résulte une mortalité élevée et de moindres naissances les premières années. De plus, la pression foncière et la concurrence de cette activité avec l'agriculture entraîne la perte des pâturages nécessaires à l'élevage des gros ruminants. Ainsi, même s'il faut le plus souvent se débarrasser des animaux, d'autres solutions sont trouvées par les villageois, qui ne veulent pas abandonner cette lucrative et symbolique activité. Parfois, les bêtes sont confiées à d'autres villages disposant de pâturages, comme l'ont fait les Akha de Langpamai récemment déplacés, ou alors, les bêtes sont laissées dans les pâturages à plus haute altitude. Ainsi, des familles hmong de la vallée de la Nam Chan descendues s'installer en plaine continuent une activité d'élevage sur les terres de leur ancien village, en hauteur. Ceci entraîne de longues marches pour atteindre les bêtes, mais contribue ainsi à garder des liens avec l'ancien territoire. À Ban Nammatt Maï, c'est à propos des terres rizicoles que le déplacement n'a pas eu l'effet escompté. Les villageois n'ont pas eu accès à des casiers, ils ont donc continué la défriche de parcelles de *hai* aux alentours de leur ancien village, plus exactement le long du sentier qui mène de l'ancien au nouveau village. La pression foncière qui augmente en plaine touche également les populations Lao-thaï. Même si en général, le finage rizicole des villages Lao-thaï n'est pas amputé par l'arrivée des nouveaux venus montagnards, certaines parties de leur espace utile traditionnel doit être partagé. C'est surtout le cas des espaces forestiers. Aussi, le territoire agricole n'a plus la même élasticité : toutes les terres qui peuvent être mises en culture le sont surtout pour le riz, laissant peu de surface aux autres activités agricoles. Il s'ensuit un phénomène tout à fait nouveau, et sûrement encore marginal : certaines populations Lao-thaï des basses terres colonisent la montagne. Il n'existe pas de données générales sur ce sujet, mais j'ai pu en constater un exemple (voir Encadré 11). La peur de la spéculation foncière en plaine, et la recherche de nouvelles productions commerciales font de la montagne un espace nouveau à conquérir pour ces populations, qui semblent dépasser leurs reluctances anciennes vis-à-vis de la montagne. Ce phénomène de « montée » des populations des basses terres vers les pentes est également constaté dans le nord de la Thaïlande, pour la même raison, c'est à dire

la pression foncière qui augmente en plaine : l'essartage augmente sur les piedmonts, et les espaces montagnards sont colonisés par les thaïs avec des cultures commerciales comme le thé (W. DESSAINT, 1992 : 105).

**La colonisation de la montagne par les populations de basses terres, sous la pression foncière :
l'exemple des familles phou noy de Ban Nammat Mai.**

En 2005, lorsque Ban Nammat Mai était encore en montagne, trois nouvelles familles Phou Noy étaient venues installer leurs maisons, hors des portes du village, mais sur le terroir de celui-ci, près de la rivière. Ces familles sont arrivées de Phongsaly dans la plaine de la Namtha, en 1979. Leurs habitations à Nammat Mai sont des résidences secondaires : leur résidence principale se trouve dans les villages urbains qui composent Louang Namtha. En plaine, une des familles dispose de 6000 m² de na, mais ils n'ont pas la place de faire de l'élevage, et cette surface n'est pas suffisante. Dans leur nouveau site de production, en montagne, ils ont des parcelles de hai, vont élever des animaux qu'ils auront acheté aux Akha « pour diminuer le risque de maladie », qu'ils vendront en plaine, et veulent planter des arbres fruitiers, cultiver des légumes, du piment et des fleurs.

La vie que mène ces familles n'est pas du tout intégrée à celle des Akha du même village, et elles restent très fortement reliées à la plaine. Leurs enfants les plus grands sont restés en plaine, avec la grand-mère, pour continuer leur scolarité. Ils achètent du riz en plaine, car en montagne, il n'y a pas assez de riz gluant, et redescendent souvent, pour vendre leur production et pour se rendre à la pagode de leur village respectif. En montagne, leurs parcelles de hai ne sont pas situées au même endroit que celles des autres habitants akha, ils ne sont pas invités à toutes les cérémonies du village. Leur habitat est aussi totalement séparé. Lorsque j'ai demandé pourquoi ils ne s'étaient pas installés au sein du village, la question a surpris, et on m'a répondu avec un air d'évidence que ce n'était pas possible, car ils n'avaient pas la même religion. Ni les Akha ni les Phou Noy ne semblaient avoir envisagé la possibilité d'un habitat commun. Les familles envisagent de rester ici et de s'installer plus durablement, « car ici il y a de la terre, il y a tout, et dans dix ans il y a aura trop de monde à Namtha, il faudra acheter la terre ».

Encadré 11 : le déplacement de quelques familles Lao-thaï en montagne. Source : enquête de terrain, 2005.

En se déplaçant en plaine, espace bien relié aux voies de communication, les villages anciennement montagnards trouvent de nouvelles conditions de production, et surtout, de nouveaux débouchés. L'accès au marché local, national et international est facilité pour la vente de leurs productions et pour l'achat de produits divers, mais aussi ils se trouvent touchés par une culture de masse diffusée par le biais de la télévision et de différents supports médias, et par un contact culturel beaucoup plus fréquent avec les populations de plaine. Parfois, ce changement de vie est trop brutal, et O. EVRARD note en 1997 une plus forte dépendance à l'opium dans les villages déplacés (1997 : 31). L'ouverture à tous types de marchés permet cependant des opportunités d'enrichissement non négligeables, mais une plus forte dépendance vis-à-vis de ces mêmes marchés. Ainsi, l'espace productif villageois se transforme, répondant à la demande, notamment chinoise, en cultures commerciales comme la pastèque cultivée en contresaison sur les casiers rizicoles dans la plaine de Muang Sing, la canne à sucre, le maïs, le thé, le manioc, et l'hévéa sur les pentes¹⁸². Cette conversion aux cultures commerciales concurrence les surfaces cultivées en riz, mais

¹⁸² La relation aux marchés internationaux sera détaillée en troisième partie.

rapporte du numéraire qui permet d'en acheter, en théorie. De nouvelles activités sont donc présentes au sein des villages, avec, là encore, des relations plutôt concurrentielles qui se mettent en place à propos des surfaces disponibles. Les activités traditionnelles de cueillette de produits forestiers trouvent aussi des débouchés plus directs que lorsque les villages étaient situés en montagne, ce qui peut procurer plus de revenus, mais la pression sur la ressource en augmente d'autant. De plus, l'accès à ces ressources forestières est plus difficile, elles se trouvent plus loin : seules certaines familles vont alors continuer ces activités, en particulier les plus pauvres, celles qui ont le moins de terres et qui ne comptent que sur cette ressource pour obtenir du numéraire. Dans certaines familles pauvres de Chavang Mai, un village déplacé du district de Muang Sing, la vente de ces produits rapporte plus de la moitié du revenu familial annuel (C. ALTON et H. RATTANAVONG, 2004 : 43). Le paysage villageois est donc transformé, et les pratiques spatiales également, notamment pour ce qui est de l'usage de la forêt, qui diminue. En effet, à Ban Nammatt Mai en 2007 par exemple (Tableau 24), la chasse est pratiquée par moins de familles, la cueillette aussi, la pêche un peu moins. En fait, ce sont surtout les activités masculines qui baissent, et les hommes se rendent moins souvent en forêt. La principale raison évoquée a été le manque de temps : le déplacement, la nouvelle installation, en plus des activités rizicoles, n'ont pas permis de parcourir aussi régulièrement le territoire villageois. Les trajets des femmes vers les espaces forestiers ont également baissé, et se concentrent vers la cueillette de produits qui se vendront au marché. Le nombre de personnes pratiquant la pêche a faiblement diminué, mais c'est la fréquence de cette pratique qui a considérablement chuté. En fait, les habitants m'ont dit qu'ils échangeaient désormais les produits forestiers contre des poissons élevés par les villageois Lao-thaï voisins. Une spécialisation ethnique des activités semble donc se renforcer, avec une diminution cependant du panel d'activités productives pour les Akha. En se déplaçant, ils ont abandonné la culture et le tissage du coton, pratiquent moins la pêche, et se sont tournés vers les cultures commerciales comme l'hévéa, le manioc et le thé.

| | | Chasse ¹⁸³ | Pêche | Cueillette hommes ¹⁸⁴ | Cueillette femmes ¹⁸⁵ |
|---|------------------|--|----------------|----------------------------------|----------------------------------|
| Proportion de familles pratiquant cette activité | En montagne 2005 | 18/27 (déclarés) 25/27 (estimés) soit 66,7% 92,6% | 24/27 88,9% | 18/27 66,7% | 22/27 81,5% |
| | En plaine 2007 | 19/24 79,2% | 20/24 83,3% | 9/24 37,5% | 18/24 75% |
| Nombre de trajets annuels cumulés en direction de la forêt induits par cette activité | En montagne 2005 | 584 | 2028 | 260 | 1242 |
| | En plaine 2007 | 437 | 265 | 89 | 1081 |

Tableau 24 : l'évolution de la fréquentation des espaces forestiers à Ban Nammat Maï avant et après le déplacement en plaine. Source : enquête de terrain novembre 2007.

La ville et son marché sont fréquentés bien plus souvent, comme on peut le voir sur les cartes des espaces pratiqués par Ban Nammat Maï et Pongsaimai (carte 28, carte 29 et carte 30). Le territoire villageois se polarise donc très fortement vers la place de marché la plus proche, mais aussi vers les autres villages urbains de l'agglomération dans le cas de Ban Nammat Maï. Les distances, au sein de la plaine, sont raccourcies par la présence de transport en commun, ce qui permet de pratiquer plusieurs destinations. Aussi, l'accès au marché est aussi l'accès au marché du travail salarié. Il n'existait pas à Ban Nammat Maï en 2005, et en 2007, il concerne trente-six adultes, qui vont surtout aider à la récolte du riz de casiers dans trois villages différents. À Muang Sing, l'emploi salarié est également très présent dans les villages déplacés, et contribue à la majorité du revenu en numéraire des familles. Sur les sept villages déplacés (*Ibid.* : 42), tous ont des revenus issus du salariat, et pour trois d'entre eux, le revenu annuel villageois dépend à plus de 30% de cette activité. Ce sont principalement des emplois d'ouvrier agricole qui sont exercés, pour le riz ou différentes plantations commerciales, mais il n'est pas rare de voir aussi des camions

¹⁸³ En plus des réponses explicitement quantifiées, les réponses « un peu », « souvent », « très souvent » ont été quantifiées respectivement par un nombre de trajets annuels cumulés de 12, 50 et 100. La réponse « oui » a été quantifiée comme la réponse « un peu ». En 2007, toutes les réponses concernant la chasse ont été quantifiées. En 2005, le nombre de familles déclarant chasser est sous évalué, par une certaine peur des conséquences de la réponse : le village se trouvait en zone de protection de la biodiversité. En observant le village sans discontinuer pendant trois semaines, j'ai pu constater que pratiquement toutes les familles comptaient des chasseurs, à part celles des veuves et celles où les hommes étaient trop âgés (quatre maisons en tout sur les 29 du village).

¹⁸⁴ Estimation d'après le nombre de tabourets en rotin fabriqués par chaque famille. En effet, la cueillette pour les hommes se limite souvent au ramassage de rotin à des fins artisanales.

¹⁸⁵ Estimation basée sur le nombre de produits ramassés : j'ai compté 10 trajets annuels par produits. Les produits les plus souvent ramassés sont les pousses de bambou, les pousses de rotin et les champignons. Ceci est une estimation basse, car en saison de ramassage de chaque produit, j'ai constaté que la cueillette à destination de la consommation familiale occupait au moins une personne par maison, chaque jour. Les menus me l'ont confirmé : j'ai mangé des pousses de bambou et des champignons tous les jours, à chaque repas, quelle que soit la famille dans laquelle je me rendais.

remplis d'ouvriers akha ou autres, se rendant au port de Xiengkok pour décharger les bateaux, ou se rendant sur des chantiers de construction de routes. À Ban Nammat Maï, les conditions de travail ont été dénoncées : une famille est allée récolter du riz dans un village lü un peu éloigné du leur, à l'autre bout de la plaine de Louang Namtha, et s'est plainte d'avoir dû dormir dans les champs pendant les quatre jours qu'a duré leur activité. Du fait de l'augmentation de ce travail salarié, les relations interethniques ont tendance à accentuer les rapports de domination économique entre les populations Lao-thaï, souvent employeurs, et les minorités descendues en plaine.

Outre la modification de l'espace pratiqué, qui se polarise vers la ville, et qui donc peut aller à l'encontre du maintien d'un territoire identitaire, l'accès aux voies de communication permet en fait d'agrandir l'espace pratiqué, dans le sens du territoire identitaire. Ceci est particulièrement visible dans les cartes de l'espace pratiqué de Ban Nammat Maï (carte 28 et carte 29). Les villageois se rendent dans de plus nombreuses destinations, et dans de plus nombreuses destinations akha. En fait, la proportion de villages akha fréquentés entre 2005 et 2007 après le déplacement, baisse, passant de 8/10 à 10/19, mais des villages qui n'étaient pas fréquentés du fait de leur éloignement, peuvent désormais l'être grâce aux voies de communication, en particulier dans le district de Muang Sing. Au total, la fréquence cumulée annuelle de villages akha a plus que doublé, passant de 93 à 204 trajets. De nombreux Akha sont également venus voir leurs amis dans leur nouvel emplacement, la fréquentation du village déplacé passant de 20 à 27 trajets par an. En fait, des réseaux peuvent être maintenus par cet accès aux voies de communication : surtout des réseaux de parenté qui existaient déjà, qui permettent de maintenir des coutumes comme la présentation du nouvel enfant au reste de la famille, mais aussi par exemple, des réseaux amicaux, familiaux et commerciaux à base ethnique qui servent à s'adapter au nouvel environnement¹⁸⁶. Ainsi, la plantation de l'hévéa s'est faite spontanément, sur les conseils d'amis akha de Muang Sing. Le territoire identitaire, dans son fonctionnement, reste donc fondé sur les relations intra-ethniques, même s'il change quelque peu de forme.

¹⁸⁶ Dans une étude sur les Akha de Thaïlande qui migrent à Chiang Maï depuis les années 1970, M. TOYOTA (1996, 1999) montre comment le passé de migrant des Akha, venant de Chine et de Birmanie, permet de renouveler les liens noués avec les Chinois, les Taïwanais et de tirer parti de l'ouverture des frontières pour le commerce. Concernant surtout l'élite Akha urbaine éduquée, ces liens se concrétisent par des mariages et des relations commerciales facilitées par la pratique de plusieurs langues. L'auteur note que la vision binaire d'une majorité thaï exploitant les minorités montagnardes est bien trop simpliste : dans certaines situations, ce sont des Akha aisés qui font travailler les ruraux fraîchement arrivés en ville (1999 : 2).



photo 10 : Femmes Thai Dam, Lolo et d'autres ethnies employées pour le ramassage des pastèques dans la plaine de Muang Sing. Photographie de l'auteur, avril 2007.

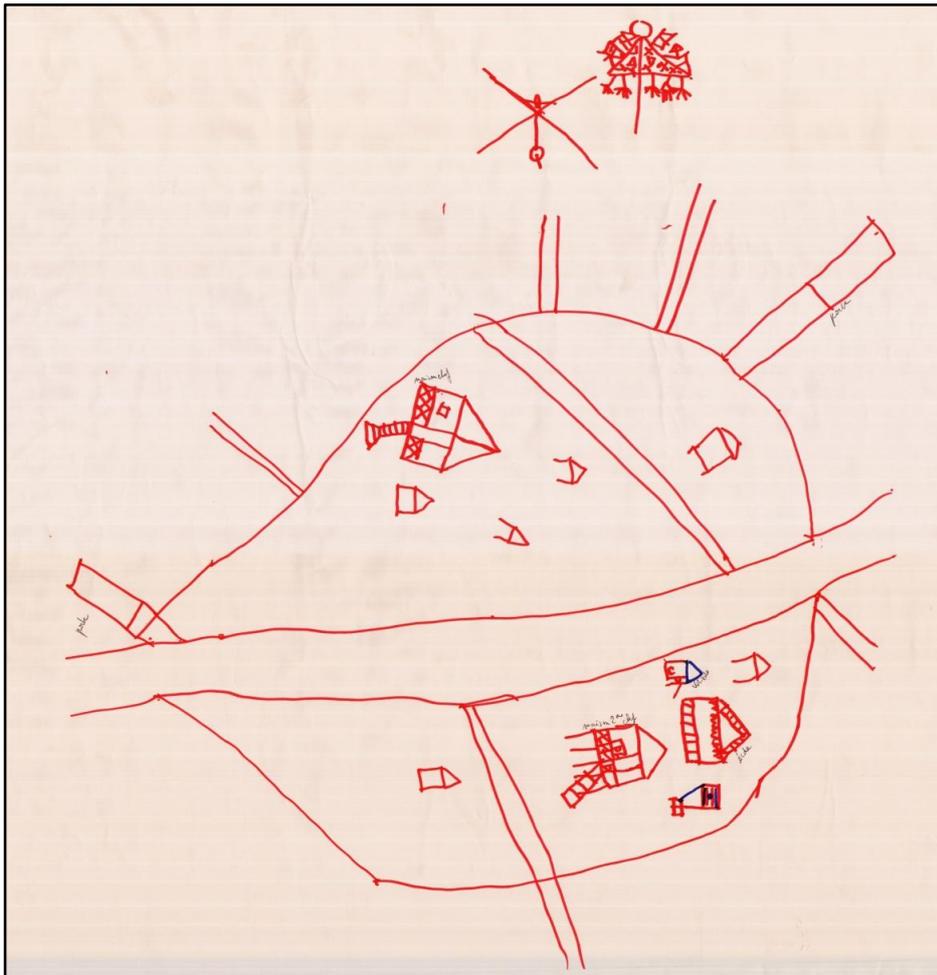


Figure 21 : carte mentale des femmes habitant Langpamai, un village akha déplacé près de la plaine de Muang Long en 2003 : le village comme une île dans un espace vide. Source : enquête de terrain, novembre 2007.

Aussi, la plaine est mieux connue, car au lieu de ne se rendre qu'au marché, les villageois connaissent cinq différents villages Lao-thaï. Cependant, il est difficile de dire que la plaine fait partie intégrante de leur territoire identitaire : elle n'est fréquentée que pour des raisons économiques, principalement par le biais du travail salarié, et pour les échanges commerciaux. Dans les cartes mentales de Ban Nammat Mai, comme dans celles des Akha Pongsaimai et de Langpamai (Figure 21), villages déplacés, la plaine n'est jamais représentée de manière figurative. Au contraire, quand l'espace hors du village est représenté, c'est surtout sous la forme de routes. Langpamai représente son territoire presque comme une île, le village étant entouré et bien démarqué, sans que rien n'existe autour. Les villageois de Ban Nammat Mai représentent surtout l'espace montagnard qu'ils ont quitté (carte 20), et les Akha de Pongsaimai (carte 16) montrent principalement fleuves et routes. Dans les trois cas, la ville la plus proche n'est absolument pas représentée, et n'est nommée que dans une carte sur les neuf recueillies. Pourtant, ces villes de plaine polarisent fortement le nouvel espace pratiqué.

La seule véritable nouveauté dans la pratique spatiale des espaces de plaine, et d'une importance fondamentale d'un point de vue culturel, est la fréquentation, par tous les jeunes et quelques moins jeunes du village de Ban Nammat Mai, de la télévision chez leurs voisins Lao-thaï. Tous les soirs, une partie du village se rend dans une ou plusieurs maisons du village de Nam Ngaen, à moins de dix minutes de marche, pour regarder les programmes télévisés. Auparavant, en montagne, deux maisons disposaient de la télévision, mais ne diffusaient que des films sur support VCD, un ou deux soirs par semaine, car ils n'avaient pas d'antenne. Aujourd'hui, ce sont les programmes lao, et plus sûrement thaï, qui sont regardés par les Akha. En fait, dans la totalité des déplacements de Ban Nammat Mai en 2007, ceux qui correspondent à la télévision représentent près de 35% des trajets annuels, et quatorze personnes, sur les cinquante-neuf qui se déplacent, ne sortent du village que pour cette activité. Il est donc possible de se demander quelles conséquences culturelles ces déplacements vers la plaine peuvent avoir.

Les villages akha qui sont déplacés en plaine passent, a priori, d'un site appartenant à un territoire-milieu, à un site qui se trouve dans un territoire-lieu : un ancien *muang*, précis, peuplé de Lao-thaï. Le milieu « naturel » change, le milieu humain aussi. Dans ce nouveau contexte, certains éléments culturels changent, d'autres sont conservés, sans que pour autant l'identité akha disparaisse. Du point de vue des pratiques territoriales, les éléments identitaires semblent conservés. Pourtant, le déplacement peut avoir de nombreuses conséquences culturelles. Celles-ci sont principalement linguistiques. En effet, le déplacement dans les basses terres implique général la

construction d'une école, et l'accès à l'éducation en langue nationale, même pour les adultes, sous forme de cours du soir. L'école figure d'ailleurs comme un haut lieu incontournable dans les cartes mentales des villages déplacés. Dans les différents rapports sur le déplacement, l'intégration linguistique figure parmi les indicateurs les plus positifs. Cependant, en 1997, O. EVRARD (p. 36) note que la proportion des enfants scolarisés reste faible, car il y a toujours beaucoup de travail qui leur est destiné dans le nouveau village. De plus, rares sont ceux qui quittent le village pour poursuivre au-delà du primaire, même si désormais, les structures éducatives secondaires sont plus proches car situées dans la plaine. Pourtant, le niveau de Lao augmente, car les situations d'oral se multiplient, tant administrativement que commercialement. Même si la plus forte mortalité touche les plus âgés, et représente de ce fait une perte une part de l'héritage culturel (*Ibid.* p. 30), le déplacement est bénéfique sur l'intégration linguistique des minorités. En 2004 (C. ALTON et H. RATTANAVONG, 2004 : 37), le constat n'a pas vraiment évolué : le seul village qui voit la majorité de sa population parler lao se trouve en vallée depuis plus de trente ans. Dans les sept autres villages akha, le nombre d'adultes parlant lao varie de une à vingt personnes, avec une moyenne de dix, en général des hommes (le nombre de femmes adultes parlant lao varie lui entre zéro et trois, et a une moyenne inférieure à un). Les enfants sont toujours très peu nombreux à aller à l'école, et leur nombre chute considérablement au-delà de la deuxième année de primaire. Ils sont pourtant plus alphabétisés que les adultes. À Ban Nammat Maï, seuls douze enfants sur trente-cinq en âge d'être scolarisés se rendaient à l'école. Il n'y a donc pas de perte de diversité linguistique lors du déplacement, car dans le village et dans la famille, les Akha parlent toujours leur langue. Aucun enseignement en akha n'existe cependant : la proportion de villageois parlant lao allant en augmentant peut réduire, à l'avenir, le nombre de locuteurs akha. L'intégration culturelle peut également se constater grâce à la proportion de mariages mixtes : on a vu qu'ils existaient surtout entre marchands chinois et akha quand le village se situait en montagne. Sans autre précision, le rapport de 1997 (Y. GOUDINEAU : 103), qui porte sur plus de mille familles, nous donne les proportions de mariages interethniques suivantes : 11% à Louang Namtha, 5% à Oudomxay, 25 % à Xieng Khouang, 13% à Saravane, 19% à Sekong, 12% à Attapeu. Même en situation de proximité spatiale, ces taux restent relativement faibles, en particulier dans les provinces du nord. Dans le village de Ban Nammat Maï, un seul mariage interethnique se profilait : un garçon du village fréquentait, depuis le déplacement, une fille issue elle-même d'un mariage mixte Khamu-Lü. Il ne savait pas encore si elle allait embrasser les coutumes akha en se mariant, mais il est certain que c'est l'intégration linguistique et la proximité spatiale qui a permis ce type de contact.

De nombreuses autres conséquences culturelles sont listées dans le rapport de 2004 sur la province de Louang Namtha. Elles sont toutes attribuées au déplacement. Pourtant, parmi celles qui sont citées, j'en avais observé certaines dans le village de Ban Nammatt Maï lorsqu'il était encore en montagne. Il est donc très délicat d'énumérer les changements, culturels en particulier, qui arrivent après un déplacement, car parfois, ce n'est pas le déplacement en plaine qui induit des changements, mais tout simplement l'évolution plus globale de la société qui s'adapte aux conditions de la modernité, ou alors des pratiques dites « traditionnelles » qui sont mal connues. L'exemple le plus caractéristique est celui de l'architecture : dans le rapport, les auteurs constatent un phénomène de copie de l'habitation akha sur celle de l'architecture lao-thaï. En fait, ce n'est pas le cas : les maisons sur hauts pilotis, au toit de zinc, existent dans les villages les plus reculés. Elles sont le signe d'une plus grande richesse, et souvent d'une installation ancienne : il en existait plusieurs dans le village de Senchompou. À contrario, le village de Ban Nammatt Maï n'a été reconstruit en plaine qu'avec des maisons à moitié au sol, alors qu'il n'y en avait presque plus dans le vieux village : ceci n'est que le signe du caractère temporaire de l'architecture, et pas celui d'un changement culturel. La question du costume est également problématique : en montagne, la jupe lao-thaï est de nos jours souvent utilisée, en partie pour son côté pratique, et car elle est peu chère. Elle n'est donc pas réellement un signe d'acculturation, mais plutôt celui de l'entrée de tous les sites, même les plus reculés, dans le marché. La coiffe peut elle, en revanche, être le signe d'une certaine perte d'identité, en particulier du fait qu'elle est un signe de reconnaissance entre Akha : elles sont beaucoup moins visibles dans les villages déplacés, en particulier chez les jeunes filles. À Ban Nammatt Maï plus aucune jeune fille n'en portait, alors que deux ans auparavant, en montagne, toutes prenaient soin de décorer leur coiffe. Le costume de mariage peut également changer. Alors que cette cérémonie est une des grandes occasions de porter la totalité du costume, tant chez les hommes que chez les femmes, j'ai pu constater un changement en voyant les photographies de mariage accrochées aux murs de certaines maisons Akha (photo 11) des villages déplacés en plaine : en fait, ils gardent en général une image du couple en costume traditionnel, qu'ils portent vraiment, et font un montage avec un costume lao. En revanche, à Senchompou, la photographie qui m'a été demandée par la famille du chef s'est faite avec le costume traditionnel, que d'ailleurs ses membres portaient quotidiennement (sauf le chapeau masculin). Aussi, C. ALTON et H. RATTANAVONG (2004 : 58) notent que lors des différentes cérémonies, ce sont les vêtements Lao-thaï qui sont portés.



photo 11 : les photographies du mariage du chef akha de Pounsaimai : à gauche, le montage en tenue lao, à droite, la photographie réelle où le costume traditionnel akha est porté par la femme. M. Blache, novembre 2007.

Les conséquences du déplacement des villages de montagne en plaine sont nombreuses, en particulier pour tout ce qui touche aux paysages et à l'organisation productive. Cependant, il faut faire attention à ne pas attribuer au déplacement tous les changements qui touchent la société des minorités de montagne. En effet, même si après le déplacement, ces changements sont rapides et parfois imposés, les mêmes processus existent dans les espaces reculés. C'est en particulier le cas de l'augmentation des cultures commerciales et de certains changements culturels : les minorités de montagne vivent dans le monde actuel, y ont accès et veulent y accéder par divers moyens. Il semblerait surtout que ce soit le rythme du changement qui soit différent entre villages déplacés en plaine et ceux restés en montagne, et aussi les possibilités d'adaptation qui s'offrent aux villageois : celles-ci dépendent surtout de la contrainte exercée pour effectuer ces choix de vie.

Dans le cadre de ces déplacements, **le territoire-milieu qui semblait être le territoire identitaire des Akha ne peut que difficilement se maintenir. En se fixant en plaine, le milieu naturel sur lequel se fonde certains aspects de l'identité n'existe plus, ou du moins est moins accessible. Le milieu humain ethniquement homogène qui forme en montagne le cadre du territoire identitaire est lui aussi transformé. C'est avant tout la fluidité, qui caractérisait ce territoire identitaire, qui semble se perdre par la fixation en plaine : le paysage perd en plasticité, les relations sociales semblent plus sous-tendues par la hiérarchisation et la compétition que par une certaine égalité d'accès aux ressources**, et de nouveaux rapports avec les autres ethnies, plus inévitables que ce qu'ils étaient en montagne, se mettent en place.

Les transformations territoriales qui se mettent en place en montagne, le regroupement en gros villages comme dans le district de Muang Long, peuvent aussi engendrer des transformations identitaires. Cependant, en considérant le caractère ethnique des regroupements et de ces déplacements, l'organisation semble respecter une certaine harmonie ethnique, et peut faciliter la gestion traditionnelle de la communauté villageoise. À contrario, en vallée, la situation est plus hétérogène : les sites villageois ne sont pas toujours mono ethniques, et les regroupements administratifs encore moins. Ces situations de proximité spatiale sont donc relativement nouvelles en vallée et en plaine, et peuvent avoir des conséquences particulières.

3. Trois situations spatiales, trois types d'interaction identitaires entre montagne et plaine : quelles implications pour les territoires identitaires ?

La mobilité des villages et des villageois est donc issue de différents phénomènes, certains qui sont comme ancrés dans un système territorial « traditionnel », certains qui sont plus récents et dépendants d'acteurs agissant à de plus petites échelles, comme l'État et les marchés internationaux. Si les caractéristiques identitaires semblaient être conservées dans les formes « traditionnelles » de la mobilité, voire en faisaient partie intégrante, il est possible que les nouvelles conditions de déplacement ne permettent pas le maintien d'un territoire identitaire tel qu'on l'a décrit pour les Akha, c'est-à-dire un territoire-milieu. Il faut noter que les déplacements de villages de la montagne vers la plaine ont une forte composante ethnique. Du fait de la répartition des ethnies sur le territoire, ce sont principalement, dans la province de Louang Namtha, les ethnies du groupe austro-asiatique, les Khamu, et les ethnies tibéto-birmanes, les Akha, qui sont concernées par le déplacement. À l'échelle nationale, les Lao-thaï sont les moins concernés : en effet, ils habitent déjà majoritairement en plaine. D'ailleurs, l'étude dirigée par Y. GOUDINEAU (1997), dans six provinces et vingt-deux districts différents à travers tout le pays, reflète bien la composition ethnique du déplacement : dans chacune des localités, la proportion de Lao-thaï parmi les villages déplacés enquêtés se situe entre 0% (à Xiengkhouang) et 9% (à Louang Namtha, en regroupant les Lao Loum, les Lü et les Pouthaï). Plus de 90% des villages déplacés de l'étude n'appartiennent donc pas au groupe linguistique thaï. Dans les districts de Muang Sing et Muang Long, une écrasante majorité des villages déplacés de la montagne vers la plaine est Akha, alors que le mouvement est pratiquement absent en ce qui concerne les villages lao thaï (voir carte 26 et carte 27). **Ce changement de milieu, pour les Akha,**

permet de voir et d'étudier les conditions spatiales du maintien de l'identité : du maintien de l'identité spatiale liée a priori au milieu, mais aussi du maintien de l'identité tout court. Les déplacements récents offrent différentes situations qui permettent de confirmer l'hypothèse de la forme du territoire identitaire comme celle d'un territoire-milieu. Il est donc possible d'analyser les transformations des éléments culturels et identitaires dans les différentes situations de proximité spatiale et territoriale suivantes : les isolats, les villages mixtes et les villages déplacés.

Il faut d'abord constater des différences dans les modalités de déplacement, selon l'entourage ethnique des villages. Ceci semble s'effectuer de manière à maintenir ou non l'identité. Ainsi, le déplacement s'effectue par familles ou petits groupes si l'entourage ethnique est identique : les liens culturels seront faciles à maintenir, car tout le milieu humain est homogène, et ces liens seront assez fréquents pour maintenir une identité. C'est ce qui s'est passé dans le district de Muang Sing avant la fixation des 95 villages, et ce qui s'est passé récemment dans le nord du district de Muang Long. En revanche, dans un milieu humain ethniquement hétérogène, le déplacement aura tendance à s'effectuer par villages entiers, voire se composera de plusieurs villages, à la manière d'une colonisation pionnière de l'espace sous la forme d'une *fronteer*. C'est le cas des villages du nord de Muang Long qui ont gagné le sud du district il y a une trentaine d'années, comme le village de Somepankao, et de ceux qui sont passés du sud de Muang Long au district de Viengpoukha entre 1982 et 1995. Ainsi, le territoire identitaire akha semble s'étendre vers le sud et l'est ces dernières années, sous la forme du déplacement de villages entiers, ce qui permet de reproduire un territoire-milieu identitaire toujours plus loin. Ban Nammatt Maï et surtout son village-mère, Ban Nammatt Kao, semble appartenir à cette catégorie de villages pionniers. Pourtant, ces deux villages, contrairement aux villages akha de Muang Long et Muang Sing qui se trouvent dans un milieu ethnique majoritairement akha, sont dans une situation d'« isolat » ethnique et territorial. En effet, même en montagne, ils semblent plus près de la plaine que d'autres villages akha (seuls deux villages se trouvent dans le même massif), et dans cette plaine et alentours se trouvent, outre les Lao-thaï, une multitude d'ethnies comme des Lanten, des Khamu, qui font du district de Louang Namtha un des plus hétérogènes du pays. Cette situation d'« avant-poste » d'un territoire identitaire akha est parfaitement visible dans la forme de l'espace pratiqué par les villageois, tant en 2005 avant le déplacement, qu'en 2007 : tous les déplacements, hormis ceux dirigés vers la plaine, s'effectuent vers l'ouest et le nord-ouest, c'est-à-dire en direction inverse du mouvement général d'avancée de l'ethnie akha vers le sud et l'est.

Cette situation d'isolat, ou plutôt d'avant poste, permet d'expliquer nombre des spécificités de ce village de Ban Nammat Mai. **En tant que premier village akha accessible, il a su exploiter les avantages comparatifs dont il disposait**, ce qui lui a permis une relative prospérité économique. Ces avantages comparatifs ce sont exprimés dans les activités commerciales, en particulier la vente d'un bétail de montagne réputé pour avoir moins de maladies, et celle de produits forestiers. Ces deux activités font d'ailleurs partie du système productif « traditionnel » des Akha : l'identité ethnique a donc pu se maintenir voire se renforcer par la spécialisation productive. Aussi, le village a pu bénéficier de l'ethno-tourisme qui s'est développé dans la province : il était le plus proche des lieux d'arrivée des touristes. Malgré ces éléments, le territoire identitaire garde sa qualité de territoire-milieu : c'est le milieu montagnard qui permet la spécialisation, et le milieu humain akha, même distendu, qui permet de maintenir des relations identitaires comme le mariage intra-ethnique, le partage des cérémonies du calendrier akha. **Lors du déplacement, au contraire d'une déperdition de l'identité ethnique, plusieurs faits peuvent confirmer un certain repli identitaire.** En effet, ceci est visible dans la structure même du village. Alors que le village de montagne n'était pas réellement disposé tel que dans le modèle décrit par L. ALTING VON GEUSAU (Figure 6), le village déplacé a repris une forme « traditionnelle » : toutes les maisons sont disposées autour de la maison du *dzoema*, l'habitat est dense, et toutes les maisons ont été construites à moitié au sol, à moitié sur pilotis dans le sens de la pente. Il m'a été expliqué que les constructions ont été faites à la mode akha de manière consciente et choisie, « car c'est comme cela qu'ils savent faire ». Ainsi, cette forme villageoise peut être interprétée comme une sorte de retour aux fondamentaux, pour sécuriser la nouvelle installation, voire pour assurer une sorte de « sécurité culturelle » qui leur portera chance dans leur nouvelle situation. Pourtant, certaines coutumes ont été abandonnées : le *dzoema* évalue à environ la moitié de la population villageoise les gens qui ne suivent plus (comme il le voudrait, sûrement) les coutumes akha. Mais il dit que la majorité des coutumes ont été conservées. Les rituels ont pu s'adapter aux nouvelles conditions économiques¹⁸⁷. Là encore, il semble que la situation de relatif isolat par rapport aux autres villages akha permet un certain maintien de l'identité, alors que dans une autre situation de déplacement, ce n'est pas forcément le cas.

La situation d'isolat convient également pour décrire la forme spatiale qu'a pris le déplacement des familles Lao-thaï en montagne, sur le site de Ban Nammat Mai en 2005 (Encadré 11). Alors que tous les Akha sont descendus en plaine en 2007, ces familles sont restées en montagne. Le phénomène de « colonisation » de l'espace montagnard s'opère alors sous la forme de l'installation de quelques familles, mais pas de la fondation d'un

¹⁸⁷ par exemple, au lieu de tuer un cochon pour l'esprit du *hai*, c'est seulement un poulet qui est sacrifié

nouveau village. Il n'y a toujours pas de pagode qui permettrait une véritable territorialisation de ce nouvel emplacement. Cet isolat ne semble pas vraiment faire partie du territoire identitaire Lao-thaï, d'une part par l'absence d'une véritable communauté villageoise, et d'autre part par le caractère encore temporaire de l'installation. Seules les activités productives sont déplacées en montagne, et le site n'est occupé que par les travailleurs et non pas toute la famille, à l'image des huttes de *hai* qui ne sont construites et habitées que le temps de la mise en culture. Ainsi, ce déplacement donne l'impression d'une extension de l'espace productif lao-thaï, mais pas d'une extension véritablement territoriale.

La situation d'isolat ne correspond pas à celle de la majorité des villages akha qui sont déplacés. En fait, la plupart d'entre eux sont restés au sein des mêmes districts, c'est-à-dire ceux de Muang Sing et de Muang Long, qui sont ceux dont la proportion de population akha est la plus forte du Laos. **Ainsi, même en changeant de milieu naturel, de la montagne vers la plaine ou la vallée, le milieu humain se modifie peu, et les conséquences culturelles peuvent être moindres.** Par exemple, le village de Langpamaï a été entièrement déplacé le 6 mars 2003, quittant les alentours de son village-mère Langpakao pour être installé dans la vallée de la Nam Ma, dans le district de Muang Long. Ensuite, tous les habitants du village-mère les ont rejoints sur le même site, ainsi que quelques familles de deux autres villages montagnards. Le village se situe désormais à environ trente minutes de marche de la ville de Muang Long, mais il est très proche, dans la même vallée, d'un autre village akha, et se trouve sur la route qui rejoint non loin des villages akha encore montagnards. Le milieu ethnique, même diversifié, reste tout de même encore largement akha. Le village reste mono-ethnique, et compte plus de quatre cent habitants. Ils bénéficient aujourd'hui d'une école, dont un des instituteurs est un akha du village, d'un périmètre de riziculture irriguée pour la moitié des ménages, mais toutes les maisons pratiquent toujours le *hai*, en particulier cause des problèmes d'irrigation que rencontrent les casiers. Le fait de vivre près de la ville est considéré comme un grand avantage, pour accéder aux structures de soin mais surtout pour vendre des cultures commerciales et des produits forestiers. D'un point de vue culturel, certaines coutumes ont été abandonnées par tout le village : l'interdiction de faire sécher des vêtements la nuit, de passer dans le village avec des feuilles de bananier...¹⁸⁸ Parmi les pratiques collectives, les principales ont cependant été conservées. Par principales, j'entends celles qui distinguent toujours les Akha de nombreuses autres ethnies : le fait d'avoir des maisonnettes pour les

¹⁸⁸ La question des traditions akha est une de celles qui a suscité le plus de réponses de la part du groupe interviewé. Il m'a été dit que certains suivent toujours les coutumes, et d'autres non, comme les jeunes couples qui dorment désormais ensemble, alors que les anciens conservent le mur qui sépare la femme de l'homme.

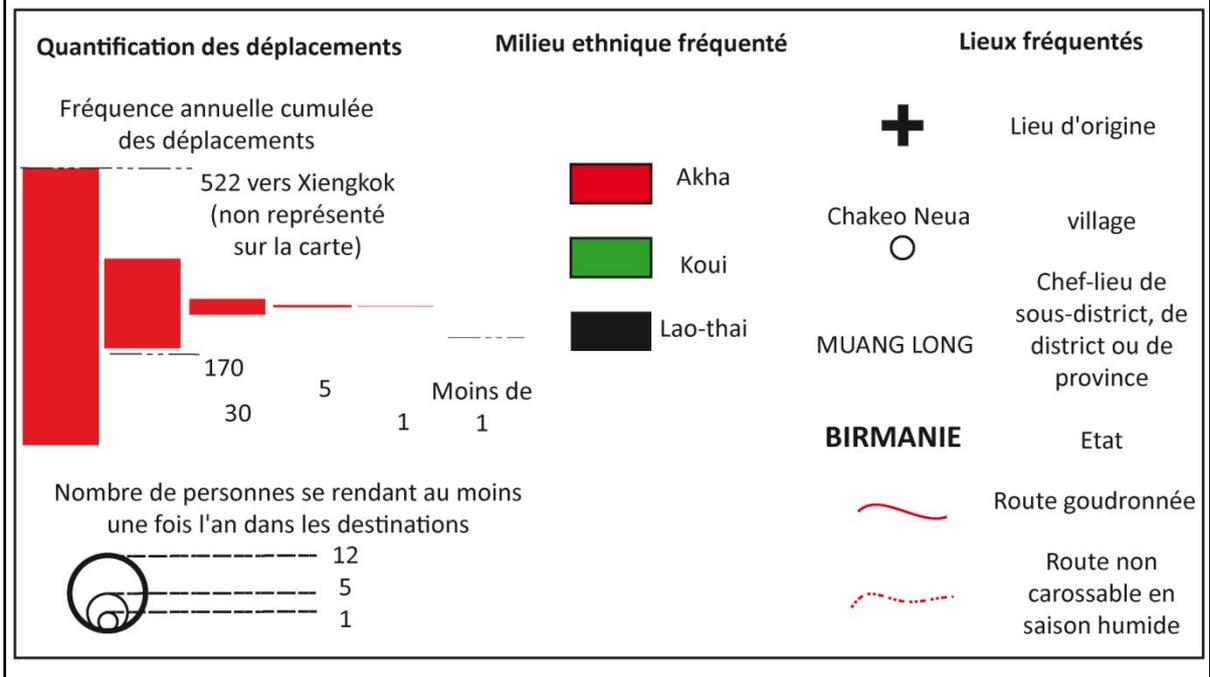
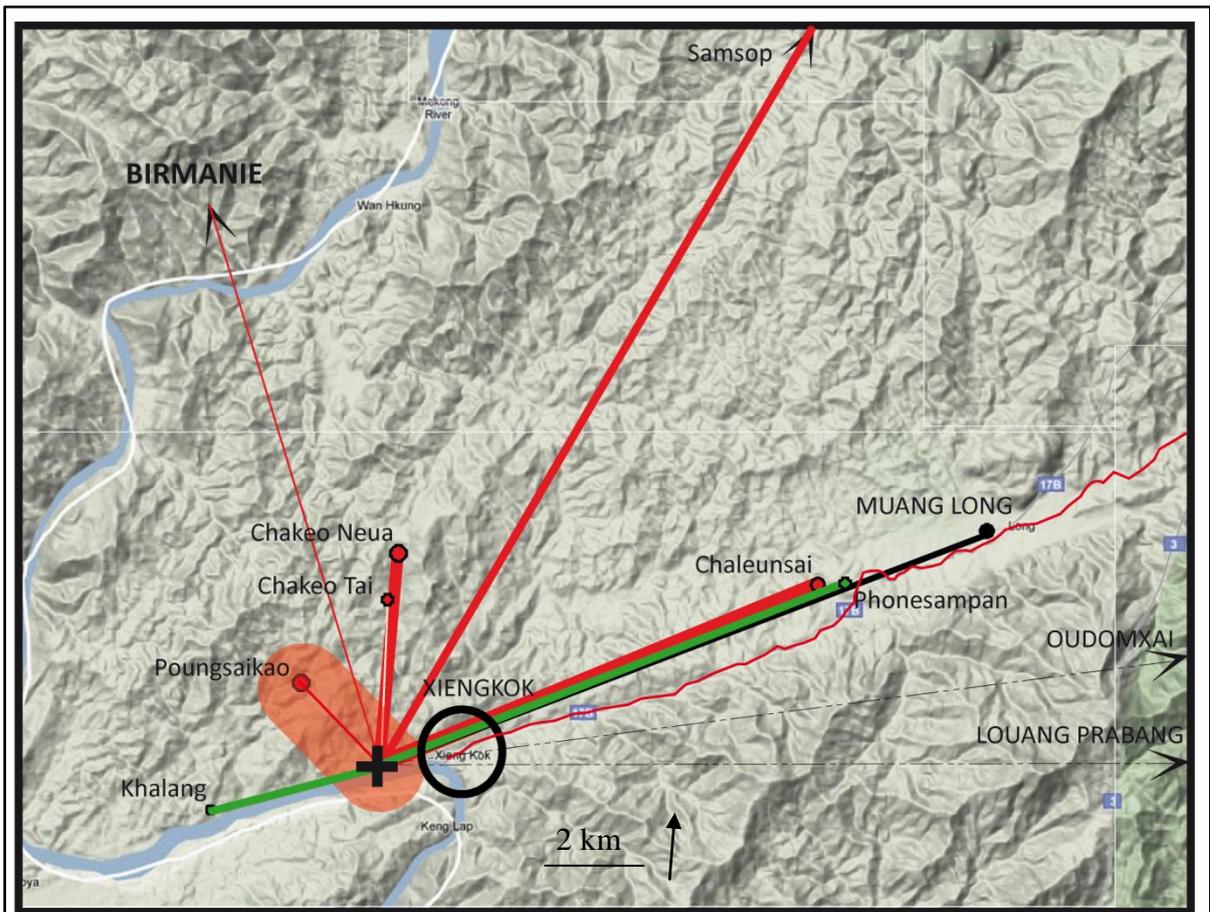
jeunes garçons, d'effectuer toutes les cérémonies du calendrier akha, et de disposer les géosymboles essentiels d'un village akha (balançoire, portes, cimetière, source sacrée). Ces pratiques collectives sont celles qui sont l'occasion d'inviter les autres villages akha, et participent donc pleinement au maintien d'un territoire identitaire. Dans ce village déplacé, il m'a semblé que le principal changement, outre ceux qui touchent les activités productives : conversion au *na* et à la culture commerciale d'hévéa, diminution de l'élevage, provient de nouvelles relations de dépendance. **Ce n'est donc pas du point de vue des relations interethniques que la situation de proximité spatiale change la société et le territoire identitaire akha, mais du point de vue de la relation à l'autorité.**

En effet, le déplacement a été effectué sur la demande des autorités administratives du district. De plus, ce sont encore les autorités, du parti et de la police, qui sont venus demander aux villageois de changer de coutumes¹⁸⁹. Ainsi, une véritable discussion villageoise sur le maintien des traditions a eu lieu, et il faut remarquer que celles qui touchent à la territorialité n'ont pas été abandonnées. Autre signe de l'augmentation de la dépendance, les villageois n'ont pu effectuer leur conversion à la riziculture irriguée qu'avec l'aide d'une ONG européenne. Le déplacement, dans ce cas, permet non seulement d'accéder aux infrastructures étatiques, mais aussi plus facilement à l'aide internationale.

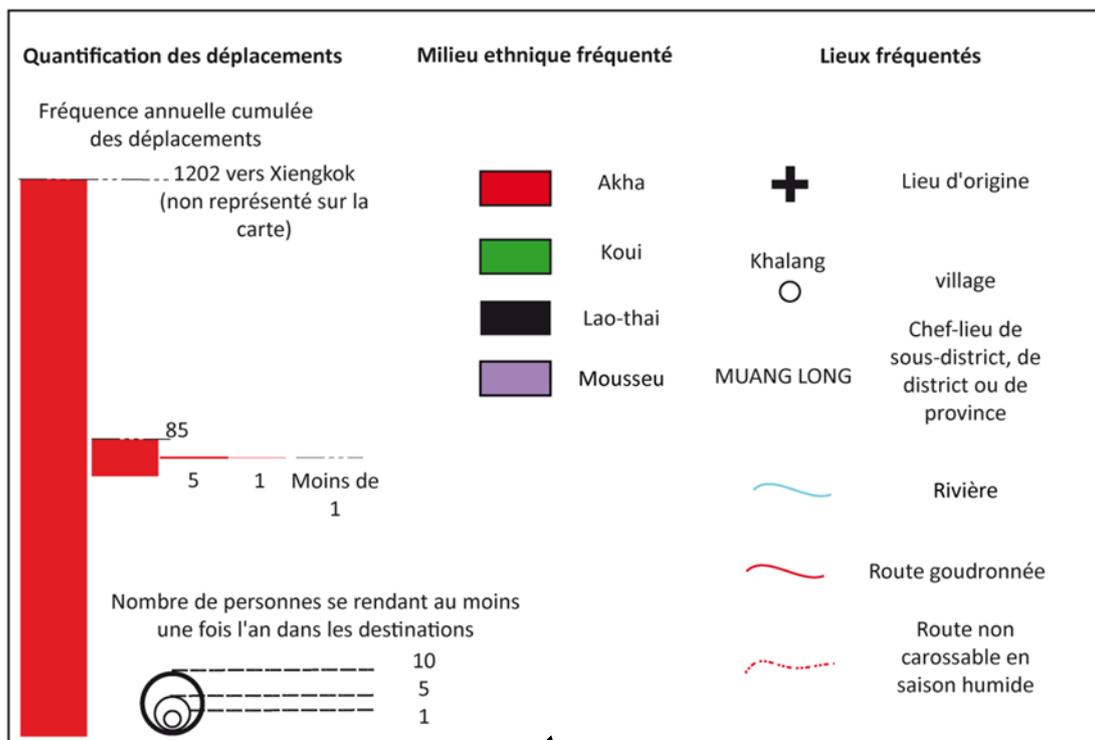
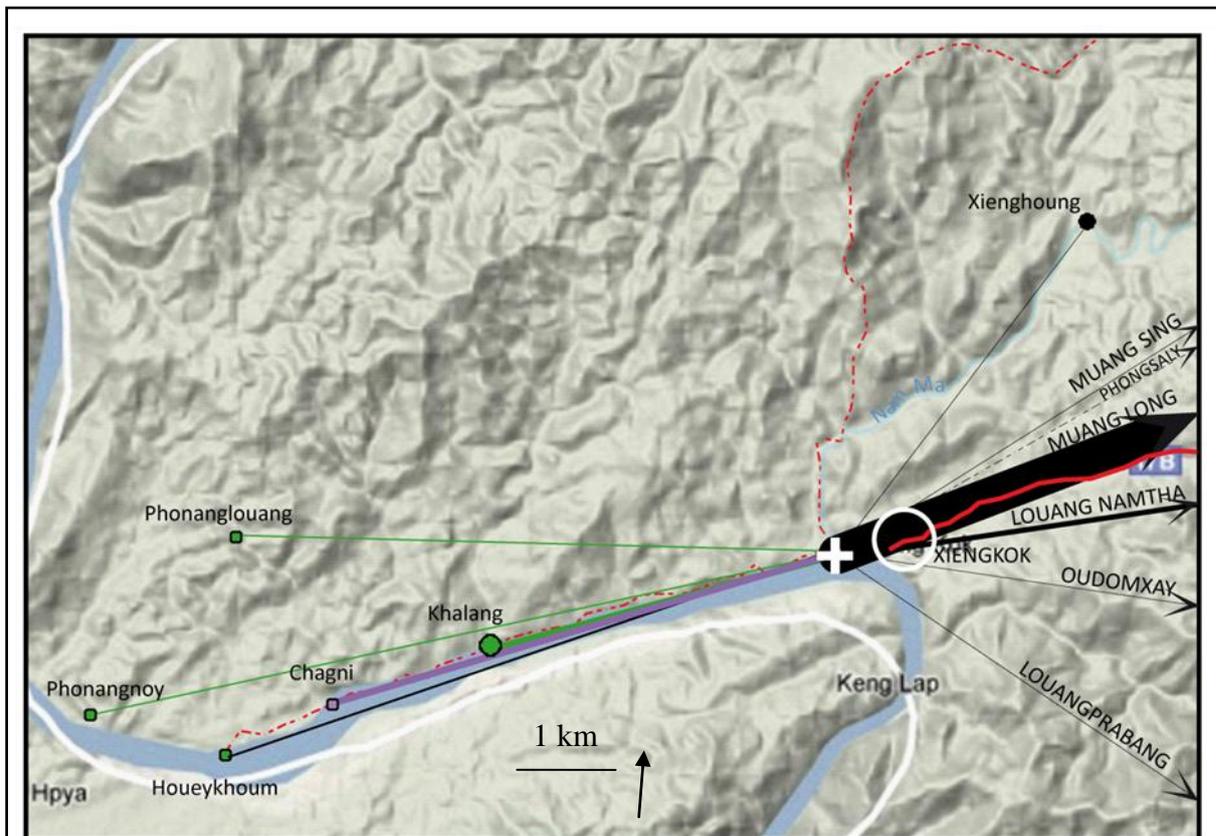
Le dernier exemple de proximité spatiale induite par le déplacement est celui des villages mixtes. Ici, **ce n'est plus seulement le milieu humain dans lequel le village se trouve qui est ethniquement hétérogène, mais l'intérieur même de ce village.** Comme dans la plupart des villages mixtes du Laos, les ethnies sont clairement séparées dans l'organisation spatiale villageoise (Carte 3), en quartiers. De ce fait, le pouvoir villageois est aussi partagé. Dans le village de Pounsaimai, déplacé près de Xiengkok en 2000, habitent trente-deux familles akha et sept familles lü. Chacun des groupes a gardé une disposition des maisons conforme à leurs traditions : groupée sur la pente pour les Akha, avec la balançoire au dessus, le long de l'axe de la rivière pour les Lü. Spatialement séparées, les deux communautés doivent s'entendre pour faire fonctionner le village. Le chef est Akha, mais la représentante de l'Union des femmes est Lü. Le seul magasin du village est tenu par une Lü. Une distinction économique semble fortement s'opérer entre les deux communautés, car le déplacement des Akha semble subi, tandis que celui des Lü a été choisi, afin de bénéficier d'opportunités commerciales. Ces opportunités ont été saisies, les Lü étant tous impliqués dans des activités commerciales durables et/ou du travail salarié régulier (à la scierie de

¹⁸⁹ En fait, l'abandon des coutumes précédemment citées a été la conséquence de la demande de ces autorités, qui ont demandé explicitement aux villageois que ce qui pouvait être changé le soit. Ils ont dit qu'ils pouvaient « garder les coutumes qu'ils ne pouvaient pas changer, mais s'ils le pouvaient, ce serait mieux ».

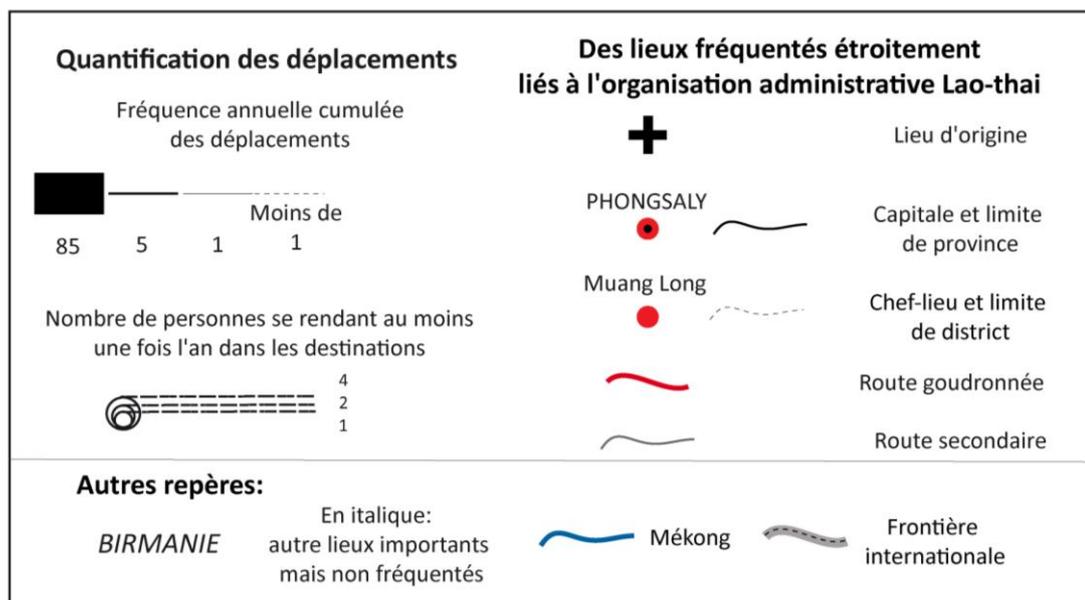
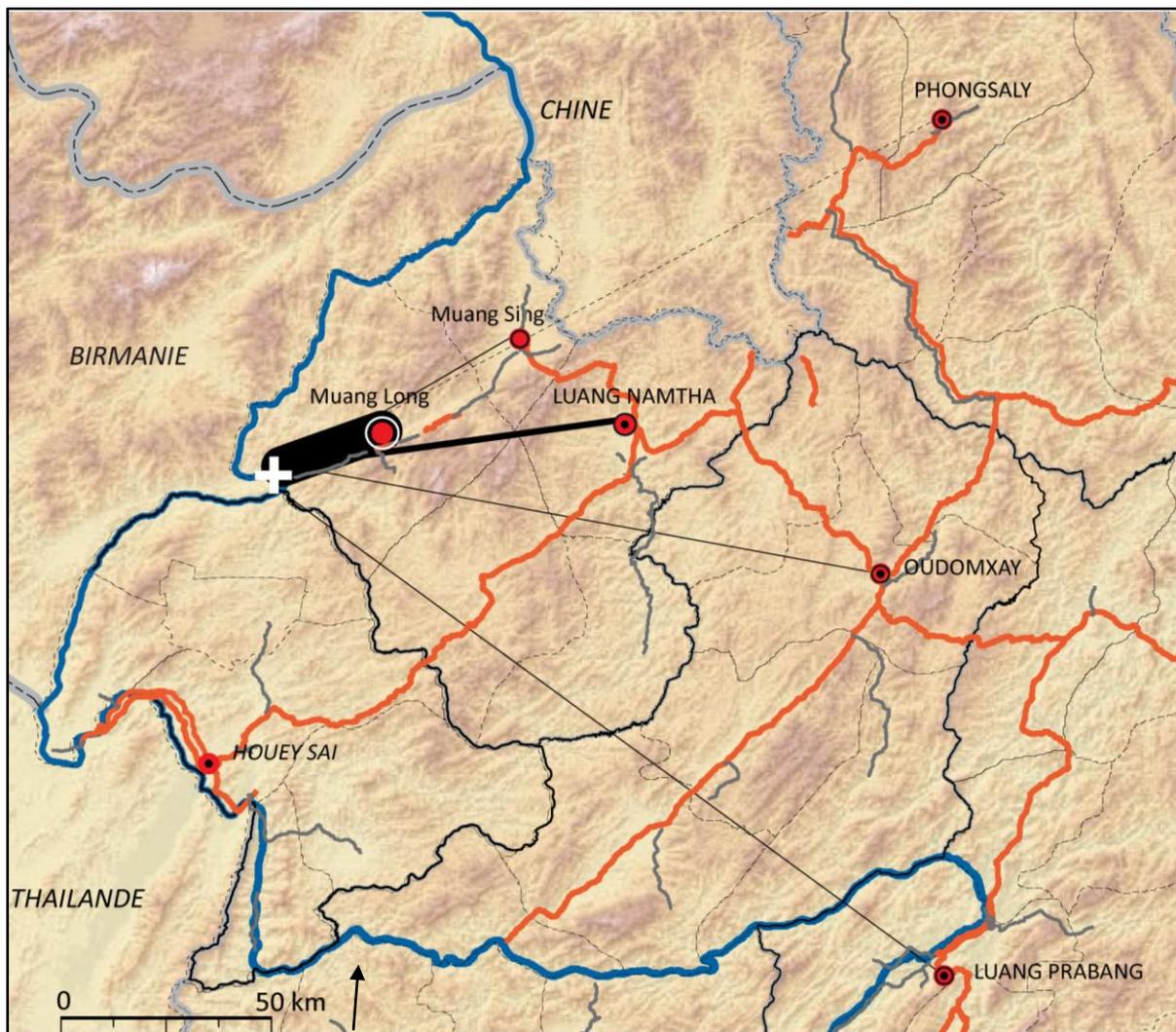
Xiengkok par exemple), tandis que les Akha ne font du commerce que ponctuellement. Dans leur territoire pratiqué, les deux communautés n'ont que peu de destinations communes : les villes de Xiengkok et Muang Long, et les villages d'ethnie koui qui se trouvent non loin, le long du Mékong. Sinon, chacun pratique son propre espace (carte 31 et carte 30). Celui des Akha est tourné vers la montagne, et en particulier vers les autres villages akha du nord, et n'a pas une très grande extension. En revanche, celui des Lü est tourné vers l'est, vers le reste du Laos et en particulier les capitales des provinces du nord, c'est-à-dire d'anciens *muang*.



carte 30 : l'espace pratiqué par les Akha de Pongsaimai : un territoire toujours tourné vers la montagne. Source : enquête de terrain, novembre 2007.



carte 31 : L'espace pratiqué par les Lü de Pounsaimai à grande échelle : des déplacements faibles mais variés vers les villages de minorités, une polarisation forte vers le centre du *muang*. Source : enquête de terrain, novembre 2007.



carte 32 : déplacement des Lü de Pongsaimai : un espace pratiqué plus large que celui des Akha. Source : enquête de terrain, novembre 2007.

En analysant ces trois situations culturelles et spatiales après déplacement, plusieurs phénomènes se dégagent à propos du territoire identitaire akha. **En fait, les conséquences se distinguent surtout en fonction de l'échelle considérée.** À grande échelle, celle du village, le déplacement en plaine ne modifie pas vraiment les éléments de l'identité spatiale akha : on retrouve toujours ses éléments fondamentaux que sont les géosymboles villageois, portes et balançoire en particulier. Toutes les cartes mentales font d'ailleurs figurer ces éléments, qui sont en général dessinés en premier. L'identité est donc conservée à l'intérieur de la limite formée par ces géosymboles, et montre une assimilation des populations des basses terres aux esprits malfaisant qui en milieu montagnard, étaient ceux de la forêt. D. TOOKER (1996 : 336) traduit ce lien entre identité et espace de la sorte : « la production de l'espace dans la société akha est simultanément la production d'une différenciation ethnique et d'une inégalité ethnique, avec dans ce cas un statut supérieur donné aux Akha ». Ce sont surtout les éléments traditionnellement situés à l'extérieur de la zone habitée qui changent : le paysage issu des pratiques agricoles est transformé, en particulier par les cultures commerciales qui prennent de plus en plus de surface sur le terroir villageois. Ce terroir est également bien plus restreint, moins forestier, et de ce fait les pratiques du territoire changent : il ne procure plus les mêmes ressources qu'en milieu montagnard. Au-delà du terroir villageois, le territoire identitaire se polarise, alors qu'il était porté, en montagne, par des relations plus nombreuses et fréquentes avec d'autres villages akha, avec une forme plus diffuse. **Ainsi, au lieu de relations contribuant à former un territoire identitaire qui soutient et maintient un certain milieu socioculturel, ce sont plutôt des relations entre deux lieux : le village et la ville, qui structure le nouvel espace pratiqué. Ces relations n'ont pas une véritable dimension identitaire,** elles lient en fait plutôt un lieu de production et lieu de vente, un lieu de consommation et un lieu d'achat, un lieu commandé et un lieu de commandement par le pouvoir administratif. À l'échelle encore plus petite de l'aire d'extension du groupe akha, il est également notable de voir que ces liens, entre villages du même territoire identitaire akha et entre village akha et plaine, sont différents en fonction de la position du village. En effet, au cœur du territoire-milieu identitaire, les questions de l'identité ne se posent pas avec la même acuité que sur ses frontières. La position d'avant poste, plus en contact avec l'extérieur du territoire identitaire, peut être compensée par un certain repli vers les valeurs identitaires du groupe, mais aussi par la pratique d'un espace qui fait véritablement partie du territoire identitaire, en arrière de cet avant poste. Ces pratiques territoriales peuvent correspondre à une réponse à la « menace » que représente la plaine sur les pratiques identitaires.

Les territoires identitaires des Lao-thaï et des Akha intègrent différemment les processus de mobilité. La mobilité semble inhérente au territoire identitaire akha, dans le sens où elle contribue à former un *territoire-milieu*, c'est-à-dire un espace où l'identité spatiale ne s'attache pas forcément à des lieux particuliers, mais peut se reproduire à condition que certains éléments du milieu et de l'environnement soient présents. La mobilité existe aussi dans le territoire identitaire Lao-thaï. En revanche, elle ne concourt pas à l'organisation d'un territoire-milieu, mais plutôt à celle d'un territoire formé de lieux, des plaines ou vallées, reliés entre eux par des voies fluviales ou routières permettant une circulation facile et rapide. Chaque territoire identitaire, de par sa forme particulière et les flux qui le parcourent, a été relativement indépendant de l'autre. Pourtant, les contacts sont établis depuis longtemps. Codifiés mais restreints auparavant, ces contacts se sont largement amplifiés ces dernières années, notamment par la multiplication des situations de proximité spatiale induites par les déplacements de villages montagnards vers la plaine. Le même espace, les mêmes ressources doivent alors être partagées entre ces deux groupes. Ce même espace n'en devient pas pour autant un territoire commun : les deux populations n'en ont pas la même pratique, et n'y projettent pas les mêmes valeurs symboliques. Les identités respectives semblent encore être conservées, tout comme les éléments les plus significatifs de l'identité spatiale et territoriale.

Cette conservation relative peut être reliée aux autres dimensions fondamentales du territoire identitaire, qui ne sont ni ses dimensions paysagères ni ses dimensions d'espace pratiqué, mais ses dimensions idéelles et génératives, c'est-à-dire les composantes symboliques et historiques de sa constitution.

Encadré 12 : histoire du déplacement des villages akha de Ban Nammatt Maï et Ban Nammatt Kao

Le déplacement des villages de Ban Nammatt Kao et Ban Nammatt Maï

Dans le district de Louang Namtha, à six heures de marche à l'ouest de la ville du même nom, le village akha de Ban Nammatt s'est installé vers 1920-1930. Il est devenu un « village-mère » en 1992, lorsque plusieurs familles l'ont quitté pour fonder le « village-fille », Ban Nammatt Maï (de *maï*, *nouveau* en lao), par manque de terres et de place pour les maisons dans l'enceinte villageoise. Les deux villages se trouvent en montagne, dans une zone qui est devenue Aire de Conservation de la Biodiversité Nationale en 1993.

Lors de ma première visite à Ban Nammatt Kao au printemps 2003, lors d'un circuit éco-touristique organisé, notre groupe rencontre, sur le sentier, un groupe de trois hommes, dont deux armés de fusils d'assaut, qui redescendent du village. Je demande au guide qui sont ces hommes : Il me répond que ce sont les gens du « gouvernement, qui viennent essayer de convaincre les villageois de se rapprocher de la route, pour pouvoir plus facilement vendre ou acheter ». Il insiste sur le fait qu'on leur laisse le choix de partir ou rester. Je lui demande si c'est la première fois qu'ils viennent, et il me dit en fait qu'ils montent très régulièrement, environ trois fois par mois. À propos des fusils, il ajoute que c'est pour se défendre des éventuels attaques d'animaux sauvages.

À Ban Nammatt Maï, la question de la descente du village semble se dessiner avec moins d'acuité qu'à Nammatt Kao. Cependant, pendant mon premier véritable séjour quelques jours plus tard, lors du premier repas que je pris avec les « anciens » qui inauguraient une nouvelle maison, leur première déclaration fut la suivante : « nous ne voulons pas quitter notre village, nous voulons mourir ici. Nous voulons te parler, nous sommes contents que tu sois là, et tu peux manger avec nous ».

Lors de ma deuxième enquête de terrain au printemps 2005, Ban Nammatt Kao avait été relocalisé sur le bord de la route qui mène de Louang Namtha à Muang Sing. Lors de mon passage, les habitants étaient entrain de construire l'école. Ils me racontèrent, à ma demande, le déplacement de leur village. En février 2004, toutes les familles sont descendues sur le nouveau site, après avoir suivi le processus suivant. Avant de s'installer, trois prospections ont été menées. La première fois, ce sont trois anciens et le chef du village qui sont descendus voir le site. Ensuite, ils ont été accompagnés par tout le village pour voir s'il y avait assez de place (à ce propos, ma guide me dit que ce ne sont sûrement pas tous les habitants qui se sont déplacés, mais les représentants de chaque famille). Puis, les anciens sont revenus avec le chef, accompagnés cette fois des représentants du district. Les anciens ont alors effectué la cérémonie de choix du site avec un œuf et des coquillages, sous un arbre particulier, puis ils ont fait trois fois le tour du village. Ensuite, toutes les familles sont descendues, ont dormi dans de petites cabanes, et chacune a construit sa maison en fonction de ses jours fastes. C'est la maison en face de l'école qui a été construite en premier. Sur le site qui a été choisi, des Hmong étaient installés. Comme « on ne peut pas mélanger les Hmong et les Akha », les maisons hmong ont été déplacées un peu plus loin. Avant la construction des maisons, les deux portes, à chaque extrémité du village, ont été construites lors d'une cérémonie spéciale. Le district a alloué un hectare d'hévéa à chaque famille, donné les plants, et procuré l'aide d'un agronome. Les villageois m'ont beaucoup parlé des problèmes rencontrés : à propos des cultures et de la santé surtout. Par exemple, les plants d'hévéa sont mangés par les animaux sauvages, et l'année dernière le riz a eu une maladie : seules deux ou trois familles ont eu une récolte suffisante pour se nourrir toute l'année. Comme il n'y a pas de forêt, il y a aussi moins d'animaux à chasser. Les problèmes de santé ont plusieurs conséquences : une femme est tombée malade, puis est décédée de diarrhée après s'être rendue au haï, ce qui a été attribué à mauvais sort du au lieu. Mais aussi, une quinzaine de personnes ont eu le paludisme, et se sont rendus à l'hôpital : ceci leur a coûté 3 millions de Kip, ils ont du alors vendre des buffles ou des vaches pour payer. Le dernier problème vient du fait que le village n'est plus sur le circuit du trek d'écotourisme : ce sont autant de ressources en moins, numéraire qui leur permettait d'acheter du bétail.

Lors de mes deux dernières enquêtes de terrain mi- et fin 2007, C'est Ban Nammatt Maï qui avait été déplacé en bordure de plaine. Pourtant, en 2005, un groupe porté par le chef, qui me paraissait plus au fait des politiques de déplacement du district et de ses risques, décidait de refaire le sentier et de le transformer pour le rendre carrossable, et ainsi vendre du riz. La question de la vente du riz semblait alors la plus problématique : un autre groupe d'influence, celui du *dzoema*, arguait que ce ne serait qu'en se déplaçant au bord de la route qu'ils pourraient commercialiser leurs surplus de riz. Au final, le district leur a proposé un site près de Ban Nam Ngaen, un village Taï, que le conseil des anciens a accepté. Le prétexte du déplacement a été qu'ils ne pouvaient plus faire d'essarts dans la NBCA, et qu'ils auraient des casiers de riz en plaine. Après un an sur le nouveau site, les promesses non tenues s'accumulent : la production de riz se fait toujours sur les essarts, car il n'y a pas de place en plaine pour leur donner des casiers ; le village a sa propre école, avec un maître permanent, ce qui est un progrès notable par rapport à leur situation montagnarde ; le village n'est cependant toujours pas raccordé à l'électricité car « les maisons sont trop proches, il y a un risque d'incendie ».

Chapitre 8 La construction historique du territoire-milieu des Akha et du territoire-lieu des Lao-thaï

Tant l'aire d'extension des Lao-thaï que celle des Akha est aujourd'hui traversée de frontières internationales. Les Lao-thaï ont formé deux États actuels, la Thaïlande et le Laos, alors que les Akha sont une minorité au sein de tous les États où ils se trouvent. La dimension politique du territoire peut créer de l'identité, nationale ou ethnique, en tous cas collective. Depuis le XII^{ème} siècle, les populations Lao-thaï ont constitué des États, appelés *muang*, terme qui peut se traduire ici par *pays*, mais aussi et toujours par *la ville-centre et le territoire qu'elle dirige*. Ainsi, la structure politique fait partie, dans ce cas, de la définition même de ce qu'est leur territoire identitaire. Cependant, l'absence de structure politique ne veut pas dire que le territoire identitaire n'existe pas. En effet, l'identité collective peut tout à fait être indépendante de l'existence d'une organisation politico-territoriale comme le *muang*. Le territoire peut également exister sans qu'il s'incarne dans un espace aréal et délimité par des frontières, conception réductrice de celui-ci. Ainsi, il a pu être constaté que les Akha ont un territoire identitaire fonctionnel qui prend la forme d'un territoire-milieu, où le milieu naturel est montagnard et le milieu humain constitué de villages d'ethnie akha, tandis que les Lao-thaï ont un territoire identitaire fonctionnel qui prend la forme réticulaire d'un réseau de lieux.

Pourtant, le territoire, et le territoire identitaire en particulier, n'a pas qu'une dimension concrète : il est un espace approprié, et cette appropriation a une dimension immatérielle qui s'appréhende par les représentations qu'ont les populations de leur territoire. Je classerai l'exercice du pouvoir, par le biais de structures politiques définies, dans ce chapitre sur l'appropriation immatérielle du territoire, même s'il a traditionnellement des dimensions concrètes marquées. En effet, même dans la société Lao-thaï qui dispose de structures politiques étatiques anciennes, les aspects concrets de l'appropriation territoriale, comme les frontières, ne peuvent être assimilés aux marques modernes (occidentales) du pouvoir de l'État sur son territoire national. J. LEMOINE (1997 : 4) distingue deux grands modèles de formation politique, qui correspondent aux deux groupes étudiés ici : les sociétés tribales et les sociétés étatisées. Parmi ces deux grands types, les Akha feraient partie des premières, dans la sous-catégorie des sociétés tribales égalitaires, et les Lao-thaï des deuxièmes, dans la sous-catégorie des sociétés domaniales et féodales. Chaque modèle donne à voir comment le pouvoir conçoit et administre son territoire. Dans lignée de cette pensée, il faudra faire appel ici à de nombreuses références historiques. La construction territoriale étant un phénomène de temps long, les sources bibliographiques et les analyses des historiens et des spécialistes

de chaque ethnie ont été compilées et synthétisées pour en tirer tous les éléments se rapportant au territoire. Ainsi, la recherche bibliographique a été une véritable méthode de recueil de données sur le territoire identitaire, données qui n'ont pas à ce jour été synthétisées et systématisées.

Afin de mieux comprendre le rapport d'un groupe à son territoire, il faut donc l'inscrire dans le temps, et voir comment, dans un modèle politique donné, le territoire est conçu. Ceci est d'autant plus vrai qu'il a été constaté que, par exemple, la façon d'appréhender et de pratiquer le territoire des Lao-thaï semble toujours s'inscrire dans le modèle du *muang*. Ainsi, c'est avant tout l'aspect symbolique, les représentations et la genèse de chaque territoire identitaire qui seront développés ici. En analysant les différentes représentations de chaque territoire, représentations présentes dans les mythes, et les différentes conceptions du territoire dans les structures politiques, nous essaierons de voir si les hypothèses d'un territoire identitaire qui serait un territoire-milieu pour les Akha, et un territoire-lieu pour les Lao-thaï sont vérifiées.

1. Le territoire perdu et la route aux fondements du territoire idéal akha

L. ALTING VON GEUSAU (1986 : 244) avance que les Akha sont un groupe « a-territorial ». En fait, le mot de territoire est conçu par cet auteur comme territoire étatique, au sens moderne du terme, c'est-à-dire un espace délimité sur lequel s'exercent une souveraineté et une organisation politique exclusive. Les Akha ne disposent pas de territoire national, mais sont dispersés sur plusieurs territoires nationaux. Cependant, ceci ne veut pas dire qu'ils n'ont pas de territoire et qu'ils sont a-territoriaux. En fait, les processus qui permettent aux Akha de territorialiser un espace de manière à maintenir leur identité ne sont pas forcément d'ordre politique. En revanche, ces processus de territorialisation, qui ont été vus dans le chapitre précédent : les modalités de peuplement, l'organisation sociale et culturelle intra et extra-villageoise, le système de production, trouvent un très fort écho dans la trame mythique et symbolique qui identifie la culture akha. Ainsi, les dimensions concrètes du territoire identitaire akha correspondent à un corpus symbolique et à une conception du monde qui forme un tout cohérent. Tout part d'un territoire mythique qui aurait été perdu, un lieu donc, mais qui n'est plus qu'une référence, un idéal, et qui a donné naissance à une autre forme territoriale, elle aussi intégrée dans les coutumes et croyances : celle de la route. C'est en fait la place de chaque sous-groupe akha sur cette route, qui part

du nord pour se diriger vers le sud, qui explique les différentes identités akha qu'on peut trouver aujourd'hui dans tout le nord de l'éventail nord-indochinois.

1. *Djademitza*, le territoire perdu qui explique l'installation des Akha en montagne.

Dans tous les différents pays où les Akha sont désormais installés, et sur qui on dispose de données, l'origine géographique racontée par le corpus légendaire est la même : quelque part dans le sud de la Chine. Dans le village de Senchompou, le chef du village m'a parlé de *Djademitza*, une région de Chine très riche en ressources naturelles : une plaine riche en gibier, en poissons, mais aussi pleine d'esprits, d'où les Akha viennent. Dans la légende, les Akha habitaient les basses terres, et faisaient de la riziculture en casiers. Mais une des filles akha s'est mariée avec un habitant des basses terres (un thaï), et ce dernier a demandé un morceau du *djademitza*, juste un mètre carré. Par une ruse, il réussit à planter partout dans les *na* ses propres arbres, ce qui lui a donné la propriété de toute la terre. Le père de la fille demanda à son beau-fils où désormais ils pourraient enterrer les morts du village : ce dernier lui répondit de le faire dans la haute montagne. Plus tard, le beau-fils demanda au père et aux autres Akha de partir et d'aller vivre en haute montagne. Toutes les basses terres lui appartinrent désormais. Pour le chef du village de Senchompou, toutes les traditions akha comme les portes, la balançoire, les fêtes, viennent de *Djademitza*.

P. LEWIS (1969 : 756) confirme, dans son étude des Akha de Birmanie, l'existence du pays *Djadé* (*mitza* voulant dire pays, terre) dans les différentes légendes. Il y aurait encore des Akha dans cette zone, nommés *Djadé Akha*, qui seraient de grands commerçants. Sinon, ce territoire légendaire serait celui qui a été dirigé par les Akha un temps, par trois grands chefs successifs, qui auraient construit une cité avec des murailles. Dans la mythologie, il existe donc une référence à un système étatique hiérarchisé, avec un pouvoir s'exerçant à partir d'une ville sur un territoire qui comprenait plusieurs villages, villages dirigés en particulier par neuf *dzoema* (L. ALTING VON GEUSAU, 1986 : 165). Cette cité apparaît dans plusieurs récitations : elle s'appelle Tm Lang, a une forme quadrangulaire avec des murailles en briques qu'un Yunnanais aurait aidé à construire. À l'intérieur se seraient trouvées, fait original pour ce type de ville, des parcelles irriguées. Pour les Akha d'aujourd'hui, cette cité est centrale dans l'élaboration de plusieurs de leurs lois, en particulier celles qui régissent les relations politiques. Elle se serait située à l'est du Mékong, au nord des Sip Song Panna, sur le site de l'actuelle Mokiang, et la dynastie Akha régnante aurait pu exister il y a environ 500-600 ans (voir carte 33). Outre une certaine véracité historique dans ce récit, véracité

montrée par L. ALTING VON GEUSAU, l'établissement de cette organisation territoriale urbaine, en plaine, représente ce qui a été perdu, et explique, dans les légendes et les représentations akha, leur organisation territoriale actuelle. En fait, c'est surtout le départ de cette ville mythique qui marque une date dans la nouvelle position politique et spatiale du groupe, et l'exode qui s'ensuit vers le sud fonde la base du territoire identitaire actuel. Cette ville légendaire et sa chute ont plusieurs implications pour l'organisation politique et spirituelle des Akha : en particulier leur relation à l'autorité et leur marginalisation en montagne par les populations thaï des basses terres. Le code *Akhazang* et les divers anciens textes qui sont régulièrement récités à diverses occasions révèlent en fait que le territoire est conçu, entre autres, par la dialectique avec les autres groupes, en particulier ceux des basses terres. Ainsi, la position du village est toujours considérée dans une sphère d'influence géographique qui inclut des groupes ethniques plus puissants que les Akha¹⁹⁰ (C. A. KAMMERER, 1986 : 401).

D'un point de vue territorial, le fait d'habiter la montagne est expliqué par le conflit avec une majorité : les Akha ont du quitter *Djademitza* car ils avaient des dissensions internes (les neuf *dzoema* se sont insurgés contre l'autorité inique du régnaant), et qu'ils faisaient face à une menace extérieure puissante. C'est la fuite qui a été choisie, et il en est retenu, dans *l'Akhazang*, de se méfier des structures politiques hiérarchisées en entérinant une structure égalitaire, et de se méfier des populations majoritaires des basses terres en s'établissant loin d'elles. L'expérience historique de la marginalisation : spatiale, économique est donc retranscrite dans *l'Akhazang* et sert de base à l'organisation sociale et spatiale actuelle des Akha, une organisation marquée par la flexibilité et la fluidité.

Cette fluidité et la non permanence du lieu dans la conception territoriale des Akha se confirment dans un autre élément de leur mythologie. En fait, comme au sein du village dans lequel D. TOOKER a montré la permutation des centres d'où découlent le pouvoir et la fécondité, il existe plusieurs centres dans le territoire idéal¹⁹¹. *Djadémitza* en est un, une sorte d'eldorado, mais qui a eu une fin relativement tragique car il a en quelque sorte « succombé » au mirage de la société hiérarchisée et pérenne fondée sur la riziculture

¹⁹⁰ L. ALTING VON GEUSAU (1986 : 249) parle même d'une intériorisation de la marginalité dans le cœur même de l'identité ethnique, c'est-à-dire dans *l'Akhazang*. Ce code n'est en effet pas statique, mais dynamique : il a pu changer et a une capacité à s'adapter à différentes situations, son but étant de toujours garantir une continuité avec la lignée des ancêtres. Ainsi, il présente un système d'oppositions et de contradictions qui permet d'interpréter la réalité comme un mouvement situé entre deux extrêmes, où l'homme akha doit toujours chercher le milieu. Une de ces oppositions fondamentale est celle qui concerne la relation entre la majorité et la minorité. La comparaison des coutumes, costumes, artisanat et autres est très fréquente avec les peuples comme les Chinois, Shan, Thaï, Birmans et montagnards khmer.

¹⁹¹ Le centre de l'ordre cosmique akha est donc représenté alternativement, pour D. TOOKER (1989 : 83), par la maison du grand ancêtre Aphomiyé (le premier de tous, une sorte de dieu qui a donné naissance au monde et à toute la généalogie), par cette ville forte de Djadelang (Tm Lang dans le pays *Djadémitza*) qui à l'origine de toutes les races humaines de Chine, ou par le village ancestral où tout le monde retourne après sa mort (celui d'Aphomiyé), après avoir suivi la route indiquée.

sédentaire. Mais un autre lieu existe dans ce territoire idéal : c'est le lieu dans lequel les ancêtres vivent et finissent leur vie. Il n'est pas cette cité de plaine, mais un village situé à mi-pente, à l'organisation égalitaire, qui ressemble plus à un village akha actuel (L. ALTING VON GEUSAU, 1986 : 263).

Plusieurs lieux mythiques, donc, mais qui n'ont pas la même valeur : celui de plaine suscite la méfiance car il a inscrit les Akha dans une position à la marge du pouvoir et de l'économie de marché, et celui de montagne représente la sécurité et la liberté. Comme d'ailleurs dans plusieurs autres peuples de montagne de la zone, un proverbe répandu chez les Akha est le suivant « les poissons sont à leur place dans l'eau, les oiseaux sont à leur place dans l'air, les Thaï sont à leur place dans les basses terres, et les montagnes sont nôtres ».

2. La route et la mobilité constitutives du territoire identitaire

Un des lieux les plus importants dans la mythologie et les rituels akha est le village des ancêtres. En fait, chaque âme défunte doit y retourner, en suivant une route précise. Le thème de la route est très présent dans le corpus rituel, et démontre une conception du territoire qui confirme l'hypothèse de la fluidité. Très régulièrement dans les rituels Akha, et en particulier lors du rite funéraire, un passage de tradition orale est récité, dont le nom est « la descente des lieux d'habitation ». Cette « descente » est intimement liée à la généalogie du groupe¹⁹². En fait, ce passage du rituel est le déroulement historique et spatial de la migration des akha, qui part du village des ancêtres pour descendre jusqu'au village du mort. Ainsi, la généalogie s'incarne ici en une véritable route qui a une dimension spatiale et temporelle. Une récitation temporelle de la généalogie inscrit le défunt dans le temps, dans une succession ininterrompue de générations, mais aussi, une récitation des lieux parcourus par les ancêtres du défunt l'inscrit dans l'espace.

¹⁹² En fait, tous les Akha croient descendre du même ancêtre, Aphomiyé, ancêtre dont la descendance pendant neuf générations était des esprits, jusqu'à arriver au premier humain, Smmio. Tous les membres mâles de la famille doivent pouvoir se placer dans la généalogie, en apprenant une liste de descendants qui part de *Smmio* pour arriver à leur père. Lors des rites funéraires, le défunt doit être placé dans cette liste par le récitant, le *phima*, et son âme doit pouvoir regagner le village des ancêtres grâce à la récitation de la route. L'âme du défunt doit suivre la route indiquée, tant par la généalogie que par les lieux qui sont décrits comme se succédant sur cette route. Cependant, ce ne se sont pas tant les villages habités par les générations précédentes qui sont récités, mais véritablement la route qu'il faut suivre : une succession de passage de rivières et de montagnes, nommées, comme le Mékong par exemple.

Outre ces passages qui indiquent clairement une direction, la route revient dans d'autres passages du rituel funéraire¹⁹³. Elle revient aussi dans les rituels de guérison : la route est celle qui mène le guérisseur au monde des esprits, pour connaître la maladie dont souffrent les malades. Sur cette route, qui relie donc les morts au vivants, les esprits aux hommes, et les hommes à leur passé, il existe un lieu de passage particulier. Au-delà de ce passage, le *phima* ne peut plus accompagner le mort, mais il lui indique la route à suivre. Ce lieu, qui est donc aussi un moment de la généalogie et correspond à un ancêtre particulier, s'appelle Tang Pang¹⁹⁴. C'est là que la route se sépare en trois. Les esprits se situant en bas et les ancêtres en haut, les défunts doivent choisir la route du milieu pour atteindre le village final¹⁹⁵ (L. ALTING VON GEUSAU, 1986 : 118).

La route comme élément essentiel du territoire idéal akha se retrouve donc dans le corpus légendaire et mythique, mais peut également expliquer d'autres caractéristiques identitaires du groupe. Ainsi, on peut la relier au fait que les Akha ont choisi, face à des dangers, la fuite plutôt que le combat, ce qui confirme l'hypothèse de L. ALTING VON GEUSAU : l'intériorisation culturelle de la marginalisation dans des espaces refuge, plutôt que l'image d'un peuple combattant et dominant comme le seraient les Thaï. La route représente aussi le caractère mobile, fluide et la grande adaptation du groupe à différentes situations. Elle est un élément repère et constitutif du territoire, et chaque village, avant de se situer dans un lieu précis, se situe sur cette route, ce qui le relie au macrocosme. C. A. KAMMERER (1986 : 401) définit cette caractéristique comme le deuxième grand concept du territoire chez les Akha : chaque village est conçu comme un microcosme déplaçable. Le déplacement ne semble donc pas conçu comme un arrachement à un territoire-lieu, ou alors comme une déterritorialisation, car tant que le village conserve ses arrangements géosymboliques qui le rattachent au macrocosme, il s'inscrit dans le territoire-route idéal qui fonde l'identité akha. C'est cette mobilité qui explique, pour D. TOOKER (1988 : 300), qu'il n'y ait pas de hiérarchie du village sur la maison, ou d'un village sur d'autres villages. Le microcosme que

¹⁹³ Elle est décrite comme celle qui amène le *phima* au village, celle qui relie le village au marché, comme un élément important à entretenir, comme un lieu où des obstacles comme des animaux sauvages peuvent se présenter, comme un élément qui reviendra toujours dans la vie d'un akha (I-L. HANSSON, 1996).

¹⁹⁴ Tang Pang est un des ancêtres les plus importants, commun à tous les akha. C'est à partir de son existence que les esprits et les hommes ont décidé de vivre séparément, dans le temps et l'espace, et ceci a eu grande influence sur l'organisation villageoise. Les esprits ont du s'installer dans le monde d'en bas, les hommes en haut, et ils eurent la nuit, tandis que les hommes eurent le jour. Dans le monde d'en bas, tout est inversé, par exemple s'il pleut en haut, il fait beau en bas (L. ALTING VON GEUSAU 1986 : 117). Ce monde des esprits n'est pas considéré comme supernaturel, meilleur ou moins bien que le monde des humains. Il est juste son inverse.

¹⁹⁵ Dans son l'explication, le concept de Tang Pang est aussi un lieu de passage obligé, l'endroit où on doit payer ses dettes. Ce lieu est représenté comme un château ou une forteresse qui se trouverait un peu en hauteur, avec de la forêt tout autour. En fait, les âmes qui ne sont pas assez bonnes pour rejoindre le village des ancêtres restent bloquées à Tang Pang, et ne rejoignent ainsi jamais la quiétude du village des ancêtres. Étant donnée la place de Tang Pang dans la récitation, c'est-à-dire à une trentaine de générations du village des ancêtres, ce lieu pourrait correspondre à la ville de Tmlang de *Djademtiza*. Aucun des spécialistes ne fait ce rapprochement, mais il est possible d'émettre cette hypothèse, et de faire ainsi correspondre le lieu historique de *Djademtiza* et de Tmlang avec le lieu mythique de Tang Pang.

représente chaque maison est directement relié au macrocosme par l'autel des ancêtres, qui place la lignée dans la généalogie akha¹⁹⁶. Ainsi, la mobilité n'a pas pu faire s'établir d'esprit du village, comme les villages lao-thaï ont un *phi ban* ancré dans un lieu précis. La fluidité qui caractérise l'organisation spatiale akha explique, ou est la résultante d'une organisation sociale peu hiérarchisée, ou du moins égalitaire devant les forces qui commandent la prospérité.

3. La différenciation des sous groupes identitaires par l'histoire et la position sur la route du sud

Les villageois de Ban Nammat Maï s'identifient comme des Akha Pouly Louang (ou *nyai*, ce qui signifie « grand »), et se distinguent ainsi des Akha Pouly Noy (*noy* veut dire petit). Pouly Nyai est le nom d'un sous groupe Akha, localisé par L. CHAZEE (1995) dans les districts de Muang Sing, Muang Long et Meung au nord de la province de Bokéo, c'est-à-dire tout au long de la frontière birmane. Le chef du village de Ban Nammat Maï m'a expliqué que la différence de nom entre Pouly noy et Pouly louang provenait du moment où chaque groupe avait traversé le Mékong : les Pouly qui l'ont fait en premier sont devenus les *Louang*, tandis que ceux qui ont traversé plus tard sont devenus les *Noy*. Ceci propose une définition de l'identité des sous-groupes par rapport à leur position sur la route de la migration vers le sud. **En fait, il semblerait que chaque sous-groupe, distingué par divers auteurs, ait une origine spatio-historique, avec une identité qui se forge par une étape particulière sur la route migratoire.** Ici, l'étape qui fonde l'identité est la traversée du Mékong : elle inscrit un groupe particulier dans le temps et l'espace, et il est envisageable de penser que si un groupe connaît une étape particulière dans sa migration, il créera un sous-groupe qui le distinguera des autres sous-groupes akha¹⁹⁷. Au Laos, il semblerait que les différents sous-groupes akha proviennent de deux grandes régions : la majorité des sous-groupes installés dans la région de Phongsaly auraient été les premiers akha sur le territoire actuel du Laos, vers la fin du XVIII^{ème} siècle (H. ROUX, 1924 : 160), arrivés à l'extrême

¹⁹⁶ Ainsi, il n'existe pas d'ancêtre (au-delà des ancêtres communs à tous les Akha) propre à tous les habitants d'un seul et même village, ou d'esprit qui serait intermédiaire entre le microcosme de la maisonnée et celui plus global du cosmos akha. Seul, dans certaines conditions, le *dzoema* et sa maison représentent le centre microcosmique du village pour les cérémonies collectives, mais n'exerce pas vraiment une hiérarchie sur les ancêtres de chaque maisonnée. Cependant, le village est aussi, à lui seul un microcosme, et le *dzoema* lie les villageois à une communauté supra locale composée uniquement de Akha (C.A. KAMMERER, 1986 : 401).

¹⁹⁷ Les légendes de migration, dont j'ai pu écouter une version, expliquent la diversification de l'ethnie par ce schéma narratif : un premier groupe de akha s'est déplacé, et en chemin, ils ont laissé des indices pour indiquer la route à suivre pour leur compatriotes qui les suivaient. Ces indices étaient des carapaces de crabe et des bananiers coupés. Or, le deuxième groupe a été retenu par des obstacles, et lorsqu'il arriva à l'endroit où étaient les indices, les carapaces avaient séché et n'étaient plus visibles, et les bananiers avaient repoussé. Ils se sont donc installés sur place, pensant que le premier groupe était trop loin devant eux. Chaque sous-groupe a donc suivi une route différente, ou s'est arrêté à différents endroits.

nord de la province, à Ou Neua. Les autres sous-groupes seraient arrivés dans la province de Louang Namtha, soit de Chine par le nord (villages Kho remarquables par E. LEFEVRE dès 1894), soit dans une deuxième vague par la Birmanie à la fin du XIX^{ème} siècle. Ainsi, dans cette vague de Birmanie viendrait à la fois des villages qui sont restés proches de la frontière, comme Senchompou, qui a plus de cent ans, mais aussi d'autres ensembles villageois qui se sont enfoncés plus à l'intérieur des terres, se plaçant en position d'avant poste : les villages fréquentés par Ban Nammatt Maï, situés « en arrière » du front actuel, c'est-à-dire à l'ouest, sont les premiers de cette avancée d'un front akha vers le sud au début du XX^{ème}. Le fait que les sous-groupes de Phongsaly : Eupa, Oma, Pala ne se dénomment pas Akha (L. CHAZEE, 1995 : 156) peut nous indiquer qu'ils n'ont pas suivi du tout la même route que ceux de la province de Louang Namtha, confirmant de ce fait la théorie de migration et de séparation des groupes émise par P. BOUCHERY (1995) et reprise par L. ALTING VON GEUSAU (2002). Sans rentrer dans les hypothèses de migrations antérieures, il semblerait que les ancêtres des Akha se soient séparés des Hani, restés dans la région des Ailao, autour des villes de Mojiang et de Yuanyang, avant le XIII^{ème} siècle. La migration s'est faite vers le sud et le sud-ouest. Tous les Akha de Thaïlande situent leur origine dans les Sip Song Panna, c'est-à-dire la zone de dialecte Ya-ni, ancien royaume Lü dans lequel ils forment encore le plus important peuplement Akha. C'est également le lieu où ils auraient séjourné le plus longtemps, depuis le XII^{ème} ou XIII^{ème} siècle (voir carte 33).

La diversité des sous-groupes akha provient en grande partie de la position sur la route de la migration, mais aussi de certaines caractéristiques spatiales ou culturelles (L. ALTING VON GEUSAU, 1986). D'un point de vue interne au groupe, la principale différenciation se fait en fonction du costume, et en second lieu vient le critère géographique. Ce critère géographique fait référence à plusieurs échelles, qui impliquent toutes la référence à un élément du milieu plutôt qu'à un lieu. La plus petite échelle de référence pour l'identité est celle du village, mais comme le précise l'auteur : « il y a référence à *des villages*, qui caractérisent plus une zone, ou un ensemble de villages, d'établissement ancien, et qui ont été des “ villages-mères ” pour cet ensemble. Ceci signifie entre autre que le village est établi depuis longtemps » (*Ibid.* : 79). Ceci confirme l'hypothèse que les Akha ont besoin, pour construire un territoire identitaire, d'un ensemble de villages akha, donc un milieu humain particulier ethniquement homogène. Sinon, d'autres sous-groupes réfèrent leur identité à un district ou à une ville, donc ici à un lieu, dans ou autour de laquelle ils se sont installés. Souvent, ceci est le signe d'une identification à une des mailles administrative de l'État dans lequel ils se trouvent, ce qui peut être le signe du début d'une identification à un territoire national. Une dernière échelle de référence nous renvoie au milieu naturel territorialisé par les Akha : en effet, l'identité est alors définie par

l'habitation ou la provenance d'une région dénommée en relation avec une rivière ou une montagne¹⁹⁸. Sinon, outre le costume et le critère géographique, les sous-groupes peuvent se distinguer par la prédominance d'un clan particulier en son sein. Lorsque deux Akha se rencontrent, après avoir remarqué leur différence de costume, ils se demandent d'où ils viennent et à quel clan ils appartiennent. C'est en se récitant leur généalogie réciproque qu'ils se situent alors l'un par rapport à l'autre. Etant donné que la généalogie place un Akha à la fois dans le temps, car le nombre de générations le distançant de l'ancêtre Tang Pang indique son ancienneté dans l'ethnie¹⁹⁹, mais aussi dans l'espace, par le lien entre généalogie et route de migration, il est possible d'avancer que l'identité Akha est en fait largement territoriale, et non pas a-territoriale comme le concevait L. ALTING VON GEUSAU.

Aussi, même dans une conception du territoire qui ne considère que l'appropriation de l'espace par un pouvoir administratif et politique, certains moments de l'histoire akha montrent qu'une organisation politico-territoriale au-delà du simple échelon villageois a pu exister²⁰⁰. Dans le village de Ban Nammat Maï, on m'a aussi indiqué que le *dzoema* du village était comme « un roi, dans lequel plusieurs villages croyaient ». En fait, même si une réelle autorité politique, si on l'entend comme organisatrice d'une administration supra-villageoise, ne semble pas vraiment exister, il existe une certaine hiérarchie due à la pratique de l'alliance asymétrique (C. A. KAMMERER, 1985), c'est-à-dire que certaines familles ou clans sont mieux considérés que d'autres car ils font partie des « preneurs d'épouses » et non pas des « donneurs d'épouses ». Les liens supra locaux de cette alliance asymétrique peuvent être en fait considérés comme le seul ordre politique proprement akha au-delà du village.

4. Un territoire identitaire transnational ?

¹⁹⁸ C'est le cas par exemple des Loimisa-akha, qui, avant de s'établir en Thaïlande, ont habité plusieurs siècles la montagne des Loi Mi qui se trouve à la frontière chinoise, dans les Sip Song Panna. De par leur long séjour, ils ont distingué également leur costume et coiffe des autres Akha.

¹⁹⁹ Dans le village de Senchompou, certaines familles comptaient près de quarante générations de distance avec Tang Pang, ce qui signifie que ce sont des Akha depuis très longtemps, tandis que d'autres n'en comptaient que trois. Dans ce dernier cas, ceci veut dire que ces clans ont intégré le système de parenté et de généalogie, et ainsi sont devenus Akha, que depuis une centaine d'années. Il est possible que ce soient des membres d'autres ethnies tibéto-birmanes, qui, installées dans le lieu ou alentour avant la fondation du village Akha de Senchompou, aient décidé de devenir membre de l'ethnie en s'installant dans le village. Ce processus d'adoption est courant chez les Akha, et explique en partie l'augmentation numérique de l'ethnie, et sa pérennité au cours des siècles.

²⁰⁰ Par exemple, H. ROUX décrit (1954 : 162) des grands chefs Akha, les *sam-p'a* qui s'occupent de la justice, de la répartition de l'impôt et de la nomination des chefs de village d'un ensemble de plusieurs villages. Ceci concerne surtout le sous-groupe Nu Quay à Phongsaly.

Aujourd'hui, les Akha sont dispersés dans cinq territoires nationaux différents, et le moment de leur arrivée a pu différencier différents sous-groupes identitaires. Cependant, l'identité akha perdure au-delà des frontières nationales, de part ses caractéristiques mêmes. « Tout Akha est lié aux autres Akha, dans les communautés proches ou distantes, passées et présentes, par l'origine patrilinéaire et l'alliance asymétrique » (*Ibid.* : 392).

Cependant, les Akha se retrouvent dans des États qui ont tous des politiques différentes de traitement des minorités. En Chine, la politique des nationalités a fait se regrouper des ensembles de population sous la même étiquette, Hani, alors que ces ensembles sont hétérogènes. Plusieurs raisons ont amené le gouvernement chinois à réunir ainsi ces peuples différents sous la même nationalité²⁰¹. Pour le groupe Hani, ce fut la réunion de douze peuples qui s'étaient déclarés différents. Ils font partie des dix-sept différentes minorités présentes au Yunnan. Même si les Akha sont englobés dans une minorité plus large, la politique des minorités chinoise semble leur donner un avantage sur la situation qu'ils vivent dans les autres pays. En Chine, ils sont considérés comme des citoyens, et ont de ce fait bénéficié des politiques d'allocation des terres, tandis qu'en Thaïlande, la discrimination qui a lieu envers les « tribus montagnardes »²⁰² a fait émerger le pouvoir de chefs locaux, akha, qui arrivent à monopoliser, de par leur relations privilégiées avec les autorités, l'accès au ressources, et le pouvoir de les redistribuer (J. STURGEON, 2005 : 206). Dans son étude comparative entre deux villages akha de part et d'autre de la frontière sino-thaïlandaise, J. STURGEON (2005) note que cette situation politico-économique a des conséquences sur le caractère transnational du territoire akha. En fait, alors que dans les années cinquante, les habitants des deux villages traversaient régulièrement la frontière pour de nombreuses raisons : économiques, familiales, matrimoniales, en 1997, seuls les akha chinois le font encore, avec l'aval des autorités. En revanche, côté thaïlandais, seuls les chefs locaux akha, qui ont réussi par leurs relations, à avoir une carte d'identité, peuvent maintenir ces liens transnationaux et en bénéficier. En fait, le gouvernement thaïlandais considère toujours une grande partie des minorités montagnardes du nord comme des réfugiés, et donc pas comme des citoyens thaïlandais. Ceci entrave donc leur mobilité. Alors que de nombreux Akha sont installés en Thaïlande depuis près d'un siècle, ils sont considérés comme tous les derniers arrivants de Birmanie. Ces immigrants récents sont cependant très nombreux : par exemple, entre 1983 et 1989, le nombre d'Akha passe de 13566 à 32566 pour arriver à près de 58 000

²⁰¹ Voir troisième partie.

²⁰² Les minorités montagnardes ont une carte d'identité spécifique depuis 1988, qui ne leur permet pas d'être propriétaire d'une maison ou de travailler autrement que pour les emplois au plus bas de l'échelle (J. STURGEON 2005 : 14). De plus, ceux qui possèdent cette carte ne sont pas considérés comme citoyens thaï, et n'ont pas le droit de quitter leur village (L. ALTING VON GEUSAU, 2002).

en 1995²⁰³. En douze ans, leur nombre a donc été multiplié par plus de quatre. En Birmanie la situation des Akha n'est pas vraiment connue, mais ils habitent la zone qui est au cœur de la rébellion shan contre le pouvoir de Rangoon, zone qui est aussi tenue par les trafiquants d'opium et d'héroïne. Il est donc probable qu'une oppression existe pour forcer à la culture du pavot, et que les opportunités soient de toute façon moins intéressantes que dans le pays émergent qu'est la Thaïlande. La frontière est donc largement traversée vers la Thaïlande ou le Laos, plus stable.

Malgré la position de minorité dénigrée qu'ont les Akha de Thaïlande, ce pays démocratique, le seul de la zone habitée par les Akha, permet à ce groupe de s'exprimer, au côté des autres minorités montagnardes²⁰⁴. Ce pays compte des associations, de véritables organisations issues de la société civile qui essaient de faire valoir leur droits, ce qui n'existe ni en Birmanie, ni au Laos, ni véritablement en Chine qui a pris sous l'égide du gouvernement les questions des nationalités. Du fait de cette liberté d'expression, l'identité peut se cristalliser autour de revendications, et trouve ainsi de nouvelles formes. Au-delà d'une nationalité ou ethnie encouragées par les politiques de la République Populaire de Chine ou du Laos, conçues plus comme un folklore qu'une véritable identité, un pays démocratique comme la Thaïlande voit émerger de véritables réflexions sur les questions du respect des minorités, qui se traduisent par des recherches libres, des associations et organisations qui ne sont pas contrôlées par l'État. La principale organisation est celle qui a été fondée par l'anthropologue Léo ALTING VON GEUSAU, le MPCD-SEAMP²⁰⁵. La RPC a cependant organisé la première conférence sur les recherches sur la culture Hani/Akha en 1993 à Honghe, au Yunnan²⁰⁶.

Les Akha de tous les autres pays peuvent trouver en Thaïlande des réflexions sur leur identité. Celle-ci est relayée en particulier par l'utilisation d'un média accessible à tous, la radio. D'abord, la radio de Chiang Mai a diffusé des programmes en langue minoritaire, puis une station a été créée à Chiang Mai, la « Mountain people radio station ». Diffusant des chansons, des conseils agricoles et autres, des informations politiques, ce fut d'abord un moyen pour le gouvernement thaïlandais d'être en contact avec ces minorités qui représentaient un potentiel danger d'instabilité. Au Laos, certains akhas de tous les villages étudiés écoutaient régulièrement cette radio.

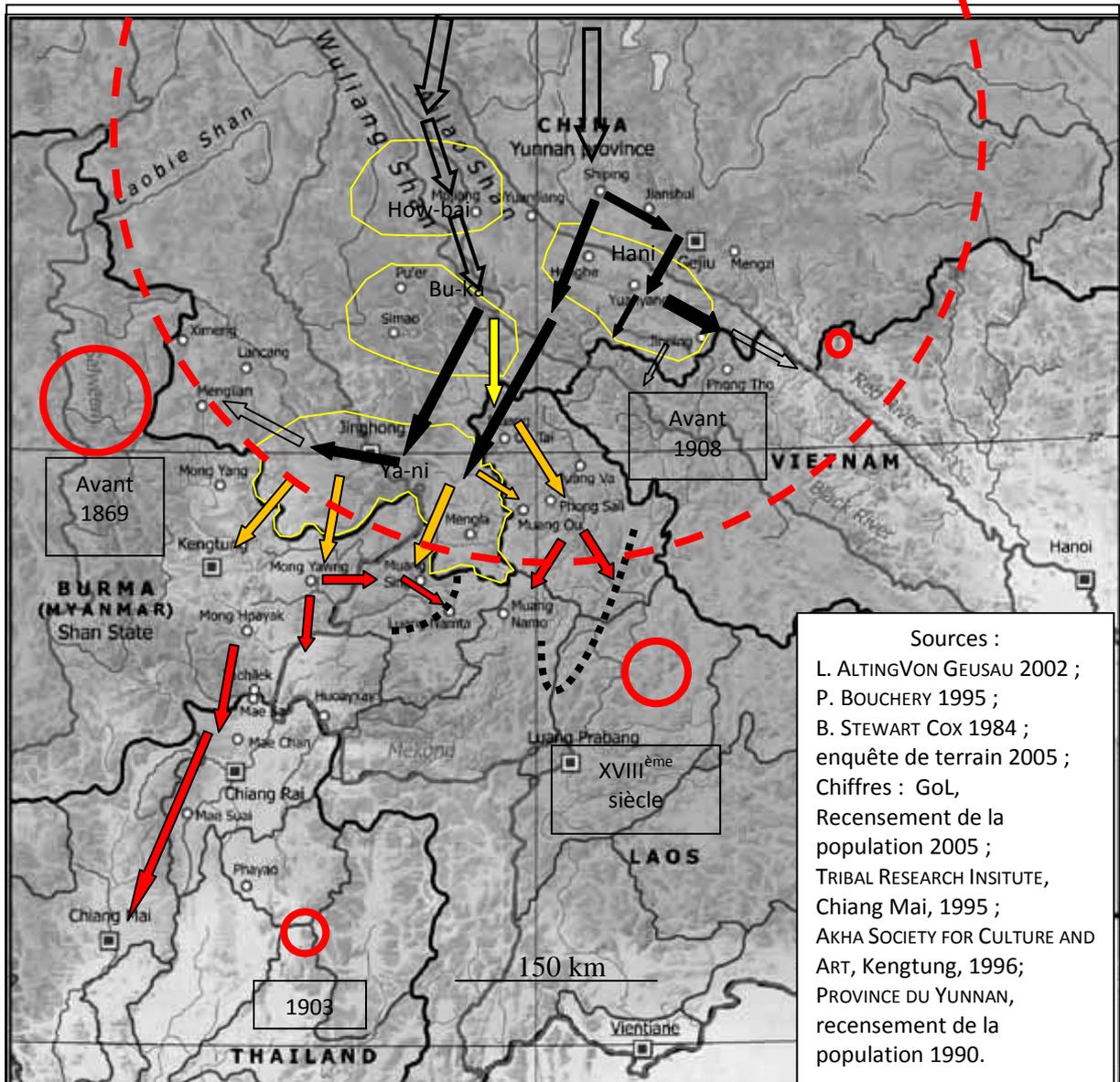
²⁰³ Chiffres KUNDSTATER (1983 : 17) pour 1983, cité par WALKER (1992 :57) qui donne les chiffres de 1989, chiffre 1995 du TRIBAL RESEARCH INTITUTE.

²⁰⁴ Ainsi, un mouvement populaire a interpellé le gouvernement thaïlandais sur la discrimination des populations montagnardes, en organisant « *The Assembly of Tribal and Indigenous Peoples of Thailand* ».

²⁰⁵ South-East Asian Mountain Minority Peoples Culture and Development

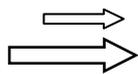
²⁰⁶ Cette conférence s'est ensuite tenue en 1999/2000 à Jinghong, en collaboration avec l'organisation de L. ALTING VON GEUSAU, puis à Chiang Mai en 1996, et sa dernière édition en 2002 à Honghe.

D'un point de vue proprement territorial, les Akha sont reliés entre eux par la croyance en un territoire perdu, auquel font référence de nombreuses légendes, et surtout par une route migratoire qui les relie historiquement au même ancêtre, et au même village des ancêtres. Ces deux éléments expliquent leur marginalisation dans les montagnes : une marginalisation intégrée et faisant partie désormais de leur identité, et des montagnes qui font partie de leur territoire identitaire.

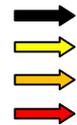


carte 33 : Migrations des Hani/Akha au cours des siècles

Trajectoires migratoires



Sans indication
 Antérieures au VIII^{ème} siècle



XII^{ème} siècle
 XVII^{ème} siècle
 XIX^{ème} siècle
 XX^{ème} siècle



Frontières internationales
 Fleuves et rivières



1 249000
 92 000
 58000
 12000
 Nombre de Akha
 dans chaque état
 (Hani compris)



Villes dans lesquelles les Hani/
 akha sont présents



Villes autour desquelles sont
 installés des Hani/Akha



Zone des différents
 dialectes Hani présents en Chine



« Front » d'avancée des akha au
 Laos



Date d'arrivée dans les différents
 États

2. Un monde Lao-thaï hiérarchisé autour de la rizière et du *muang*

L'identité, spatiale en particulier, connaît des échelles et des temps qui la font fluctuer, pour un même individu, et a priori pour un groupe, en fonction du contexte. Ainsi, l'identité attachée à un territoire particulier, pour le groupe Lao-thaï, se révèle surtout à l'échelle du *muang*. Cette forme spatiale de l'organisation politique est caractéristique de toutes les populations thaï. En fait, la dénomination de *muang*²⁰⁷, correspond « soit à une agglomération, soit à une circonscription administrative, soit à une entité politique » (P-B. LAFONT 1998 : 77). Dans les deux premiers cas, la dénomination désigne une ville et son terroir pour le sens premier, une ville et le territoire qui lui est administrativement rattaché pour le deuxième. Le troisième sens désigne une principauté ou un royaume, le plus souvent composé de différents *muang* aux sens premier et second du terme. **Du fait de ces différents sens, l'identité thaï est toujours rattachée à un *muang*, qu'il désigne une ville, une circonscription ou un royaume.** Contrairement à la société akha, où il n'existe pas de hiérarchie politique héréditaire entre les différents sous-groupes, entre les différents clans et entre les différentes familles du village, c'est-à-dire pas de véritable hiérarchie dans l'exercice du pouvoir au-delà de l'échelle villageoise, les populations thaï se sont organisées autour d'une hiérarchisation sociale et politique des différentes familles.

Le lien entre cette organisation sociopolitique et un système de production sédentaire fondé sur la riziculture en casier semble marqué. En effet, la riziculture inondée ou irriguée nécessite des travaux constants, ce qui, pour P. GOUROU, engendre la création de techniques d'encadrements fortes. Ces techniques d'encadrement se traduisent par une organisation sociale et politique plus forte et constante que dans le cadre d'un système de production comme l'agriculture sur brûlis. De plus, dans le nord de l'éventail montagneux nord-indochinois, moins de plaines, et donc de surfaces propices à la riziculture en casiers, sont disponibles. Ces zones doivent donc être conservées, et les surplus de riz dégagés par les plus hauts rendements de cette technique permettent donc d'entretenir une organisation politique et militaire nécessaire à leur défense, voire à la conquête d'autres plaines productives. Le pouvoir politique et militaire, qui assure la pérennité du système de production, est légitimé par le lien des dirigeants avec le domaine religieux. En effet, une lignée, un clan se distingue des autres par un pouvoir et un lien exclusif sur le génie du lieu/sol, et la société se hiérarchise en reconnaissant ce pouvoir. Ceci explique la légitimité

²⁰⁷ Cette entité territoriale se prononce de diverses façons suivant les régions, et se retranscrit donc de différentes manières. Afin de faciliter la lecture, j'ai choisi d'employer toujours la retranscription *muang*, qui correspond donc au *muong* de la prononciation thaï dam au *mueng*, *möng* ou *meng* des lü (J. LEMOINE, 1997 :173) ou *mien*.

des dirigeants sur une zone précise, en général une plaine ou un bassin intramontagnard. Pour expliquer un pouvoir sur un territoire plus large, le génie du lieu, dans le sens de G. CONDOMINAS, se transforme en fait en une sorte de dieu du ciel, et légitime le pouvoir du dirigeant comme venant « d'en haut », ce qui lui permet de diriger un plus grand espace (L. ALTING VON GEUSAU, 1986: 182, en citant G. CONDOMINAS).

Il faut donc distinguer deux types de *muang* : le *muang-plaine* qui correspond à une unité spatiale organisée par une ville et la plaine/bassin qu'elle polarise, et le *muang-royaume* qui se compose d'un *muang-plaine* capitale et d'autres *muang-plaine* plus ou moins distants. Ces deux types de *muang* n'engendrent pas le même type de territoire identitaire, d'abord car ils se situent à deux échelles différentes. Cependant, on peut faire l'hypothèse que le *muang-plaine* est une organisation territoriale à la base de l'identité de toutes les populations thaï, et que le *muang-royaume* est le territoire qui définit plutôt des identités distinctes au sein de ce grand ensemble thaï. Pour le groupe Lao-thaï, l'endroit précis où ils vivent ferait donc partie de la définition de leur identité ethnique. Dans l'esprit de F. BARTH, le territoire d'origine des différents groupes ethniques qui se différencient au sein de la grande famille culturelle des Lao-thaï est donc un des traits culturels qui permet à un groupe de s'assigner une identité. La frontière entre les différentes ethnies peut donc se traduire ici par une frontière spatiale.

1. Le Muang-plaine, un territoire aux fondements agricoles et religieux.

Comme la plaine ou la vallée est le principal espace pratiqué par les Lao-thaï des enquêtes de terrain, le *muang-plaine* est le territoire de référence historique et symbolique de ces populations. En fait, lorsqu'on demande à un Lao-thaï qui il est, il va parler de son *muang* d'origine (J. BERLIE, 1993 : 6) avant de parler d'un village précis autour de ce *muang*. Aux fondements de cette identification, se trouve une activité qui a rassemblé et défini l'ensemble des populations thaï : la riziculture en casiers, et l'adhérence à un ensemble religieux liant bouddhisme et croyances dans les génies du lieu.

Terres et rizières

Dans la plaine, l'appartenance au groupe thaï et à l'aristocratie déterminait l'accès à la terre. Différentes catégories sociales étaient liées à la naissance, à la fonction dans l'administration, et étaient toutes traduites par une relation particulière aux rizières. Ainsi, à Muang Sing, il est noté que presque toutes les terres les plus fertiles de la plaine appartenaient aux familles nobles Lü (NGUYEN DUY THIEU, 1993 : 5). Lorsque le *chao fa*

(chef du royaume) donnait la tête d'un *muang*, il donnait aussi des terres. Par exemple, au village de Nam Kéo Luong qui devint le siège d'un *muang*, il donna des terres au dirigeant et à sa suite, mais aussi aux Thaï Neua qui habitaient le village, même s'ils n'étaient pas des Lü. Dans son étude comparative entre le royaume des Sip Song Panna et des Sip Song Chau Tai, J. LEMOINE (1997) décrit particulièrement bien la relation qui s'effectue entre classification sociale et accès à la terre. Au sein même des rizières, sont distinguées les rizières héréditaires de la noblesse et les terres données aux fonctionnaires, et une autre catégorie qui sépare les « rizières de village » des « rizières de lignage ». Les rizières de villages sont gérées en communauté, réparties régulièrement. Une partie peut être réservée pour financer les offrandes bouddhistes et au *phi ban*, et une partie, la « rizière de lignage », est parfois dévolue à une descendance particulière et transmissible de génération en génération. La communauté partage donc les charges afférentes à chaque arpent de rizière. Au sein des paysans, plusieurs catégories existent, selon leur lieu d'habitation et leur lien à la noblesse²⁰⁸. Les rizières du roi, c'est-à-dire son domaine propre, se divisent entre celles, privées, données en fermage en échange de services et celles sur lesquelles étaient juste prélevées un pourcentage. Sinon, les fonctionnaires étaient rémunérés sur la base des rizières attribuées à chaque fonction, réparties en cinq degrés²⁰⁹. Les cas décrits par J. LEMOINE font état d'une grande complexité des statuts car ils révèlent ce qui se passait dans le *muang*-plaine qui était le centre d'un *muang*-royaume, comme l'était la ville, aujourd'hui birmane, de Xieng Houn. Il faut cependant retenir que tout l'édifice administratif est étroitement lié à la possession de rizières, et que le statut juridique des personnes influait fortement sur l'accès ou non à cette rizière.

Aussi, la construction de nouvelles rizières était encouragée. En effet, le centre du *muang* est considéré comme une pierre précieuse qui irradie l'espace de sa lumière, et son centre est source de beauté, de civilisation et de prospérité (J-F. PAPET, 1997 : 220). Symbole d'un

²⁰⁸ - Les *taï muang* sont les natifs du territoire de la seigneurie, dans les villages les plus anciens et les mieux situés. Ils sont les seuls à pouvoir posséder et honorer un *phi muang*, et ne se marient pas avec les autres catégories de paysans.

- Les « gens de la maison du seigneur ». Ils sont divisés deux catégories. Les *lek noi*, immigrants ou prisonniers de guerre - ou *taï muang* qui ont perdu leur statut - cultivent les rizières publiques du *muang*, et parfois une petite parcelle pour eux. Ils font du service domestique au seigneur. Les *hong nai*, ou vagabonds, sont sous la protection personnelle d'un fonctionnaire, duquel ils cultivent les rizières, et sont complètement à son service. Ils ne paient pas d'impôts mais sont non libres. Par exemple, on trouvait 405 foyers de cette catégorie autour du palais de Xien Houn.

- Les « neveux et petits enfants des nobles » : ils ont reçu une terre privée, transmissible, mais qu'ils doivent cultiver eux même. Ils sont réellement libres. Ils habitent soit dans des villages voisin du palais, soit plus loin et se chargent, pour le roi, de faire des missions de milice. Leur seule charge est des tours de garde.

²⁰⁹ Seuls le *chao pien din* (équivalent du *Chao Fa*, c'est-à-dire le dirigeant d'un royaume) et les *chao muang* étaient rétribués sur la base des « 10000 grandes rizières ». Les catégories portaient sinon des « cent rizières », pour aller aux « 5 rizières », en passant par les 20 grandes et petites rizières et les 10 rizières. Au sein de chaque catégorie, les fonctions étaient rétribuées selon un nombre de doubles charges de grain, quantité portée dans un double panier d'épaule. Souvent, ces rizières données aux fonctionnaires n'étaient pas assorties de charges.

espace humanisé et relié à la « civilisation » que représente le *muang*, la rizière s'oppose à l'espace sauvage et non civilisé de la forêt. Ainsi, même au sein d'une vallée ou d'une plaine, « l'espace compris entre deux (...) terroirs villageois est le domaine de la forêt, de l'imprévu (...). Là, sont censés résider des puissances invisibles susceptibles d'apporter aussi bien aubaine que calamité » (*Ibid.* :221). Il n'est donc pas impensable que les dirigeants des *muang* aient voulu totalement territorialiser ces espaces représentant la désorganisation, en les humanisant par la construction de casiers²¹⁰.

L'identité des Lao-thaï, leur place dans la société organisée, et considérée comme la seule civilisée, du *muang*-plaine, était donc conditionnée par la pratique de la riziculture inondée ou irriguée.

Les divinités du sol, des éléments et les divinités célestes.

Comme pour les rizières, le statut social des individus et de leur famille les lie d'une manière particulière aux cultes des « génies du lieu ». Le chef du *muang*-plaine et sa lignée sont reliés au *phi muang*, par la généalogie car c'est un de leurs ancêtres qui a « domestiqué » ce génie du lieu, et toute la population du *muang* rend hommage à ce lien qui garantit la prospérité de la communauté placée sous la protection de ces puissances spirituelles. L'assurance d'une harmonie tant à l'échelle du village qu'à l'échelle du *muang* est garantie par le culte que chaque famille rend à son *phi huan* (autel situé dans l'unité d'habitation), que chaque village rend à son *phi ban*, et que toute la communauté du *muang* rend à son *phi muang*. Signe, comme la rizière, d'une plus ou moins grande inclusion dans la communauté du *muang*, le fait de posséder ou non un autel dédié au génie tutélaire se traduit par une place particulière dans la société²¹¹.

D'autres divinités ont une importance territoriale symbolique, et placent le *muang* sous leur protection. Il s'agit des *lokapala*, qui sont invoqués par exemple lors du rituel rendu au *phi muang*²¹². Ces génies, qui habitent certaines montagnes et torrents, sont nommés et invités par leur nom. Le reste de l'année, les éléments auxquels ils sont liés sont intouchables. Pour H. DEYDIER, ces divinités sont les

²¹⁰ Ainsi, une loi exemptait de taxes les terres nouvellement défrichées, pendant les 3 premières années de culture, dans le Lanna. V. GRABOWSKY (2005 : 15) analyse ceci comme permettant d'aider la situation économique des *phrai*, hommes libres. Mais ceci montre aussi la volonté de l'extension des rizières, sur lesquelles pourraient être perçues des taxes dans le futur. J. LEMOINE (1997 : 174) confirme cette hypothèse en écrivant que : « la riziculture en rizières irriguées était le rapport économique et social fondamental conditionnant la relation entre aristocrates et paysans. Les cultures sur brûlis hors du domaine de l'irrigation n'étaient point assorties de charges ».

²¹¹ Par exemple, J. LEMOINE (1997) note que chez les Thaï des Sip Song Chau Tai, une catégorie de la paysannerie, attachée directement au *tao* (roi), considéré comme les gens de sa maison, les *kon huon*, qui n'avaient pas leur propre autel pour leur génie tutélaire et devaient rendre ce culte directement dans les lieux utilisés par le *tao*, leur maître.

²¹² Lors de sa fête, les génies de chaque foyer sont invités à se rendre à l'autel du *phi muang*, pour qu'il leur redistribue la force que le sacrifice des buffles fait par les villageois lui donne chaque année. Lors de la prière à ce génie, H. DEYDIER (1954 : 108) note que les dieux terrestres et fluviaux sont invoqués

« gardiens du pays, [qui] chacun à son poste, veille à la protection du village. Or, il semble bien que ces points géographiques marquent de façon précise les limites du village. Ce qui est valable pour un petit hameau l'est pour une grande agglomération et à plus forte raison pour un royaume. Donc, lorsque l'on veut la protection du royaume, on invoque tous les gardiens, les génies des frontières, les *lokapala*. ». (1954 : 108)

Ainsi, les génies évoqués lors de la fête du grand serment de Vientiane « sont ceux qui habitent aux marches du royaume et le protègent contre les dangers extérieurs. » (*Ibid.* : 109). Ces *phi* sont liés à quantité d'éléments du milieu, comme les montagnes et les cours d'eau, mais aussi les confluent, un rapide particulier de la rivière, les bancs de sables, les rochers, les arbres (*Ibid.* : 206). Ils sont très souvent localisés dans des endroits très précis, et sont également invoqués lors des cérémonies rizicoles. Ils permettent de garantir la prospérité des récoltes. Plus largement, tous ces génies sont liés aux lieux où ont habité les ancêtres des thaï, même ceux qui ne le sont plus. Ils délimitent ainsi un territoire idéal fondé sur des puissances spirituelles qui ne sont pas déplaçables, qui sont liées aux éléments d'un site, et qui assurent la protection de la population Lao-thaï dans leur *muang*, leur territoire-lieu.

Les cultes aux esprits protecteurs et génies du lieu, territoriaux, ont évolué vers des cultes rendus aux génies célestes, qui fondent le pouvoir de lignées plus importantes sur des territoires plus vastes. Le rapport entre pouvoir et religion s'est en fait aussi adapté à l'implantation du bouddhisme dans la zone²¹³.

Bouddhisme et territoire dans le muang

Dans le haut Laos, lors de son voyage à Phongsaly, H. DEYDIER, qui est à la recherche des textes bouddhistes anciens de cette région, se rend compte que les lieux sacrés du bouddhisme sont en fait des anciens « lieux de cultes chtoniens que les bonzes ont annexé en inventant une légende et en la rattachant à l'histoire d'un saint bouddhique ou à un épisode de la légende du bouddha. » (1954 : 91)²¹⁴. C'est donc à une véritable sorte de syncrétisme entre les croyances dans les génies du lieu et le bouddhisme qui fonde le pouvoir des lignages régnants. En fait, le chef du *muang* garantit l'harmonie de la communauté, et la relation de celle-ci aux forces de la surnature²¹⁵. D'un point de vue

²¹³ Les Thaï dam et autres thaï de la région des Sip Song Chau thaï ne sont pas bouddhistes. Cependant, la fondation du pouvoir a aussi évolué de divinités terrestres à des divinités célestes. J. HALPERN (et al., 1990) considèrent que dans les représentations les plus fréquentes, ce sont les Tay noirs qui incarnent le mode de vie tai traditionnel le plus typique, celui qui est le mieux conservé depuis l'expansion des locuteurs de langue tay dans toute la péninsule.

²¹⁴ C'est ainsi que le *phra bat* de Ban Pho, l'empreinte du bouddha, lieu de pèlerinage de cette région était à l'origine un lieu sacré habité par un génie terrestre. Les poèmes classiques indiens du *Ramayana* voient des versions totalement transformées pour répondre aux coutumes locales du Laos. Rien que dans ce pays, H. DEYDIER en recense quatre.

²¹⁵ Il fait respecter la loi bouddhique, loi conservée et véhiculée par les bonzes de la pagode. De ce fait, il doit être un très bon bouddhiste, doit donner l'exemple à toute la communauté et au-delà, garantir l'harmonie par

territorial, le syncrétisme se perçoit particulièrement à l'échelle du *muang*-royaume, et en particulier dans le *muang*-plaine qui correspond à celui de la capitale. Les marqueurs spatiaux de la religion peuvent ne pas être aussi explicites que des pagodes. Ainsi, les bouddhistes reconnaissent dans certains éléments de l'environnement et des paysages des agencements qui font référence au divin et qui leur apporte une harmonie. Ce « symbolisme microcosmique » est décrit de la sorte par J. NEPOTE (1997 : 138), à propos de Louang Prabang : « Les occidentaux (...) ont souvent de la peine à comprendre que pour une certaine tradition orientale, la validité du politique tient à sa capacité à exprimer la représentation du monde des Dieux, régisseur du monde des Hommes, à travers un symbolisme microcosmique. » La capitale, centre du royaume doit faire transparaître la puissance et la fonction royale d'organisation du cosmos. Cet auteur souligne l'importance et la « permanence de la charge symbolique de cette ville ». Cette permanence relève de deux lectures cosmiques, significatives de la confluence d'aires culturelles, la cosmogonie thaï et la cosmologie « religieuse » indianisée. Les deux ne semblent cependant pas avoir les mêmes conséquences spatiales. La première concerne surtout la toponymie, tandis que la seconde se lit dans l'architecture de la ville et lui permet de présenter « les signes nécessaires à sa reconnaissance comme lieu sacré. » Comme H. DEYDIER l'a remarqué dans les zones thaï du Vietnam, les éléments du milieu naturel sont perçus comme une représentation réduite de l'image traditionnelle du séjour des dieux : les cimes, falaises et grottes entourant le site sont reliées à différents divinités du panthéon bouddhique et indien²¹⁶. On retrouve dans l'architecture de la ville des signes d'un paysage du *Mandala* : le centre est le mont Phou Si, et la ville suit :

« des axes qui développent les deux dimensions de la royauté : celui de l'amont - aval, qui est celui de la genèse de la personne royale (...), distribution qui recoupe la distribution des hommes, avec ceux qui ont “ supérieurs ” en amont, et “ inférieurs ” en aval ; celui de l'extérieur et de l'intérieur de la ville, qui est celui de la royauté. » (J. NEPOTE, 1997 :142)

Concernant ici la ville royale du Laos, ces éléments, principalement le centre et les axes privilégiés, sont ceux qui se retrouvent à l'échelle du village.

Sinon, le bouddhisme marque l'espace par son maillage de pagodes. Tout comme le pouvoir possède ses lieux symboliques, le bouddhisme opère un maillage de l'espace par l'intermédiaire des pagodes qui pourraient correspondre à nos paroisses. En Thaïlande (A. WALKER 1992 : 32), l'organisation du clergé bouddhiste suit exactement la hiérarchie administrative séculaire : chaque pagode a son abbé, chaque commune (une douzaine de

son comportement en cohérence avec le *Dharma* (la loi bouddhique), par la garantie de la moralité et le respect des traditions ancestrales (J-F. PAPET, 1997 : 221).

²¹⁶ Ces éléments peuvent par exemple être vus comme des images de leur cercueil, ou encore les quatre pentes des collines peuvent rappeler aux hommes les quatre continents périphériques de la cosmologie bouddhique, matérialisés par des pagodes.

village) *tambon*, a son chef parmi les abbés de commune, et plusieurs communes regroupées en districts ou *amphoe* ont un chef bouddhiste de district. Puis un chef par province, un par région, et le patriarche suprême à Bangkok. Ce système d'administration a été mis en place en 1910 dans le nord, d'après la loi de 1902. Auparavant, le clergé du nord, c'est-à-dire l'ancien Lanna et la zone peuplée non de Siamois mais de Lao-thaï, avait une grande autonomie, tout se passant au niveau du village (ordination, succession du moine senior..). En fait, ce n'est pas réellement par le maillage des pagodes que le bouddhisme informe le territoire du *muang*, car *a priori*, la hiérarchie et l'emboîtement qui existe dans le système des esprits protecteurs n'existe pas pour l'organisation du clergé, ou du moins de manière non formelle avant la réorganisation des États sur des modèles plus « modernes ». C'est avant tout la signification symbolique du bouddhisme, sa cosmologie du mandala, qui marque l'espace. Cependant, de par le pouvoir qu'elle légitime, la religion bouddhiste a pu avoir certaines conséquences sociales et géopolitiques, en particulier sur la relation entre *muang-plaine* et *muang-royaumes*, ou entre *muang-royaumes*.

Le prestige et la moralité du chef augmente par les donations qu'il fait à la pagode, par ce qu'on appelle les mérites qu'il acquiert à cette occasion. Au cours de l'histoire des différents *muang-royaumes*, le roi a pu diminuer la puissance des différents chefs de *muang-plaine* ou d'autres *muang-royaume* inféodés par l'interdiction de faire ces donations. Par exemple, dans le Lanna au XV^{ème} siècle, il y eut une plus grande centralisation du pouvoir, grâce à des alliances dynastiques avec les vassaux les plus importants, une rotation des *cao muang* dans les *muang* extérieurs, et surtout un droit exclusif de faire des donations monastiques. En détail, dans ce *muang-royaume*, les *cao muang* pouvaient donner des terres et des hommes aux monastères, afin d'accumuler des mérites donc du prestige. Afin de limiter ce prestige, à partir du roi *muang kaeo*, ils durent demander la permission au roi avant de faire ces donations, et les donations devaient être faites au nom du roi. Le roi pouvait alors donner à des monastères et parrainer des *phrai* (hommes libres) qui étaient non seulement sous son administration directe, mais aussi sous l'administration d'un autre *cao*. Il court-circuitait ainsi le pouvoir des *cao muang* et renforçait son prestige religieux, mais aussi affirmait son pouvoir politique sur la population. Son rôle de *thammikarat*, protecteur du bouddhisme, en fut ainsi renforcé, tout en affaiblissant ses rivaux qui perdaient des ressources humaines et les voyaient envoyées au monastère. De plus le bouddhisme permit de renouveler la légitimité du pouvoir jusque là fondée surtout sur les relations de parenté. Les deux réformes du bouddhisme sous les rois Kü Na et Tilok, permirent aux élites de trouver une identité commune plus forte, devenant des leaders spirituels et moraux. Le culte des reliques prit une ampleur très importante, elles furent transférées de leur monastère d'origine dans la capitale, ou elles donnaient lieu à des processions qui passaient à travers toute la zone de la ville (V.

GRABOWSKY, 2005 : 12). Les populations en lien direct avec la pagode, serviteurs et moines, avaient également une place à part dans la société. Ainsi, parmi les non-nobles, il existe dans le Lanna une classe de *kha wat*, servants des monastères, qui sont exempts de corvée, et qui ne sont mobilisables ni par le roi ni par le *cao muang*.

2. Hiérarchisation de la société et dimension verticale du pouvoir dans le *muang*-plaine et le *muang*-royaume.

Une hiérarchie dont la symbolique marque les représentations et la société

Contrairement au territoire identitaire akha qui ne semble pas connaître l'organisation verticale du pouvoir, c'est la hiérarchie qui fonde l'organisation politique et territoriale du *muang*. Dans les représentations populaires, l'espace des *muang* est comparé à une structure hiérarchisée en « parasols ». Le plus grand parasol, celui du *muang*-royaume, est au sommet, et « coiffe » d'autres grands parapluies qui sont les *muang*-principautés, qui eux-mêmes « coiffent » plusieurs petites ombrelles, tandis que sous chaque ombrelle, chaque *muang*-plaine « coiffe » des villages. Cette image des parapluies est couplée à l'image d'une famille, avec un père, des enfants et des petits enfants. Cet ensemble territorial, qui correspond à une structure politique hiérarchisée, est considéré comme une véritable « charpente », et si cette hiérarchisation n'est plus respectée, c'est l'anarchie, et « villages et *muang* n'ont plus de charpente » (J-F. PAPET, 1997 : 220). La hiérarchie est donc fondamentale dans tous les types de *muang*, à toute échelle. C'est elle qui garantit également une certaine harmonie.

Le *muang* est conçu comme un organisme, et ses différents serviteurs ont une fonction à l'image de celles des différentes parties du corps. Par exemple dans le *muang*-principauté de Sing, les fonctions politiques et administratives sont traduites par une image du corps (Tableau 25). On retrouve donc la métaphore du corps, comme elle a été vue dans la région de l'Isan par B. Formoso, dans cette région du nord, mais aussi une certaine hiérarchie : le chef du *muang* est la tête, le sorcier, celui qui est le plus proche des puissances dangereuses, est la queue, tandis que celui qui quitte régulièrement le *muang*, donc en relation avec les espaces non civilisés, le messager, est considéré comme une partie non noble du corps car plus basse, les jambes. Le fait que le prince, le *chao fa*, celui dont le pouvoir vient du ciel, soit le cœur, peut signifier qu'il a une place à part, plus symbolique que réellement pratique, car il est en relation avec les puissances supérieures.

La hiérarchie se réplique d'une échelle à l'autre, dans les mêmes organisations administratives et politiques, et cette hiérarchie administrative se traduit par une toujours plus forte hiérarchisation sociale. En effet, l'organisation interne des *muang*-plaine reproduisait le système du royaume, avec une organisation en conseil, et avec un pouvoir héréditaire. Le conseil du *muang* était fréquenté par les fonctionnaires subalternes basés dans les villages, les *tsa* et les *sèn* : « ces derniers n'appartenaient pas à l'aristocratie mais aux communautés rurales dont ils étaient issus. Leur fonction n'était pas rémunérée mais ils étaient dispensés de charges et de corvées » (J. LEMOINE, 1997, 179). Outre une distinction donc entre membres de l'aristocratie et non nobles à toutes les échelles, il existe une hiérarchie entre les fonctionnaires et les autres au sein d'un même village. Ceci peut toujours se vérifier aujourd'hui, l'accès à la fonction publique étant vue comme un sésame facilitant toutes les démarches quotidiennes.

| Appellation en Lao | Transcription littérale | Fonction correspondante |
|----------------------|----------------------------|--|
| Chay muang | Cœur du <i>muang</i> | Chao fa |
| Hua muang | Tête du <i>muang</i> | chao |
| Khen muang | Bras du <i>muang</i> | Chao sai, chao khoa |
| Ta muang | Yeux du <i>muang</i> | Policier |
| Hu muang | Oreilles du <i>muang</i> | Diseur de bonne aventure |
| Kha muang | Jambes du <i>muang</i> | Messager |
| May tay muang | | Organisateur des fêtes |
| Hang muang | Queue du <i>muang</i> | Sorcier |
| Nac buot | | Bonze |
| Kha hach | | Fermier, pêcheur |
| Pot muang | Poumons du <i>muang</i> | Forgeron, joailler |
| Say muang | Entrailles du <i>muang</i> | Herboriste |
| Pac muang | Bouche du <i>muang</i> | Marchand de journaux |
| Kah sam muang | | Constructeur de maisons |
| Thung muang | | Entretien des canaux |
| Cho muang | | Responsable du drapeau du <i>muang</i> |

Tableau 25 : Les *Lac Sa Na Sip Hok*, seize différentes parties de la structure du *Muang*, par NGUYEN DUY THIEU 1993. Les « x » utilisés par l'auteur ont été transcrits en « s », et l'appellation « chau » par « chao ».

Organisation sociale et territoriale hiérarchisée interne au muang

La hiérarchie se retrouve à toutes les échelles internes au *muang*. La ville même, mais aussi le reste du territoire du *muang* sont subdivisés et dirigés par des hommes aux fonctions bien particulières. Au sein même de la ville capitale, centre du royaume-*muang*, une organisation en cercles concentriques se révèle. L'exemple de *Muang Sing*²¹⁷, qui devint capitale d'un *panna* (un ensemble de plusieurs *muang*-plaine, sorte de district qui

²¹⁷ Cette description provient du manuscrit titré « *histoire de la création de Muang Sing depuis 1884 par le Chao Fa Sili No* », écrit sur des feuilles de palmes par NAN CHAY PHOM, analysé par NGUYEN DUY THIEU (1993).

correspond à une subdivision d'un *muang*-royaume comme l'ensemble des Sip Song Panna²¹⁸) au cours du XIX^{ème} siècle est ainsi révélatrice de cette hiérarchie, valable au sein des différentes classes, même au sein de la classe aristocratique. Muang Sing vit le Chao fa Sili No s'installer en 1884²¹⁹. Il y avait déjà une citadelle à son arrivée mais il la réorganisa. Au centre de la citadelle se trouvait le *cang chay muang*, où résidait le *chao fa*, et le siège du conseil consultatif, le *Sa mam Luong*, un peu au nord ouest, à l'intérieur de la citadelle. L'intérieur de la citadelle était divisé en quatre unités administratives, des *Chieng* : Chieng La, Chieng Chay, Chieng Dun, et Chieng In²²⁰. Ces unités étaient habitées par la famille du *chao muang*, de la même lignée. Les chefs de chaque *chieng* (les *pha nha luong*) étaient les hommes de confiance du *chao fa*. Les habitants de ces *chieng* étaient dispensés de corvées et taxes, et servaient d'escorte au *chao fa*. Autour de la citadelle se trouvait quatre autres unités administratives, des *luong* : Muang Nam, Luong Vieng, Luong Kéo et Giang Pieng. Elles couvraient l'essentiel de la plaine, et étaient habitées par des Lü et Thaï neua, en particulier les membres de la famille élargie du *chao muang*. Chaque unité avait à sa tête un *chao luong*, qui siégeait au conseil. Au-delà se trouvaient les *ban* habités par les *kha*, regroupés en *buoc* ou *tasseng*. Très peu de Lao-thaï y habitaient. Lors de la venue de Sili No, l'influence de Muang Sing s'étendit sur 41 *buoc*, principalement habités par des non-thaï. Le conseil était composé de 40 membres: le *chao fa*, quatre notables assignés à certains domaines (armée...), et les chefs des différentes unités administratives : *luong* et *buoc*. Tous les membres étaient des éléments de la famille plus ou moins éloignée du *chao fa*. Les coutumes écrites qui régissaient le *muang* avaient surtout une portée territoriale, concrète ou symbolique, réunies dans ces trois codes²²¹. Ces fonctions judiciaires, religieuses et économiques étaient donc extrêmement codifiées, et faisait de ce *muang* un véritable petit état.

Au-delà de ces divisions purement territoriales, d'autres divisions organisaient la communauté, mais toujours sur une base spatiale. En effet, tant dans le Lanna, que dans les Sip Song Panna, ou dans la fédération shan de Muang Mao, et dans le Lanxang,

²¹⁸ Au-delà du *muang*, existent à partir de 1570 des *panna*, chargés de regrouper la « pyramide instable de *muang* » en douze unités (J. LEMOINE, 1997 : 186). Le découpage est revu en 1785, mais toujours avec 12 *panna*. La continuité territoriale n'est pas de mise : en effet, certains *muang* non contigus sont regroupés au sein de la même *panna*, afin d'en renforcer le contrôle. Au sein de ce découpage, une hiérarchie existe : une *panna* centrale comporte la capitale, et il existe quatre grandes *panna* à côtés de sept autres plus petites.

²¹⁹ Après avoir fui de Vieng Chom Toong (*muang* de Du en Birmanie)

²²⁰ Aujourd'hui, ces *Chieng* sont devenus des villages,, qui , accolés, forment l'agglomération de Muang Sing. Ils sont transcrits comme Xieng La, Xieng Inh, Xieng Jai et Xeing Yeun.

²²¹ - le *koon sip si* : 14 règles de la propriété de la terre, l'usage des montagnes, de la forêt, des rivières ; des obligations des chefs de *buoc* et de *muang*, des taxes.

- *Paveni sip ha* : 15 règles sur les rites religieux, les croyances comme le culte du *phi muang*, les fêtes traditionnelles et les rites de récoltes.

- *Lac lanna sip hok* : seize règles qui stipulent la structure du *muang*.

l'organisation humaine se faisait en *na sip* : des groupes de 10, 50, 100 personnes étaient avisées de manière pyramidale par des chefs à chaque niveau, qui servait de référent pour la conscription, les recensements, les taxes ou les corvées.

Hierarchie et taille/puissance du muang dans l'ensemble des muang du royaume

V. GRABOWSKY (2005 : 4) constate que le *muang*, au sens de *muang-royaume*, est associé avec les dimensions territoriales et démographiques du pouvoir politique. Le fait que le *muang* se définisse par son centre engendre le fait, par exemple, que deux *muang* puissent se chevaucher, que les régions frontalières et de transition puissent être loyales à différentes unités et donc avoir plusieurs identités. Un grand *muang* peut en contenir plusieurs petits²²². Cet auteur distingue trois zones dans le *muang-royaume* de Chiang Mai :

- son cœur, directement sous le contrôle du roi (la capitale et ses *muang* satellite *muang boriwan*). Il associe la force de ce cœur avec la position de Chiangmai-Lamphung comme centres commerciaux de premier ordre ;
- la zone extérieure adjacente à la région centrale, composée de *muang* dirigés par des *chao muang* qui sont les neveux, fils et très proches du roi. Ces *muang* sont divisés en *panna*²²³ (districts) et en villages, qui sont dirigés par des nobles choisis par le *chao muang*, et pas par le roi ;
- les *muang* vassaux où le pouvoir du roi se faisait moins sentir, car ils étaient dirigés par des nobles locaux mais tout de même de la parenté de Chiang Mai. Ils payent le tribut au roi, surtout en produits de la forêt (miel, cire, encens, champignons, ivoire, corne de rhinocéros) une fois tous les 3 ans dans la capitale, et s'y rendent tous les ans pour renouveler leur allégeance. Ils sont souvent peuplés d'une autre majorité Lao-thaï, et sont souvent vassaux de plusieurs royaumes.

Les *muang* peuvent passer d'un statut à l'autre en fonction de la volonté de leur dirigeant de s'affranchir plus ou moins des relations avec le centre²²⁴. Ainsi la hiérarchie et la puissance des *muang* l'un sur l'autre n'était donc pas fixe, et dépendait surtout du charisme du roi régnant. Le contexte historique et économique général était également

²²² Dans le Lanna au XVI^{ème} siècle, le *muang* de Chiang Mai contient par exemple la plupart des petits *muang* de la plaine de Ping : Phrao, Chiang Dao, Wiang Kum Kam, et parfois Lamphun (qui dispose d'un statut spécial, pas forcément subordonné, car elle compte un lieu de pèlerinage religieux de première importance, *wat phrathat*).

²²³ On notera que le *panna* est, dans le *muang-royaume* de Chiang Mai, une subdivision interne d'un *muang* princier, alors que le *panna* est dans les Sip Song Panna une unité qui regroupe plusieurs *muang*-princier.

²²⁴ , les *muang* vassaux de Nai et Chieng Tung s'émancipèrent, bien qu'elles soient dirigées en ligne directe du fondateur du Lanna Mangrai, tandis que les principautés de Nan et Phrae, *muang* de la zone extérieure mais adjacente à Chiang Mai, proches et tentées par l'influence du royaume de Sukhotai au sud, furent mieux reliées à Chiang Mai à partir du moment où elles furent dirigées par des *chao* nommés directement par le roi. Chiang Rung, capitale des Sip Song Panna, devient tributaire de Chiang Mai seulement lors des règnes d'homme influents.

important dans la position relative des *muang*. En effet, les *muang* vassaux étaient importants pour le royaume car ils assuraient la sécurité des frontières, mais aussi la prospérité économique en encourageant le commerce des produits de la forêt par exemple, des métaux précieux qui venaient de Chiang Tung et qui étaient réexportés vers le sud à partir de Chiang Mai²²⁵. La relation avec les *muang* les plus lointains assurait alors une fonction plus ou moins importante de carrefour pour les villes-centre et les villes-capitales de *muang*. Ce fonctionnement de relations interpersonnelles doublées de liens familiaux entre *muang* plus ou moins lointains est vérifié par J. LEMOINE dans les Sip Song Panna.

Au final, dans ce contexte relativement fluctuant des allégeances, aucun grand état n'a pu durer sous une forme territoriale fixe à une petite échelle. La charpente du *muang*, sa hiérarchie sociale, religieuse et territoriale, s'est pourtant maintenue à grande échelle. Des territoires identitaires, à plus petite échelle, ont-ils pu émerger de cet ensemble fluctuant, et former les embryons des Etats modernes de la Péninsule indochinoise ?

3. Constructions politiques, ancrages locaux et individualisation des sous-groupes

Tous les *muang*-royaume n'ont pas eu, et conservé la même puissance. La puissance qui en faisait ces derniers siècles des chefs suprêmes sur de grands territoires en ont fait aujourd'hui des États-nations. Par chef suprême, il faut entendre « plus puissant seigneur à qui on fait allégeance ». Dans la péninsule indochinoise, ces chefs suprêmes dirigeaient les royaumes ou empire de Birmanie, du Siam et du Vietnam, mais aussi de Chine. Ces grands avaient tous plus ou moins d'influence sur la zone du nord de l'éventail indochinois, et du Laos, qui nous intéresse. L'échelon inférieur se détermine par le fait que ce sont des *muang* royaumes qui ont toujours porté une ou plusieurs allégeances envers les chefs suprêmes cités, mais à qui plusieurs autres petits *muang*-royaumes portaient allégeance. Il s'agit des *muang*-royaumes du Lanna, de Louang Prabang, de Vientiane, et dans une moindre mesure de Chiang Tung (Kengtung), ce dernier étant le plus puissant des *muang* composant les Sip Song Panna. À l'échelon encore inférieur, se trouvent les petits *muang*-royaume qui prêtent allégeance à un ou plusieurs *muang*-royaumes comme Chiang Mai (Lanna), Louang Prabang, Vientiane ou Kengtung, mais qui peuvent aussi prêter directement allégeance aux chefs suprêmes. C'est le cas en particulier des *muang*-royaumes qui se situent dans notre zone montagneuse : Chiang Rung, Chiang Khaeng (qui transfère sa capitale à Muang Sing

²²⁵ Chiang Mai y renvoyait du riz, et Chiang Saen avait un grand marché du riz qui partait vers le sud, Nan, et le nord vers Chiang Tung, Chiang Rung et même parfois Luang Prabang (*Ibid.* : 9).

fin XIX^{ème}), Chiang Saen payent un tribut aux *muang*-royaumes locaux comme Kengtung ou Chiang Maï, mais aussi directement au chef suprême birman et parfois siamois. En fait, cette situation de multiples allégeances était tout à fait acceptée, et ces *muang* portaient même une dénomination particulière : *songfaifa* pour ceux qui portaient des allégeances à deux différents chefs suprêmes, et *samfaifa* pour ceux qui en portaient à trois différents (T. WINICHAKUL, 1994 : 96). Il est très difficile de cartographier ces différentes entités, au vu de ces fluctuations, ce qui demanderait une recherche à part entière.

Il semblerait que ce soit les territoires des chefs suprêmes, et les *muang*-royaume du deuxième échelon qui portent une identité la plus marquée. Les premiers ont constitué de véritables nations, qui ne seront pas discutées ici, mais qui pourront être pris comme modèle dans la troisième partie, pour définir ce que le Laos essaie encore de construire. Les deuxièmes types de territoires, qui sont tous des *muang*, semblent aujourd'hui porter des identités qui sont devenues ethniques. En fait, le fait d'avoir eu un *muang*-royaume, véritable État construit sur le modèle décrit précédemment, semble un des critères fondamentaux de l'identification des différents groupes au sein des Lao-thaï. Par exemple, les Phuan, appartenant à la catégorie des Lao loum, sont des habitants de l'ancien État Phuan établi sur le plateau de Xieng Khouang. Ils ont les mêmes particularités que les Lao, comme la religion et diverses pratiques culturelles, mais sont distingués par les autres villageois, en particulier du fait de différences linguistiques. En fait, après le déplacement de nombre d'entre eux, l'identité s'est fondée sur l'appartenance à un territoire qui a eu une histoire remarquable au point d'être devenu un puissant *muang*, un temps. Après la chute de l'État dans le milieu du XIX^{ème}, ils se sont établis entre Xiangkhan et Bolikhan des deux cotés du Mékong, et leur nom est devenu lao Phuan (I-B. TRANKELL 1993:17)²²⁶.

²²⁶ À l'image des Lao Phuan et de leur ancien royaume de Xieng Khouang, les *muang*-royaume suivants ont pu définir certaines identités dans le groupe Lao-thaï.

Les **Sip Song Panna** sont les douze principautés des Lü. Sa capitale était Xieng Houng en Chine. Elles ont été séparées entre la Chine, la Birmanie et le Laos dans le traité de 1893, mais l'État a pu fonctionner en Chine jusqu'en 1954. Fondé en 1180 par le conquérant Phya Tsèng, pénétré par le bouddhisme theravada au XV^{ème}. Le nom de Sip Song Panna²²⁶ n'apparaît qu'en 1570, suite au regroupement au sein d'une même région de plusieurs seigneuries vassales. Le nombre fut stable, même si un eut lieu redécoupage en 1785, afin de renforcer le rôle du pouvoir central. Trente-quatre différents *muang* composaient l'État Lu lors de son abolition, trente grands *muang* et quatre petits. La onzième panna fut achetée par les français au Yunnan en 1894-96 pour former le nord de la province de Phongsaly (Muang Ou et Ou Toe) (J. Lemoine 1997 : 172).

Les **Sip Song Châu Taï** du nord ouest du Vietnam regroupent des Taï Blancs, Noirs et Rouges, qui ont en commun de n'être pas bouddhistes. Ils n'ont été abolis qu'en 1954 et fondés sur le même modèle des Sip Song Panna, dans la première moitié du XII^{ème} siècle, par le conquérant Lang Chu'o'ng. Cet ensemble fut disloqué au XV^{ème}. Le nom donné de cet ensemble est exogène : il fut donné par la cour d'Annam, puis adopté les Thaï au cours des XVII et XVIII^{ème} siècles. Le nombre de *muang* a varié, suivant le rattachement de certaines seigneuries à la cour d'Annam. Seize *chau* existaient à un moment, jusqu'à ce que les Français en cèdent six à la Chine en 1884, et en créaient deux nouveaux en 1896.

Le **Lanna**, au nord de la Thaïlande actuelle, fonde l'identité Thaï Yuan. C'est une unification de cinq principautés (Chiang Mai, Lamphun, Phrae, Nan puis Phayao) sous la suzeraineté de Chiang Mai. La dynastie régnante est celle de Mangrai (1292-1558), qui tombe sous domination birmane entre 1558 et 1775. En fait,

L'identité des Lao-thaï semble donc véritablement liée à un *muang*-royaume d'origine, en particulier distingué par un héros fondateur qui établit un lien entre les divinités d'un lieu et la communauté humaine. L'organisation du territoire en *muang* change très peu d'un lieu à l'autre : **il existe donc une sorte de superstructure territoriale qui fonde l'identité Lao-thaï et plus largement de toutes les populations de langue thaï, mais qui ne peut s'établir que dans une plaine ou une vallée propice à une riziculture** susceptible de produire des surplus pour entretenir l'administration, c'est-à-dire la riziculture en casiers. Au sein de ce vaste ensemble humain, il semblerait que les territoires identitaires plus particuliers soient, eux, fondés sur des lieux précis, ou un ensemble de lieux dirigés par une capitale symbolique qui devient le centre de ce territoire identitaire. Il n'est pas vraiment possible de définir des frontières entre les grands *muang*-royaumes, du fait de leur définition par un centre. Cependant, à l'échelle des *muang*-royaume plus petits, et encore plus des *muang*-plaine, de véritables limites existent, limites qui peuvent être des frontières. Dans la conception des populations Lao-thaï, voire de leurs dirigeants, les espaces qui ne sont pas habités, qui sont loin du centre, qui ne sont pas humanisés par la civilisation du *muang*, civilisation qui passe par la rizière et l'organisation hiérarchique de l'espace, ne font pas partie du territoire identitaire. Ils font partie du territoire concret de l'administration du *muang*²²⁷, mais ne définissent en aucun cas l'identité des populations Lao-thaï qui l'habitent.

plusieurs identités semblent regroupées dans cet ensemble : Thaï Yuan, Thaï Khün et Thaï Lü, mais ceci est plus du au jeu des allégeances et aux migrations forcées qu'à un ensemble d'essence hétérogène. En fait, Grabowsky (1993) sous-entend que les *muang* n'ont pas la même valeur symbolique entre eux : par exemple, Chiang rai et Chiang Saen, malgré leur éloignement de Chiang Mai qui les positionne dans la zone externe du *muang*-royaume, sont dirigés par les fils du roi, car ce sont les terres ancestrales des Thaï Yuan. Cet auteur ajoute qu'en fait, le Lanna est avant tout un concept culturel plus qu'une unité politique ferme. Sous suzeraineté siamoise, l'ensemble fut de plus en plus intégré à l'administration de Bangkok à la fin du XIX^{ème} siècle.

Le royaume Möng Mao (ou de Sen Se) correspond au territoire d'origine des Shan dans la vallée du Chouéli (Rispaud, 1961 : 1870, qui reprend WW Cochrane 1909) fondé sûrement vers le 8^{ème} siècle. Il est composé de huit États, ses frontières sont censées atteindre Muang La, Muang Hi et Muang Ham sur le Mékong. En 1220, la conquête par le prince S'ö K'an p'a atteint Muang Ti, Muang Men (T'eng yue), Yong-Tchang dans l'actuel Yunnan, et plusieurs principautés tay le long du Mékong qui auparavant dépendaient du royaume de Ngai Lao. Au XVI^{ème} ce royaume, bouddhiste, n'était plus composé que de principautés à demi vassales. Trois siècles de domination birmane s'ensuivirent, avant la colonisation anglaise de la fin du XIX^{ème} siècle.

²²⁷ La fixation des frontières, lignes bornées, existe dans le contexte du *muang*. Par exemple, dès le début du texte des annales de Xieng Khouang (C. ARCHAIMBAULT 1967 : 565), les différents frères qui dirigent les *muang* les plus hauts dans la hiérarchie décident d'en fixer les frontières, par le biais de textes spécifiques, les *kong din*. Huit dignitaires sont envoyés fixer les limites de chaque *muang*. Ce sont des éléments naturels qui les supportent, comme des collines ou des rivières, mais aussi des villages

Ayant considéré tous les aspects qui font qu'un espace devient un territoire identitaire, nous pouvons désormais en donner une définition. La spécificité de la Péninsule indochinoise, une mosaïque de peuples dans un milieu naturel et humain marqué par la dichotomie entre montagnes et basses terres, donne à voir des territoires tout à fait uniques, qui portent des identités distinctes.

Le territoire identitaire n'est pas la simple répartition spatiale d'une identité donnée. En effet, la complexité et la relativité de la définition d'une identité, et d'une identité ethnique en particulier, ne permet pas délimiter des territoires définitifs. Cependant, il est possible de se baser sur le partage d'une culture spatiale, d'une territorialité spécifique (éléments vus dans la première partie), pour déterminer des groupes humains qui auront des territoires identitaires proches, voire identiques. Aussi, la répartition des groupes humains dans la Péninsule est marquée de manière visible par la différence entre occupation des montagnes et occupation des basses terres. Dans les basses terres, cette culture spatiale commune est largement partagée. En revanche, le seul exemple akha ne permet pas de nous prononcer sur l'homogénéité d'une culture spatiale propre aux montagnards. Cependant, au sein de ce groupe ethnique, qu'on retrouve dans tout l'éventail nord indochinois, la montagne est bien une référence spatiale de premier ordre dans leur territorialité. Elle peut ainsi être un support fondamental, voire nécessaire, du territoire identitaire akha.

Le territoire identitaire n'est pas non plus qu'un espace vécu. Cette échelle a cependant permis de confirmer le fait que les populations Lao-thaï se déplacent dans un espace polarisé par le muang-plaine, tandis que les Akha, quelle que soit leur implantation spatiale, pratiquent toujours un espace composé d'un milieu naturel montagnard et d'un milieu humain principalement akha. Ces pratiques nous ont donc appris comment le territoire identitaire se maintenait et se reproduisait à grande échelle.

Aussi, le territoire identitaire est un ensemble de relations spatialisées à petite échelle, marquées par les relations identitaires. À l'intérieur du territoire identitaire, les relations avec les membres partageant la même identité sont bien plus fortes que celles établies avec les groupes d'identité différentes. Ces relations internes présentent une organisation et une configuration spatiale qui est propre à chaque groupe. An particulier, la différence entre territoire identitaire akha et territoire identitaire Lao-thaï est principalement visible dans un domaine, la place et la considération du lieu. Cette différence induit des fonctionnements territoriaux tout à fait particuliers.

Le lieu, tel qu'il semble exister pour les Akha, correspond à la *chôra*, tandis que le lieu chez les Lao-thaï correspondrait au *topos* que décrit A. Berque. Des lieux existent chez les deux populations, en particulier le *haut lieu* que le village représente. Mais, sa conception

ontologique est différente. Dans le premier cas, l'essence du village akha est indépendante du site où il s'installe, il peut être reproduit n'importe où. Cependant, il s'inscrit bien de manière concrète, sur un site qui a des coordonnées précises : ce lieu est la *chôra* du village, son inscription matérielle dans un espace donné. Au contraire, le village Lao-thaï est intimement lié au *topos*, à un lieu précis. Il s'y identifie. S'il se situe ailleurs que sur son *topos*, il n'est plus le même village. C'est en particulier la relation aux esprits du sol qui nous indique cette différence. À l'échelle du village, pourtant, le même corpus de référents spatiaux peut exister chez les Akha et les populations Lao-thaï. En particulier, le fait que le pouvoir se diffuse du centre vers la périphérie (D. TOOKER 1996). Aussi, cette relation centre-périphérie, sociale et religieuse, se réplique à différentes échelles, de la maison au *muang*, en passant par le village.

Cependant, aux échelles supérieures à celle du village, celle de l'espace vécu et celle du territoire identitaire, c'est la hiérarchie des centres qui constitue la grande différence entre les deux territoires identitaires. Dans le système des basses terres, ces centres sont emboîtés (G. CONDOMINAS 1980 : 266-67) et liés par une hiérarchie : celui de la maison est dépendant de celui du village, celui du village dépendant du *muang*. **C'est donc un système relié à des lieux fixés dans l'espace. Au contraire, les centres, dans le système akha, permutent en fonction de l'échelle du pouvoir**, et même si la relation centre-périphérie induit une hiérarchie à l'échelle du village²²⁸, les centres villageois ne sont pas emboîtés hiérarchiquement à l'échelle du territoire identitaire. Les cérémonies collectives villageoises ne sont pas sous l'influence d'un esprit qui se trouverait dans un centre extérieur, qui correspondrait à un centre supra-villageois²²⁹.

La grande différence est l'incarnation ou non de ces centres dans des lieux précis : dans la société Lao-thaï, le centre principal est la ville du *muang*, d'où part le pouvoir, pouvoir relayé par les centres des villages voire les maisonnées, avec une hiérarchie forte. Dans la société akha, ces centres ne sont pas fixés dans l'espace : les lieux d'où se diffuse le pouvoir (pas seulement pouvoir politique, mais sorte de force vitale qui assure la fertilité des humains et de la terre) permutent entre l'autel familial des ancêtres, la maison du *dzoema* et le village dans son ensemble, ne sont pas fixés à un lieu et pas liés hiérarchiquement. Il en résulte une grande fluidité interne au territoire identitaire akha: il peut s'étendre, se reproduire, tant qu'il n'est pas contraint par des facteurs extérieurs. Cette mobilité, cette fluidité est cependant indispensable à sa durabilité, du moins à la durabilité de sa composante identitaire.

²²⁸ il existe une hiérarchie, qui se traduit notamment par des schèmes spatiaux internes au village distinguant les riches du centre aux plus exclus de la périphérie. mais aussi par une considération hiérarchique entre ce qui est akha

²²⁹ Dans ce cas, le centre du village est représenté par la maison du *dzoema*.

Aussi, les deux territoires identitaires, jusque là relativement indépendants l'un de l'autre, sont aujourd'hui confrontés à une proximité plus grande, à une confrontation de leurs limites respectives, notamment sous l'action des politiques publiques. Ils se trouvent tout deux dans la même enveloppe territoriale, celle d'un Etat souverain. Ceci induit des changements et des adaptations de leur fonctionnement interne. Le territoire identitaire akha perd en fluidité par le déplacement des villages en plaine. Il n'est pas certain que la fixité, qui passe notamment par un changement de milieu naturel pour les Akha, dans le Laos contemporain, puisse garantir un maintien de leur identité. Cependant, l'habitude d'une adaptation constante à milieu peut se révéler un atout pour les Akha, qui pourront utiliser leur capacité à tirer le maximum de ce qui les entoure. En revanche, le territoire identitaire Lao-thaï, le réseau de lieux, présente une stabilité et surtout une forme qui convient parfaitement aux nouvelles conditions économiques de la mondialisation, car ils habitent des lieux bien reliés aux autres territoires, qui peuvent facilement devenir des pôles. Ils sont habitués à, et donc peuvent facilement maîtriser, un système spatial hiérarchisé.

**Troisième partie : Bâtir un véritable
territoire national, l'un des défis majeurs du
Laos contemporain**

Si d'autres peuples de la péninsule indochinoise ont pu construire un territoire national sur la base de leur territoire identitaire, qu'en est-il du Laos ? Les pays voisins ont pu s'appuyer, d'une part sur une démographie qui permettait de former une large majorité au sein d'un territoire national (Tableau 12), et d'autre part sur de vastes espaces ouverts sur l'extérieur qui permettaient de développer une certaine indépendance. Ces deux éléments de puissance de l'État, une population dont l'identité est relativement homogène, et un territoire ayant un grand potentiel économique dans une économie mondialisée, permettent des conditions favorables à l'émergence d'un État-nation stable. Or, le territoire de l'État moderne du Laos ne compte qu'une faible majorité culturellement homogène, les Lao-thaï, et une multitude d'autres d'ethnies minoritaires, la plus importante (les Khmou) ne regroupant que 11% de la population totale dans le recensement de 2005. Au sein de cette population nationale, les Akha ne représentent que 1,6% du total. Aussi, le Laos est un pays enclavé : ce sont donc surtout ses capacités à être relié avec ses voisins qui comptent pour son intégration dans une économie régionalisée et mondialisée.

Comme les autres populations Lao-thaï de la Péninsule, les Lao semblent avoir construit leur identité territoriale et leur territoire identitaire en relation avec un milieu naturel particulier : celui de la plaine et des basses-terres des bassins et vallées intramontagnards. Cependant, ils sont les seuls aujourd'hui, parmi autres Thaï de l'éventail nord-indochinois : les Lü des Sip Song Panna, les Shan de Birmanie et les Thaï du nord Vietnam et du sud de la Chine, à disposer d'un territoire national comme les Siamois disposent de la Thaïlande. Contrairement à ces derniers, le territoire national du Laos est bien plus montagneux et morcelé : le milieu « favorable » à l'implantation d'un territoire identitaire Lao-thaï est donc plus restreint, en particulier dans le nord du pays (Figure 22).

De ce fait, on peut se demander : quels sont les fondements historiques de la construction du territoire national ? Quelle place ont, d'un côté le territoire identitaire des Lao, et de l'autre les territoires identitaires - en particulier montagnards - des autres groupes culturels, dans cette construction ? Aussi, les déplacements des populations montagnardes vers la plaine ne sont-ils pas un effet de cette construction territoriale nationale ?

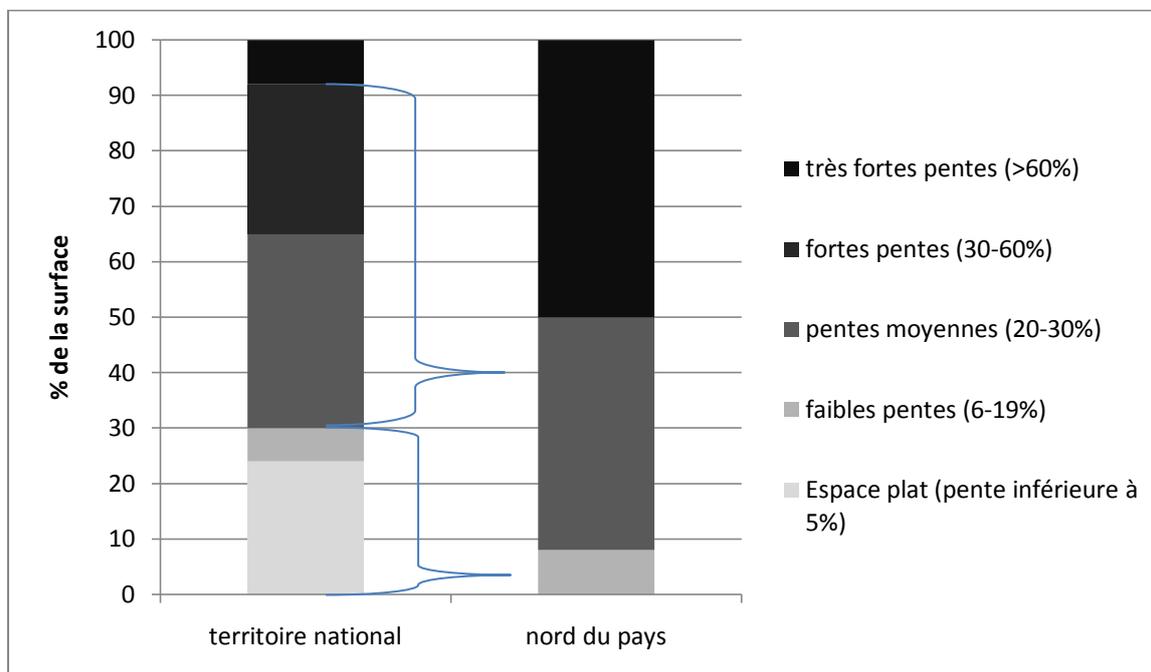


Figure 22 : répartition et importance des pentes de surface au Laos. Source : ICEM 2003, d'après les données du Gouvernement du Laos, Département de la Forêt, 2002.

De leur côté, les Siamois semblent avoir réussi à former une véritable identité nationale thaï, fédérant tous les sous-groupes thaï présents sur leur territoire national autour de valeurs comme la religion, la royauté, l'indépendance et la souveraineté, la population, l'administration et le gouvernement, la culture, la dignité, et le territoire (T. WINICHAKUL 1994 : 5). Selon T. WINICHAKUL, le territoire, l'affirmation de ses frontières au cours du XX^{ème} siècle, et surtout l'usage et les transformations de la cartographie par le gouvernement et les acteurs étatiques, a permis à la nation thaïlandaise de se construire un « corps géographique », *geo-body*, c'est-à-dire une sorte d'incarnation de la nation sur un espace construit d'abord par les représentations. **On peut alors se demander s'il existe un tel sentiment national lié au territoire au Laos, et comment s'est construit celui-ci.** À la manière de cet auteur, il est possible de partir de l'histoire de la construction du territoire national, de voir quels modèles sont à l'œuvre dans sa formation. Il faudra revenir succinctement sur la structure du *muang*, spécifique au Laos, pour voir comment elle a façonné et peut encore aujourd'hui, façonner le territoire national. La période coloniale et les modèles soviétiques et chinois pourront aussi nous indiquer quelles idéologies sont à l'œuvre dans la construction de ce territoire national, et en particulier comment ces modèles considèrent la gestion spatiale des minorités ethniques montagnardes, dont les Akha font partie. Pour finir, nous verrons si une identité territoriale nationale existe, en particulier à travers les représentations du territoire national, et comment elle peut être représentative d'un « peuple multinational » comme le prétend la constitution de 1991.

Ici, les Akha ne seront pas considérés de manière particulière, mais comme une des nombreuses minorités montagnardes. En effet, si chacune a pourtant ses spécificités, il

semblerait que le pouvoir national ne considère pas chaque ethnie en tant que telle. Pourtant, le territoire identitaire qu'elles se partagent : la montagne, est, lui, la cible de nombreuses politiques, directes ou indirectes. **Aussi, n'est-ce pas l'intégration de la montagne dans le territoire national qui est une des principales causes des déplacements de population ?** C'est donc à travers les aspects plus concrets du territoire national, économiques notamment, que nous verrons comment la majorité lao, au pouvoir, aménage son territoire. Il faudra analyser comment - par les infrastructures nationales, par les programmes de développement, par les secteurs porteurs du développement du pays - le gouvernement assigne aux différents territoires identitaires, le territoire fluide des montagnes et le territoire-lieu de la plaine, des fonctions et des usages qui les font s'intégrer à un territoire national. **Comment les solutions de développement choisies par le régime redéfinissent-elles les relations entre les territoires identitaires montagnards et des basses-terres, et surtout, permettent-elles de les maintenir ?**

Il s'agit donc de voir comment le pouvoir étatique, aux mains des Lao, territorialise un espace, le territoire national du Laos, et de savoir si ce dernier porte l'identité de tous les Laotiens, c'est-à-dire de tous les habitants du territoire, quelle que soit leur appartenance ethnique et leur identité territoriale.

Chapitre 9 Les basses terres au cœur de l'édification du territoire national

Le Laos a construit son territoire national en plusieurs phases, phases historiques qui peuvent correspondre à la mise en œuvre de modèles territoriaux successifs qui ont toujours leur importance aujourd'hui²³⁰. D'un point de vue territorial, Les phases les plus marquantes coïncident avec certains épisodes historiques qui sont l'établissement du royaume du Lan Xang au XIV^{ème} siècle, l'établissement du protectorat français à la fin du XIX^{ème}, et la création de la République Démocratique Populaire Lao en 1975.

La littérature scientifique place la Péninsule indochinoise à « l'angle de l'Asie » (E. RECLUS, 1883, repris par P. MUS, 1977), zone sur laquelle s'exerce deux grands modèles de civilisation, l'indienne et la chinoise. L'ouvrage de M. BRUNEAU décrit brillamment ces deux modèles, « môles créateurs de civilisation étatiques » (2006 : 37), modèles qui ont été formulés par plusieurs chercheurs en sciences sociales sur la région, et qui expliquent les « logiques territoriales des États ». Ces modèles ne sont pas remis en cause ici, mais le parti pris de l'analyse spatiale, qui explique pour cet auteur, comme le fait C. TAILLARD pour le Laos, le territoire des différents États de l'Asie du Sud-est ne suffit pas, il me semble, pour saisir la complexité territoriale du Laos.

En effet, d'une part, ce pays relève de la logique territoriale de plusieurs modèles étatiques, dont la combinaison en fait une structure qui semble assez unique dans la Péninsule et plus largement dans l'Asie du Sud-est. La preuve en est de sa place dans l'ouvrage de M. BRUNEAU : le Laos est à la fois représentatif de la permanence du « socle ethnogéographique » de l'Asie du Sud-est : un ensemble de relations à l'échelle locale, fondé sur la famille et le village, autour de valeurs communes, et ayant en particulier des croyances dans les esprits liés au territoire, dans lequel il place les seigneuries thaï des Sip Song Panna et des Sip Song Chau Thaï (basses terres du « socle » qui ont subi l' « ajout centralisateur » d'influence indienne²³¹), mais il fait aussi partie des États agraires concentriques (2006 : carte p. 130), sur le modèle du *mandala*, comme le sont la Thaïlande, la Birmanie et le Cambodge. Pourquoi ce double classement ? Il me semble qu'en fait, le Laos relève de multiples modèles, sans qu'aucun n'ait vraiment réussi à s'imposer, mais qui ont tous leur place dans l'explication des logiques territoriales de l'État actuel.

²³⁰ Ces modèles sont principalement des références d'organisation spatiale, mis en œuvre de façon consciente ou inconsciente par les acteurs étatiques, et toujours de manière bien incomplète. Ceci ne veut pas dire que l'organisation territoriale actuelle ne répond qu'à ces modèles.

²³¹ Ces formules sont empruntées à P. Mus par M. Bruneau (2006 : 33-34).

D'autre part, la « logique territoriale des États » ne permet pas à elle seule d'expliquer la formation d'un territoire national. Les sociétés à État, appartenant au groupe linguistique thaï, forment des territoires identitaires, qui ne coïncident pas forcément avec un territoire national, en particulier dans le cas du Laos. En effet, les sociétés « sans État » font partie aujourd'hui du territoire national, occupent la majorité du territoire actuel laotien et représentent un poids démographique non négligeable. À ce titre, elles semblent devoir, même si elles n'ont pas la réelle possibilité de le faire, dans un pays « multinational », participer à la structure étatique. C'est donc la question de l'inclusion au cours de l'histoire de ces multiples territoires identitaires, structurés ou non par un État, dans un territoire national dont les frontières sont fixées depuis plus d'un siècle qui distingue la problématique de ma recherche par rapport à celle de M. BRUNEAU.

Ainsi, une des seules logiques qui parcourt tous les modèles, et qui semble être la plus problématique à l'État actuel, est la place de la montagne et des territoires identitaires qui lui sont liés, dans le territoire national, et surtout sa coexistence avec la plaine. En effet, il serait possible de dire que le Laos oscille entre, ou réunit sur le même territoire national, les modèles de plaine, de type État agraire concentrique, et les modèles montagnards des seigneuries thaï, tous deux centrés sur les basses terres et le *muang* pour les thaï, mais qu'il doit aussi composer avec une population largement constituée de minorités montagnardes sur un territoire devenu aujourd'hui celui d'un État.

1. La montagne au sein des modèles anciens du muang et du mandala

Dans un premier temps, l'ancêtre du territoire national se déterminait par un - mais le plus souvent par plusieurs - centre, situé dans les basses terres, et d'une périphérie fonctionnelle et idéelle, mais pas géométrique, la montagne, plus ou moins intégrée. À l'échelle du territoire identitaire, le muang-plaine et le muang-principauté, références territoriale de base pour les populations Lao-thaï, la montagne n'est un espace pratiqué que pour des raisons économiques, considérée de ce fait comme une périphérie peu intégrée, et qui ne rentre dans les représentations que comme un espace de danger et non civilisé. Le pouvoir du *muang* administre les populations de montagne « de loin », et n'exploite, là encore, que quelques potentialités économique montagnardes, indirectement. L'espace montagnard représente alors surtout une zone-frontière. On observe alors une réplication, de l'échelle du *muang*-plaine à celle du *muang*-royaume, tant des structures socio-spatiales du *muang*, que des représentations de la montagne, pour des populations Lao-thaï qui se considèrent comme étant « au centre ».

La dernière échelle à laquelle on trouve la réplique de la structure de base qu'est le *muang*, la plus petite échelle, celle du *mandala*²³² ou *muang-royaume*, n'a concerné, parmi les populations thaï, que les Lao, les Siamois et dans une moindre mesure les habitants du Lanna. Les deux autres structures étatiques, les Sip Song Panna et les Sip Song Chau Tai, sont souvent considérées comme des confédérations, ce que J. LEMOINE dément (1997 : 214). Il est alors possible d'émettre l'hypothèse que c'est la situation montagnarde et marginale dans la Péninsule, de ces deux entités, qui a largement contribué à leur incorporation dans d'autres États, issus, eux, d'anciens *mandala*. En fait, ces deux structures sont des États segmentaires féodaux, reposant sur le rapport entre un maître de toute la terre *tsao pien din* qui fait office de monarque, et les autres chefs de *muang*²³³. Le *mandala* et sa structure spatiale en auréoles concentriques de pouvoir décroissant à partir du centre (M. BRUNEAU, 2006) ne s'appliquait donc pas à ces deux entités. Pourtant, leur structure territoriale composée de multiples centres qui permutent au cours des siècles peut être rapprochée de celle qui a eut cours au Laos pendant sa première phase territoriale. Ce dernier a pourtant réussi un temps à former un véritable *mandala*, ce qui le place dans une position particulière au sein de la Péninsule, ce que C. TAILLARD a appelé un État-tampon (1989).

1. L'ancien Laos : un *muang-royaume* ou *mandala* de second ordre.

Les trois grandes zones qui découpent administrativement le Laos : le nord avec comme centre Louang Prabang, le centre avec la capitale Vientiane, et le sud autour aujourd'hui de Savannakhet, mais auparavant de Champassak, correspondent en fait à des régions qui ont successivement représenté des centres politiques de l'ancêtre de l'État Lao.

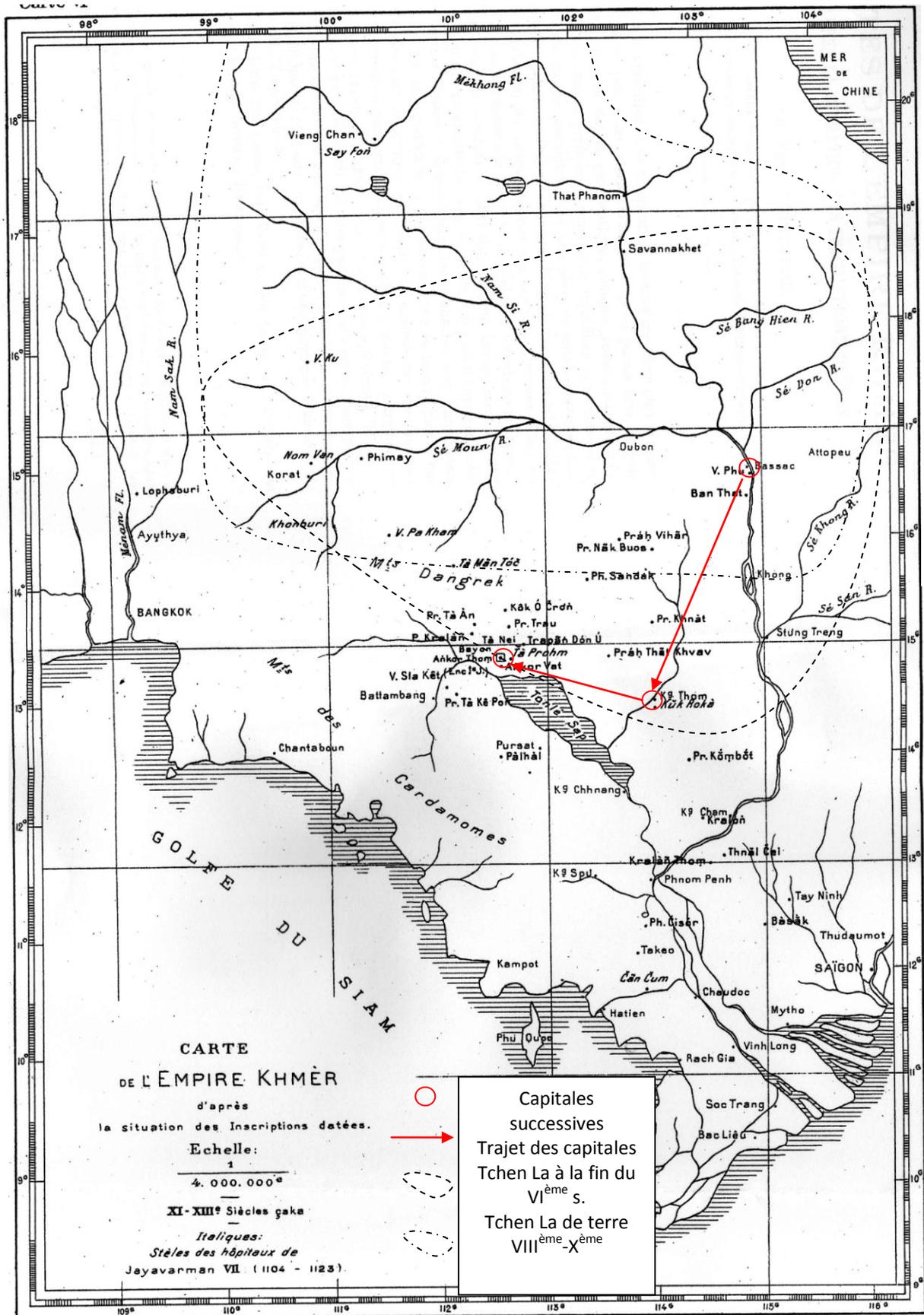
²³² La définition du *Mandala*, par O. WOLTERS (1968 : 173-176), est la suivante : « le *mandala* représente une situation politique particulière et souvent instable, dans une aire géographique vaguement définissable sans frontières fixées, et où les petits centres ont tendance à regarder dans toutes les directions pour leur sécurité. Les *mandalas* s'étendent et se contractent à la manière d'un concertina (*instrument de musique à soufflets de sections hexagonales, voisin de l'accordéon*). Chacun d'eux contient plusieurs dirigeants tributaires, qui pourront répudier leur statut de vassal quand l'occasion se présentera, et essaieront de construire leur propre réseau de vassaux. » Ma traduction, d'après la citation de M. STUART-FOX (1996 : 3).

²³³ Le *Tsao Pien Din* « « confisque le droit éminent [du *tsao moeng*, chef d'un *muang-principauté* ou d'un *muang-plaine*] sur sa seigneurie avant de le lui rendre sous forme de fief. » (J. LEMOINE 1997 : 214). Dans ces deux États, le pouvoir central ne vaut « que par le rapport de force » et de ce fait, le centre peut changer au gré des affaiblissements de l'un ou l'autre *muang*. Ainsi, dans les Sip Song Chau Tai, seize *chau muong* ont rivalisé pour l'hégémonie à partir de la chute de la structure pyramidale de départ qui les rassemblaient jusqu'au XV^{ème} siècle. Dans les Sip Song Panna, même si la capitale du *Tsao pien din*, Tseng Houng (l'actuelle Jinghong au Yunnan), exerçait un pouvoir central - pouvoir central exercé par le biais de ses émissaires directs dans les différents *muang* vassaux, par la création d'entités provinciales, les *panna*, regroupant plusieurs *muang* en 1570, et par l'administration directe des zones où habitaient des populations minoritaires - la structure restait féodale et chaque *muang-plaine* ou *muang-royaume* avait sa part d'indépendance dans les alliances qu'il pouvait conclure avec ses voisins qui n'appartenaient pas aux différents *panna*.

En effet, sur une période de plusieurs siècles, le centre du pays s'est déplacé du sud vers le nord, pour revenir au centre actuellement, sans que pour autant les deux autres centres aient perdu de l'importance. Le mouvement de permutation des centres ne s'est en fait pas opéré sous la forme d'une puissance totale de l'un d'eux qui effacerait totalement celle des autres. À certains moments, tous trois ont eu une égale puissance qui de facto, a partagé le territoire de ce qui est aujourd'hui un État unifié. Cette inconstance le rapproche donc des deux structures étatiques montagnardes qu'ont été les Sip Song Panna et les Sip Song Chau Tai. Cependant, le Laos a aussi été un *mandala*, en particulier du fait de l'importance du bouddhisme dans la légitimation du pouvoir central.

La création du territoire national part du sud, autour du royaume du Chenla ou Tchen-La, mis en place vers la fin du VI^{ème} siècle (carte 34), dont le centre se situe à la jonction du Mékong et de la rivière Sé Mun, près de la ville actuelle de Bassac (B-P. GROSLIER, 1999 : 10), sur le site du Vat Phu, important temple bouddhiste²³⁴.

²³⁴ Ce royaume hindouisé se sépara en deux au VIII^{ème} siècle: le Tchen La d'eau au sud, et le Tchen La de terre qui allait du sud de la Sé Mun au Nanchao (royaume centré sur Dali dans le Yunnan). Le centre se déplaça alors en aval du Mékong puis à l'ouest pour devenir le centre de ce qui sera l'Empire Khmer avec Angkor comme capitale, en 802 (carte 1). Ce royaume absorba progressivement d'abord le Tchen La d'eau, puis le Tchen La de terre au X^{ème}. Cette domination khmère se traduisit en particulier par une khmérisation totale de la région de Champassak, et par une influence khmère sur le nord, avec l'installation d'établissements khmer dans les villes de Vientiane (Say Fong) et Louang Prabang (Java), qui furent perdus à la fin du XIII^{ème} au bénéfice des Thaï de Sukhotai (P-B. LAFONT 1959 : 21).



carte 34 : Les premières installations étatiques dans le sud du Laos. Royaumes du Tchen La et Empire Khmer. Limites approximatives. Sources : H. PARMENTIER 1916, P-B. LAFONT 1959.

Déjà, l'actuel territoire du Laos n'était donc non pas véritablement dominé territorialement, quadrillé par une administration²³⁵, mais sous influence de l'Empire Khmer, empire sur le modèle du *mandala*, défini par un centre et par un souverain qui, dans la conception bouddhique, représente le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Cette influence décroissait en direction du nord, P-B. LAFONT signalant que le sud, le Champassak, appartenait au royaume Khmer, tandis que Vientiane était « sous domination » khmère, et Louang Prabang était « sous tutelle » (1959 : 23). Le Laos actuel se situait donc entre deux grandes puissances étatiques, l'Empire Khmer au sud qui l'englobait, le royaume de Nanchao au nord, mais aussi le royaume de Champa au sud-est qui perdura jusqu'au XIV^{ème} siècle. Cependant, un autre centre semblait alors exister au nord, car les chroniques Lao font état d'un royaume centré à Luang Prabang, ville appelée alors Xiang Dong Xieng Thong, qui fut dirigé par une dynastie descendante du fils aîné de l'ancêtre mythique de tous les Thaï, Khun Burom²³⁶. Déjà, alors, deux types de modèles territoriaux s'établissaient sur le territoire lao actuel : le modèle du « socle », des seigneureries thaï au nord autour de Luang Prabang, et celui du *mandala* d'origine indienne au sud. Ces organisations concernant en particulier les plaines, l'espace montagnard septentrional devait alors être le domaine d'une partie des austro-asiatiques autochtones, ceux qui avaient été chassés il y a peu de temps par les populations thaï venues du nord à partir du VIII^{ème} siècle²³⁷.

Dans un deuxième temps territorial, les trois centres furent unifiés dans un même muang-royaume, le Lan Xang. Après la prise de pouvoir des Thaï sur les Khmer de Sukhotai²³⁸, la dynastie régnante fit passer les régions de Vientiane et Luang Prabang (Muang Sua), principautés thaï établies sur un modèle de *muang*, sous la suzeraineté de leur royaume au XIII^{ème} siècle. En 1353, profitant d'une faiblesse de leur suzerain siamois, et surtout grâce à la personnalité d'un souverain, Fa Ngum, les principautés de Louang

²³⁵ C'est en particulier le quadrillage administratif par des fonctionnaires de l'État qui distingue le modèle chinois de l'Empire unitaire du modèle indien du *mandala* (M. BRUNEAU, 2006 : 12).

²³⁶ Le *Nidan Khun Borom*, texte mythique daté de 1503, raconte que l'esprit du ciel, Muang Thaen, a créé le monde d'en bas, Muang Lum, et y a envoyé l'ancêtre des thaï, Khun Borom, pour y régner. Cet ancêtre eut sept fils, et leur distribua des muang pour y régner, en leur précisant qu'ils étaient tous des frères et ne devaient pas s'accaparer les terres les uns des autres. Ces sept fils représentent sept différents groupes ethniques et sept localisation de muang qui leur correspondent : Khun Lo, l'aîné, eut Muang Sua (Luang Prabang), le deuxième eut le Muang Phoueu (Xeing Khouang) peuplé de Lao Phuan ; le troisième eut Muang Ho, les Sip Song Panna qui fut le pays Lü ; le quatrième eut Prakan (les Sip Song Chau Thaï), le cinquième eut Muang Nioun (Chieng Maï et le Lanna) ; le sixième Muang Louvo (Siam) ; et le dernier Hongsavadi (Pegou et Pagan). (P. LE BOULANGER, 1931 : 32).

²³⁷ Il est tout à fait probable qu'une grande partie des austro-asiatiques soient restée en plaine, la pression démographique le permettant, et le système politique et idéologique du *muang* étant susceptible de les intégrer. En effet, les textes mythiques parlent des populations autochtones, les intègrent dans le récit de la création du monde et de l'origine des hommes, mais établit une distinction entre les lao chargés de cultiver les rizières tandis que les *kha* cultivent sur brûlis dans la montagne. Cette distinction reflète, en particulier dans le *Nidan Khun Bormo*, un rapport d'infériorité des *kha*, quand ils ne sont pas totalement évincés de l'histoire des Lao (M. LORRILLARD, 1995 : 333).

²³⁸ Sukhothai et ses dépendances furent soumises à d'autre Thaï, ceux qui gardèrent la ville d'Ayuthya comme capitale du Siam pendant quatre siècles à partir de 1347.

Prabang et de Vientiane s'unifient pour former le royaume du Lan Xang²³⁹. La capitale fut fixée à Luang Prabang, puis commença à être transférée à Vientiane entre 1520 et 1548. Ce n'est qu'au XVII^{ème} siècle que ce situe l'apogée du royaume, et où le Lanxang représente, pour M. STUART-FOX, un véritable *mandala* (1996 : 10). En 1696, le Lan Xang passa sous suzeraineté de l'Annam après des luttes de succession, et se sépara en deux royaumes en 1707: au nord, Louang Prabang, au sud, Vientiane. Puis deux autres entités se détachèrent : l'ancien royaume de Xieng Khouang reprit son indépendance, et une nouvelle principauté, Champassak, fut créée en 1713. En 1778, Vientiane et Champassak passèrent sous dépendance directe du roi de Siam, et devinrent des principautés vassales en 1782. Mais elles devinrent également vassales de l'Annam en 1792 (P. LE BOULANGER 1931 : 161). Luang Prabang commença à payer un tribut à la Chine en 1729, et dut se placer sous suzeraineté siamoise en 1778. Le XIX^{ème} siècle fut celui de la domination siamoise, avant que ces espaces soient réunis sous la coupe de la colonisation française.

Cette rapide présentation historique²⁴⁰ révèle de grandes fluctuations politico-territoriales de l'espace qui est le Laos d'aujourd'hui. Bien que ce deuxième temps territorial soit marqué par l'avènement d'un grand royaume, rival du Siam et des dynasties régnantes sur l'actuel Vietnam, par sa taille et une certaine puissance, les réalités territoriales du Lan Xang, qui a duré plus de trois siècles, sont autres. S. PHINITH (1977) note qu'entre le XV^{ème} et le XIX^{ème} siècle, le Lan Xang n'a existé sous sa forme unitaire que sous les règnes de personnages assez charismatiques et « puissants pour imposer leur autorité à la fois au nord, au centre et au sud », c'est-à-dire pendant les périodes de 1543 à 1567 et de 1623 à 1681. En effet, l'histoire du Lan Xang est parcourue d'épisodes où un gouverneur de province veut prendre son indépendance²⁴¹ ; et où certains *muang*, voire le royaume tout entier par le biais de son centre, sont attaqués par des royaumes voisins²⁴². Le centre actuel de Vientiane fut donc périodiquement concurrencé par d'autres, au nord et au sud, et en particulier par Luang Prabang.

²³⁹ Extension territoriale du Lan Xang : après les conquêtes de Fa Ngum, toute la rive droite du Mékong qui correspond à l'Isan thaïlandais faisait partie du royaume. Fa Ngum assujettit la principauté de Muong Phoueun (Tran-Ninh ou Xieng Khouang), qui devint sa vassale, et il traita avec ses voisins les rois du Lanna, du Sip Song Panna, du Siam, puis délimita les frontières de son royaume avec le roi du Dai Viet, sur la ligne de partage des eaux entre Mékong et Fleuve Rouge (P-B. LAFONT, 1959 : 28).

²⁴⁰ On se référera pour de plus amples développements à l'ouvrage de M. STUART-FOX, 1998, *The Lao Kingdom of Lan Xang, rise and decline*, White Lotus Press, 234 p.

²⁴¹ Vientiane sous le règne de Tiakaphat à Luang Prabang (1438-1479), Luang Prabang sous le règne de Settathirat II à Vientiane (en 1707).

²⁴² Comme ceux de Birmanie (au Lanna et à Vientiane dans la seconde moitié du XVI^{ème} siècle et en 1765), d'Annam (prise de Xieng Khouang en 1479), et du Siam (en particulier à la fin du XVIII^{ème} siècle et tout au long du XIX^{ème} siècle).

2. Des réorganisations multiples, toujours autour des plaines

C'est par le centre que se définissent les royaumes fondés sur le modèle de *mandala*²⁴³, et l'organisation territoriale du Laos au temps du Lan Xang le révèle. La première capitale, Luang Prabang, est organisée selon les préceptes cosmologiques bouddhiques du *mandala*, associant pouvoir spirituel et temporel dans la personne du souverain, mais aussi dans l'espace symbolique de la capitale (L. MOGENET 1972, J. NEPOTE 1997). La première auréole concentrique correspond au cœur du royaume, composée de *muang* de la capitale et de petits *muang* intégrés et délimitant cette première couronne, les *muang kang yav* (S. PHOTHISANE 1996 : 444). La deuxième auréole est composée de *muang* plus importants que ceux intégrés à la première couronne, au nombre de huit, qui sont dirigés par la lignée directe du souverain : les *muang luk luang* ou *kheuan muang*. La troisième auréole se compose de grands *muang* tributaires mais relativement indépendants, les *dan muang*. Cependant, cette répartition est l'interprétation de l'historien lao S. PHOTHISANE (1996), qui semble vouloir absolument montrer que le Lan Xang est un royaume de type *mandala*, structure politique qu'il considère comme la plus évoluée de l'époque. D'après les analyses des différentes annales, M. LORILLARD (1995) décrit une administration qui diffère de celle de S. PHOTHISANE. Il ne compte que deux catégories de *muang*. En effet, au fil de sa conquête, Fa Ngum s'occupa directement du découpage administratif : les huit premiers *muang* conquis, sur sa route qui part de l'actuel Cambodge et qui arrive à Luang Prabang, sont systématiquement divisés en plus petites unités, pour arriver à une quarantaine de petits *muang*. Une fois le Lan Xang unifié, après les conquêtes du nord, des regroupements sont opérés (M. LORILLARD, 1995 : 350). Deux grandes régions sont créées, dénotant une centralisation autour de la capitale et une sécurisation des marges :

- autour de la capitale (Luang Prabang), et du *muang* cœur du royaume appelé Muang Xiang Dang Xiang Thong est entouré de quatre *muang*-provinces²⁴⁴.
- au sud d'une ligne qui commence à Vientiane, six provinces sont confiés à ceux qu'on appelle les « seigneurs soutien du *muang* »²⁴⁵. Ils se situent tous dans le système hydrographique principal du Mékong.

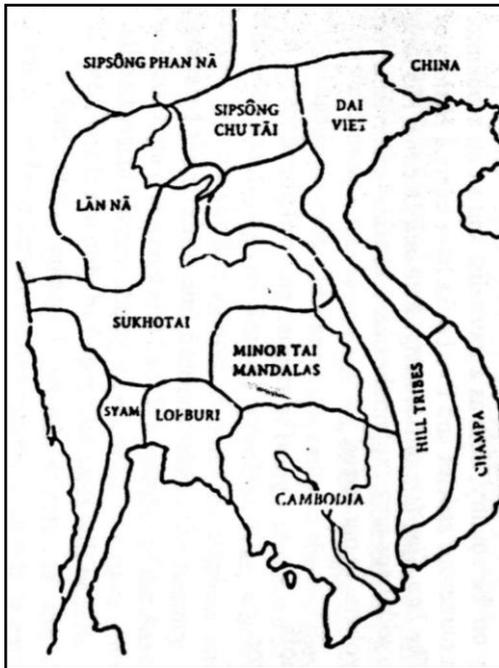
²⁴³ Dans son dictionnaire, M. STUART-FOX (2001 :198) définit le *mandala* comme un cercle de pouvoir centré sur un dirigeant, son palais et le centre religieux sur lesquels il fonde sa légitimité. Son extension est à mettre en relation avec le pouvoir rituel/religieux, militaire, politique et économique dont dispose le dirigeant. Il l'oppose aux États territoriaux occidentaux dont les frontières sont définies.

²⁴⁴ Ils sont dirigés par ceux qu'on appelle « les seigneurs limites du *muang* », dont les noms correspondent aux points cardinaux nord, sud, droite et gauche. En fait, ce ne sont pas réellement des points cardinaux, car la référence géographique est le Mékong : ces quatre *muang* provinces sont désignés comme ceux de droite et de gauche (du fleuve), et d'amont et d'aval. Pour M. LORILLARD, ils sont le signe de la référence aux quatre « *lokapala* », gardiens du territoire.

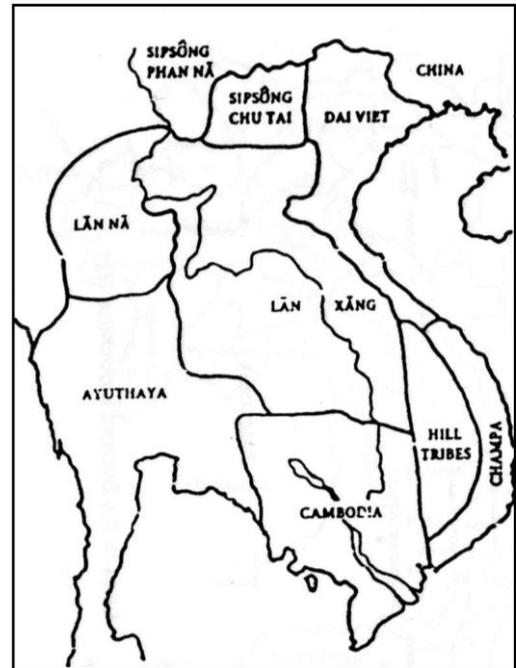
²⁴⁵ Ils semblent correspondre, aux *muang luk luang* ou *kheuan muang* de S. PHOTHISANE.

Cependant, il est très difficile tant d'établir une hiérarchie entre les *muang* cités par différents auteurs, que de localiser précisément des centres de *muang* qui ont changé de nom, qui ont été orthographiés de différentes manières, voire qui ont été déplacés au cours du temps²⁴⁶. À ces données de l'organisation interne du royaume, il faut rajouter les *muang* vassaux, les *muang suay*, qui bénéficient d'encore plus d'indépendance, ne payant qu'un tribut : Muang Phuan, Sip Song Chau Tai, Sip Song Panna et Nan. Tous ces *muang*-principautés n'étaient en fait pas des vassaux exclusifs du Lan Xang, mais ce qu'on appelle des *song fai fa ou sam fai fa* : ils payaient un tribut à la cour du Lan Xang, mais aussi à celle d'Annam pour Xieng Khouang et les Sip Song Chau Tai (P. LE BOULANGER, 1931 : 97), à celle du Lanna et de Chine pour les Sip Song Panna. Même si S. PHOTHISANE les considère comme des parties intégrales du Lan Xang, car les lois et décrets s'y appliquaient (1996 : 453), leur multiples allégeances en font plutôt, comme le considère M. STUART-FOX (2001), des royaumes reliés mais pas intégrés au territoire du Lan Xang (voir cartes 35).

²⁴⁶ Les *muang luk luang* énumérés par S. PHOTHISANE sont les suivants : Muang Sua (le *muang* directement dirigé par l'actuelle Luang Prabang, c'est-à-dire ce que j'ai nommé le cœur du royaume qui recouvre la première auréole), Vieng Chan (actuelle Vientiane), Kabong (Nakhon Panhom), Muang Kae (Khon Kaen), Muang Xay, Muang Khoua, Champassak et Muang Phouan (Xieng Khouang). Les noms ont été retranscrits non pas à la manière usuelle pour les traducteurs, mais tels qu'on les trouve le plus souvent chez les non-spécialistes. M. LORILLARD (1995) énumère ces six *muang* des « seigneurs soutiens du muang » : muang Vieng Kham, Vieng Chan, Vieng Ké, Pak Huay Luang, Xieng Sa, Pra Nam Hung. Pourtant, un peu plus loin dans son texte, il dit que les fils du roi sont envoyés pour régner dans les *muang* du sud qui sont Xieng Sa, Pak Houay Luang, Kabong, Bassak..). De son côté, P. LE BOULANGER (1931 : 48) parle des divers territoires qui composent le Lan Xang au temps de Fa Ngum : Muang Sua ; Xieng Khong au nord (région de Houesay), Vientiane, Hoi-luang (qui est peut être le Pak Houay Louang de M. LORILLARD car il le place sur le Mékong en aval de Vientiane), Xieng La, muang Kabang (qu'il note comme Bassac), Kham Keut (province de Cammon) et Muang Van (Savannkhet). Pour finir, l'historien S. VIRAVONG (1964) distingue trois catégories de *muang* : les *kheuan muang* ou capitales les plus importantes; les villes-support *kaeng muang* ; les villes des postes extérieurs, *dan muang*. Les six *kheuan muang* correspondent aux six *muang* des « seigneurs soutiens du muang » de M. LORILLARD. Il nomme quatre *muang* Dan, qui sont : muang Ken-Thao, muang Nong-Bua, muang Sai-Khao, muang Sam Mun.



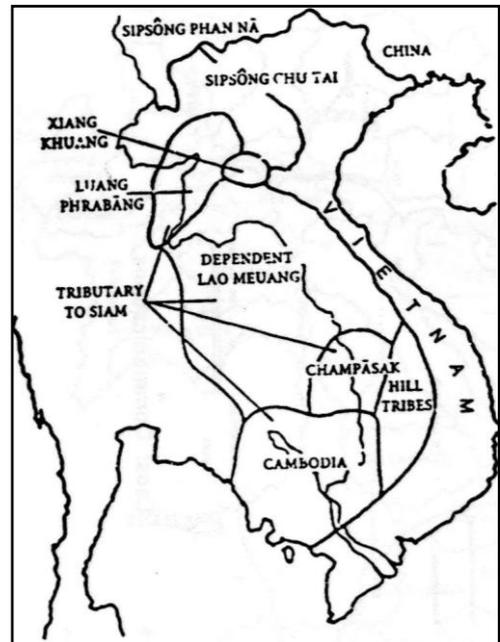
Le Laos à la fin du XIII^{ème} siècle : une multitude de *muang*-royaumes



L'expansion du Lan Xang à la fin du XIV^{ème} siècle, après l'unification de Fa Ngum : un *mandala*



Le morcellement du Lan Xang en plusieurs royaumes au XVII^{ème} siècle



L'intervention siamoise, et la dépendance des royaumes du Laos envers son puissant voisin au XIX^{ème} siècle

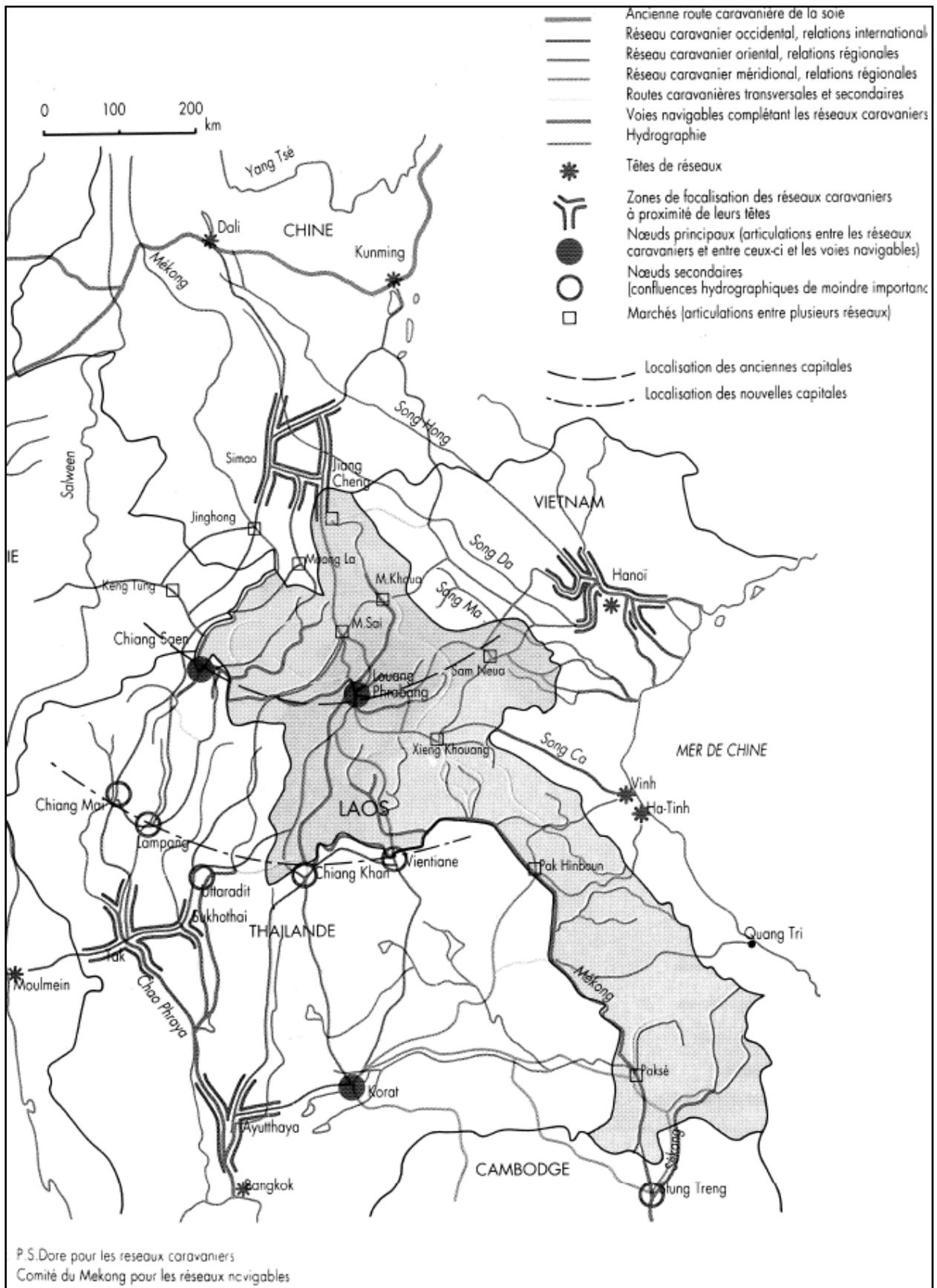
cartes 35 : L'évolution territoriale des royaumes Lao dans la Péninsule entre le XIII^{ème} et le XIX^{ème} siècle. Source : Extrait de M. STUART-FOX, 2001.

Au vu de cette organisation complexe et encore peu claire au vu des différentes recherches existantes, reste l'organisation en *muang*-plaine qui semble relativement immuable. En effet, ces *muang*-plaine peuvent, selon leur situation géographique, et selon leur puissance et celle de leurs voisins, monter dans la hiérarchie des *muang* composant le *mandala*, en incorporant d'autres *muang*-plaine, ou en étant directement reliés au domaine du *muang*-royaume central. Les situations favorables à cette montée dans la hiérarchie ne sont cependant pas nombreuses : les *muang* situés dans la vallée du Mékong, en particulier en aval de Vientiane et sur la rive droite du fleuve, semblent être ceux qui avaient la place la plus importante dans l'organisation, à l'instar de Muang Kabong. Ils étaient en général les *muang* soutenus par une capitale importante, centre religieux de premier ordre. Les *muang* du pourtour de Luang Prabang, sur les différents affluents du Mékong, n'ont le plus souvent pas été transformés en entités plus vastes, car situés dans l'influence directe de l'ancienne capitale, et les autres *muang* du nord étaient rattachés de manière plutôt individuelle à l'un ou l'autre des *muang* vassaux du Lan Xang : Muang Sing aux Sip Song Panna, les Hua Panh aux Sip Song Chau Tai ; ou alors constituaient un ensemble relativement homogène correspondant à une entité naturelle délimitée, comme le plateau de Xieng Khouang pour le Muang Phuan.

3. Les conséquences du morcellement

La montagne, qui représente la majeure partie du Laos, et qui peut le caractériser face à ses quatre principaux voisins : Cambodge, Vietnam, Birmanie et Thaïlande, a pu faire tant la force que la faiblesse de l'ancêtre de l'État Lao.

Ne bénéficiant pas de larges plaines rizicoles, l'État n'a pu fonder sa puissance et son organisation socio-spatiale sur les seuls surplus de la riziculture inondée. C'est donc la montagne forestière et le commerce de ses ressources qui a pu dégager les richesses nécessaires à l'entretien d'une classe aristocratique dirigeant les différentes entités administratives du *muang*-royaume. La situation du Laos sur les différentes routes du commerce caravanier en a fait un espace carrefour au cœur des échanges de la Péninsule (C. TAILLARD, 1989 : 17 carte X; M. STUART-FOX, 2001 : 6).



carte 36 : Réseaux caravaniers et nœuds commerciaux dans la période précoloniale. Source : C. TAILLARD, 1989.

Les routes reliant le Yunnan aux côtes birmane, thaïlandaise et vietnamienne passaient toutes par le nord du Laos, empruntant le Mékong et ses affluents ou les pistes terrestres. Outre les marchandises provenant de ces points d'arrivée et de départ, les commerçants

pouvaient s’approvisionner en produits spécifiquement montagnards sur ces routes, fournis par les populations montagnardes à leurs maîtres des basses terres, les Lao. Ainsi, le Lan Xang fournissait des cornes de rhinocéros, de l’ivoire, du benjoin, du stick lak, des essences de bois précieux, de la soie tissée, de l’argenterie et des poteries. Outre ces derniers produits manufacturés, principalement fabriqués dans les centres urbains des plaines, ce sont les produits montagnards qui constituent un véritable avantage comparatif pour les royaumes Lao. Aussi, la montagne est donc alors une périphérie exploitée indirectement par le pouvoir de la plaine, par le biais des tributs payés par les populations austro-asiatiques des versants. Si on se place du point de vue des basses terres, la montagne est donc un espace intéressant pour ses ressources, matérielles et humaines, mais n’est en aucun cas territorialisé. Du point de vue des populations austro-asiatiques, qui vivent dans et de ces montagnes et de ce fait, en ont fait leur territoire, il est difficile de dire que tout l’espace montagnard est territorialisé. À priori, il est possible d’envisager que seuls les versants les plus proches des plaines sont en fait habités, laissant la plus grande majorité des espaces montagnards vides. En effet, lors de l’arrivée des conquérants thaï, les austro-asiatiques ont été repoussés sur les versants, ce qui ne veut pas dire qu’ils se sont installés très loin des plaines et des vallées intramontagnardes. De plus, ils sont relativement impliqués dans les échanges commerciaux, en tous cas pour la fourniture de produits à des intermédiaires Lao. Enfin, dernier élément, démographique : les surfaces nécessaires à la survie d’un nombre entre 250 000 et 600 000 non thaï²⁴⁷ peuvent être estimées, dans le système agricole d’agriculture sur brûlis, entre près de 11 000 à 26 000 km², ce qui ne représente au maximum qu’un espace montagneux occupé à 16% de sa surface exploitable, dans les frontières actuelles du pays²⁴⁸. Plus de 80% de l’espace montagnard exploitable ne devait donc pas être habité à l’époque du Lan Xang, ce qui en fait un espace pas réellement territorialisé. Cependant, cet espace était parcouru : par les habitants qui l’exploitaient et en vivaient, mais aussi quelques routes caravanières n’empruntaient pas seulement les vallées. Pourtant, les Lao semblaient peu l’utiliser. Aussi, l’espace montagnard a pu connaître une territorialisation particulière, sur le modèle du muang. En effet, au XIX^{ème} siècle²⁴⁹, il existe des entités administratives reconnues par le pouvoir siamois, les *tasseng* et les *khouèn* (O. EVRARD, 2001 : 129-130, 329), dirigées par

²⁴⁷ Estimation grossière, qui se base sur les 400 000 non thaï recensés sous Samsenthaï au XVI^{ème} siècle, sur l’estimation de 200 000 fournie par MEYER en 1930, et sur le chiffre de la population du Laos en 1950, de 1,5 millions d’habitants, sur laquelle j’ai compté une proportion d’austro-asiatiques de 40%.

²⁴⁸ Calcul effectué à partir de la surface totale du pays, 236800 km², à laquelle j’ai retranché la surface des espaces dont la pente est inférieure à 5% (soit 56 832 km²) et les surfaces incultivables car trop pentues (18 944km²). Les surfaces nécessaires à l’agriculture sur brûlis sont calculées à partir de la densité de population donnée par M. DUFUMIER (1996), soit 23 habitants/km² (voir annexe 2).

²⁴⁹ Ces structures étaient en place à l’arrivée des français, et leur indépendance avait été renforcée par l’intervention siamoise qui pratiquait le déplacement des populations de plaine, sans toutefois « vider » les montagnes. (O. EVRARD, 2001 : 130). Cependant, l’auteur ne précise pas l’antériorité de ces structures : à quand remontent-elles ?

des populations montagnardes, et entièrement situées en montagne. L'auteur y fait référence pour les zones situées dans la province de Louang Namtha et de Phongsaly. Les groupes concernés par cette entité politique, qui se définissait sur une base identitaire et démographique mais n'était pas délimitée par des éléments spatiaux, sont ceux qui semblent être installés depuis le plus longtemps : les Khmou austro-asiatiques, les Lamet, les Phounoï. Les Akha, plus récemment arrivés, ne semblent pas bénéficier de cette exception qui donne une relative indépendance aux populations montagnardes, et qui distingue ainsi administrativement l'espace montagnard de l'espace de plaine. L'espace montagnard n'est alors pas territorialisé par la structure étatique en place, ou du moins qu'indirectement dans des zones restreintes, et l'Etat ne structure alors qu'un seul véritable territoire, qui reste centré sur les plaines et les vallées fluviales.

Plusieurs auteurs soulignent l'importance du facteur géographique dans la désunion chronique des principautés et royaumes qui composèrent le territoire du Laos au cours des siècles. Ainsi, P. LE BOULANGER reprend des constatations d'H. MASPERO et explique :

« La désunion des principautés entre elles par la configuration géographique du pays : les nombreux biefs du Mékong "séparés par des rapides difficilement franchissables" et, de ce fait, "quasi étrangers les uns aux autres", opposaient de sérieux obstacles à la fusion politique de groupements cependant de même race, de même langue et dont les frontières se touchaient. (...) [Malgré l'unification de Fa Ngum] encore les chefs de province (muongs) continuèrent-ils à gouverner leurs fiefs dans un esprit d'indépendance (...) caractéristique dominante de toute l'histoire de ces principautés compartimentées dans un isolement naturel qui favorisait la persistance des autorités locales. » (1931 : 34)

En effet, contrairement à la majorité des *muang*-principautés qui composent les autres *mandala* que sont les royaumes d'Ayuthya et du Cambodge, la plupart des *muang*-principautés regroupés au sein du Lan Xang, et en particulier tous les *muang*-principautés septentrionaux, sont composés d'un ensemble de *muang*-plaine et de *muang*-vallée comme le sont ceux de Muang Sing, Luang Namtha ou Muang Long étudiés dans la deuxième partie. De ce fait, la persistance de plusieurs modèles peut également être expliquée par le relief. En effet, le *mandala*, composé d'un centre puissant et de principautés satellites, présente une structure géométrique régulière en plaine, avec une décroissance graduelle de la puissance sur des espaces où la circulation est facile, structure facilement reproductible par ses principautés satellites, elles aussi situées en plaine. Les séparations entre ces principautés dépendent alors bien plus de la puissance de leur centre que d'obstacle naturel comme les reliefs. C. TAILLARD note qu'en montagne, le relief cloisonné a plutôt favorisé les « structures en réseau des confédérations » (1989 : 46) et que comme le Laos se trouve à l'articulation de deux ensembles physiques, plaine et montagne, le modèle centre/satellites du *mandala* a dû s'adapter en créant des « centre-relais introduisant le principe d'une

partition de l'espace national » (*Ibid.*). Dans le nord, on retrouve donc bien un territoire formé de pôles et de voies de communication, qui fonctionnent en réseau, dont les pôles sont peu hiérarchisés ou dont la hiérarchie est extrêmement fluctuante. Aucun d'eux ne semble avoir la possibilité, à la fois d'accroître ses richesses et sa puissance propres, du fait qu'ils ne peuvent compter que sur une population restreinte par les possibilités foncières ; et de maîtriser des *muang* voisins difficilement accessibles. Seul un centre religieux symbolique comme Luang Prabang, dont le site est celui d'une convergence hydrographique permettant la maîtrise du nord du pays, semble pouvoir garder une certaine prééminence dans le temps long. Dans le sud, où l'axe du Mékong est bordé, de part et d'autre, de plaines bien plus importantes, et où seul le relief de la cordillère annamitique forme une barrière culturelle physique et culturelle à l'est, les centres des principautés peuvent facilement reproduire l'organisation spatiale du centre dont ils dépendent, et surtout, dégager des surplus pour le pouvoir central. Ces centres du moyen Mékong (actuel Isan compris) peuvent alors former une hiérarchie plus durable que dans le nord du pays, mais autour de Vientiane ou Bassac plus qu'autour de l'ancienne capitale, ces centres de plaine ayant une emprise plus directe sur leurs principautés que dans un relief cloisonné.

Outre la partition du Lan Xang en trois royaumes, autour de Luang Prabang, de Vientiane et de Bassac, le déclin du royaume a également pu s'expliquer par l'émergence d'une première mondialisation portée par une forte augmentation du trafic maritime. M. STUART-FOX (2001 : 7) explique que c'est le retournement de l'espace commercial de la terre vers la mer, au profit des échanges côtiers avec les Européens, les Musulmans et les Chinois, qui a pu contribuer au déclin du Lan Xang, car il se trouvait alors dans un retard économique et technologique par rapport aux royaumes voisins bénéficiant d'un accès à la mer. Un royaume terrestre, enclavé mais aussi peu accessible, surtout dans sa partie nord, du fait de sa distance des côtes et des contraintes présentées par les voies terrestres montagnardes, a donc été soumis près d'un siècle à ses voisins, devenant un territoire à part entière du royaume de Siam.

2. Des modèles territoriaux importés et surimposés au XX^{ème} siècle

Avec la colonisation française, puis la restauration du royaume et enfin l'avènement de la République Démocratique Populaire, le Laos est passé d'une structure étatique et territoriale qu'on peut qualifier d'autochtone, à une forme allogène de relation entre un territoire et une nation, l'État-Nation. Les traces de ces modèles sont variables dans l'organisation territoriale actuelle du pays, mais elles sont fondamentales dans l'histoire de

la construction du territoire national. Deux idéologies, qui ont des effets concrets sur la gestion du territoire semblent encore marquer les élites qui gouvernent aujourd'hui. Ces idéologies concernent en particulier l'enveloppe territoriale, désormais fixe et délimitée, et la gestion des minorités, et donc de leur territoires identitaires, au sein de cette enveloppe territoriale.

C'est surtout l'apparition de frontières internationales fixes et linéaires qui semble être le principal apport de la colonisation française dans l'organisation concrète du territoire national Lao. Dans toute l'Europe à partir de 1814-1815, ce type de limite linéaire est systématisé, et l'élaboration de ce concept a eu lieu en France d'après M. FOUCHER (1991 : 98)²⁵⁰.

Il ne semble pas que le Lan Xang ait été ni un État territorial, c'est-à-dire une « structure de gestion, d'organisation, dirigée, d'en haut » (*Ibid.*), sur un espace ayant une forme et une étendue définie, ni un État véritablement national, car il s'exerçait sur un ensemble de peuples aux identités diverses. Cependant, le pouvoir ne s'exerçait pas de façon homogène sur toutes les identités, mais surtout sur les Lao : il est peut-être possible de parler alors d'un État identitaire, dont la territorialité correspond à celle du groupe identitaire dominant, territorialité qui est intimement liée aux espaces de basses terres. Il est cependant très difficile d'expliquer l'organisation étatique et spatiale de ce royaume du Lan Xang avec des concepts qui ont été élaborés à partir des exemples européens. Mais à partir de l'intervention européenne, c'est bien à ces concepts qu'il faut faire référence, car ils ont pu guider la construction du territoire national tel qu'il est aujourd'hui.

En fait, il semblerait que le Laos soit passé, à partir de l'intervention française, par un stade où il est devenu un État territorial, et que ce n'est que récemment que l'État national est devenu une référence d'organisation politique et spatiale.

1. Le modèle français hérité de la colonisation: centralisation et frontières linéaires fixes.

Dans un premier temps, la mainmise française sur l'ancien Lan Xang disparu depuis près d'un siècle passe par la création d'un État territorial. Là aussi, plusieurs étapes, du protectorat au Laos indépendant sous influence américaine, se sont succédé, créant d'abord une enveloppe territoriale, puis un État central.

²⁵⁰ « De fait, c'est à partir de la France que s'est diffusée l'idée jacobine selon laquelle *les frontières d'un État devaient correspondre à celles d'une Nation, d'une langue et d'une culture*. Il s'agit d'un mode politique d'organisation de l'espace qui répond (...) à un modèle « géo-idéologique ». Pour plus de précisions sur l'élaboration du concept de la frontière, et la différence entre un Etat territorial et un Etat national, voir M. FOUCHER, 1991 : 89.

Le premier temps de l'intervention occidentale fut celui de la délimitation des frontières. Auguste PAVIE, explorateur puis vice-consul de Luang Prabang, dirigea la commission du côté français chargée de délimiter les frontières entre Siam, zones d'influence française et anglaise. Employant les techniques cartographiques modernes à l'appui de leur travail, ce fut une sorte de « course à la carte », le roi du Siam regroupant également de son côté des cartographes qui sillonnent le nord du Laos à partir de 1884. Ces étapes de délimitations sont réalisées dans un contexte où les deux armées, françaises et siamoises, sont présentes sur le terrain²⁵¹, et entre 1893 et 1907, d'autres commissions mixtes seront créées. Les premiers accords eurent lieu en 1893 avec le Siam, qui renonce à toute souveraineté sur la rive gauche du Mékong, et qui accepte une zone démilitarisée de vingt-cinq kilomètres de large sur la rive droite. Cependant, après plusieurs altercations avec les Siamois, ce ne fut qu'en 1907 que les frontières internationales prirent le visage qu'elles ont actuellement, en particulier l'extension du Laos sur la rive gauche du Mékong qui constitue de nos jours la province de Xayabouri. Les frontières suivent des lignes de séparation correspondant à des éléments naturels, comme des thalwegs de rivière et surtout celui du Mékong, des lignes de crête ou des lignes de partage des eaux. L'enveloppe territoriale du Laos est ainsi fixée dans ses limites d'aujourd'hui. Aux échelons inférieurs, les limites entre provinces et entre muang sont également fixées : « la royauté de Luang Prabang fut confirmée (...) sur un territoire pacifié et nettement délimité » (R. MEYER, 1930 : 49), alors que celles du *tasseng* semblent encore floues sous le royaume postindépendance. L. LACROZE (1994 : 79), à propos des *tasseng* des provinces du nord, nous dit que cette circonscription n'a pas de limite territoriale : un nombre fixe de village y sont rattachés, et ces villages, même s'ils se déplacent comme il est courant en montagne, relèvent toujours de leur *tasseng*. Alors que les deux échelons supérieurs sont passés d'une essence démographique à une essence territoriale par la fixation de limites spatiales sous la colonisation française, il reste encore, après l'indépendance, ce que l'auteur appelle « les pratiques des siècles passés ».

Ceci ne signifie pas que les frontières n'étaient pas délimitées avant le XIX^{ème} siècle, et que ce concept ait été purement introduit par les occidentaux, comme d'aucuns l'affirment (T. WINICHAKUL, 1994). En fait, dans le modèle qui est défini par son centre, le *mandala* ne comporte pas de frontières délimitées et fixes, car la taille du territoire sur lequel le centre rayonne dépend de sa puissance (S. TAMBIAH 1977, M. BRUNEAU 2006, C. TAILLARD 1989). Or, il me semble que la notion de frontière quasi linéaire n'est pas absente de l'histoire

²⁵¹ Les Français placent le royaume de Luang Prabang sous leur protection en 1893, après que les derniers siamois soient partis de la ville. Avant ce serment, le Siam surveillait le roi de cet État tributaire de manière assez directe, par le biais de commissaires mais aussi de l'installation de soldats. Vientiane était alors pratiquement une province du Siam.

territoriale du *muang*-royaume du Lan Xang (I. BAIRD 2008, G. WIJEWARDENE 1993). Comme le *muang*-plaine possède, sinon une frontière, mais du moins une forte discontinuité spatiale tant concrète qu'idéelle, entre l'espace de la plaine, civilisé, et l'espace montagnard, du domaine du sauvage, il serait possible de penser que cette discontinuité se réplique à l'échelle du *muang*-principauté et du *muang*-royaume. En effet, dans les textes anciens traduits par C. ARCHAIMBAULT pour le Xieng Khouang (1967 : 564), la délimitation des frontières entre les royaumes de deux frères²⁵², est la première action de politique extérieure entreprise. Il existe également des textes anciens spécifiques à la délimitation des frontières entre les *muang*-principautés, les *Kong Din*. Aussi, entre les *muang*-royaumes comme celui du Lan Xang, le tracé des frontières avec les voisins puissants existe. En général, ces frontières correspondent aux limites de bassin versant²⁵³. Ceci peut nous confirmer la perception lointaine et peu utile, périphérique, que les dirigeants ont des montagnes dans leur territoire : elles ne sont pas considérées comme des espaces homogènes et importants à conserver comme tels, elles peuvent être découpées ; tandis que ce sont les vallées et les plaines, ainsi que les axes hydrographiques qui les structurent, qui comptent pour les souverains des basses terres.

Pour ce qui est du découpage interne au pays (voir la chronologie dans l'annexe 5), la centralisation sur le modèle français semble être l'élément le plus notable dans l'histoire territoriale du pays. Dans le modèle des royaumes du *mandala*, les centres ont une très grande importance, mais ne sont pas le signe d'une centralisation de type jacobin ou impérial chinois (M. BRUNEAU, 2006). Chaque entité, même si elle est en quelque sorte subordonnée au centre, jouit d'une certaine indépendance, tout en répliquant le modèle d'organisation du centre. Cette centralisation s'effectue progressivement au Laos. En fait, pour les français, l'expression de pouvoirs uniquement locaux sont le signe d'une décadence :

« En l'absence de pouvoir central, les mandarins provinciaux ou *Chao-muong*s, épars et sans liaison entre eux, avaient continué par routine à exercer un simulacre d'autorité sur leurs circonscriptions dénommées *Muong*s, subdivisées en cantons appelés *Tasseng*s et en villages ou *Bans*. » (R. MEYER, 1930 : 47)

L'administration provisoire mise en place par A. PAVIE au cours des années 1890 fut reprise par le résident supérieur en 1895, pour devenir une administration qui dura jusqu'en 1941. Dans celle-ci, le Laos était scindé en deux : Haut et Bas Laos, réunis en un seul en 1899, avec transfert de la résidence supérieure de Savannakhet à Vientiane. Le Laos est un

²⁵² Khun Lo pour le royaume de Muang Sua, Cet Cuang pour le royaume de Xieng Khouang, situé au VII^{ème} siècle.

²⁵³ Même dans la convention entre le Lan Xang et le futur Vietnam, qui sépare les pouvoirs territoriaux des souverains sur une base culturelle (habitations sur pilotis vs habitations posées au sol), il existe un deuxième critère qui est celui, géographique, de la ligne de partage des eaux.

protectorat, parmi les quatre autres de l'Union indochinoise (Annam, Tonkin, Cambodge ont ce statut, la Cochinchine est une colonie), dirigé par un résident supérieur posté à Vientiane. Cependant, l'administration n'est pas directement française sur tout le territoire : le royaume de Luang Prabang est conservé, dans des limites déterminées par la France, mais il subit aussi une rénovation territoriale, et un commissaire français assiste le roi dans l'exercice de son pouvoir. Cette exception statutaire ne semble pas, en fait, avoir de véritables conséquences territoriales qui différencieraient le royaume de Luang Prabang des autres provinces dépendantes directement du résident supérieur de Vientiane par le biais des commissaires. Dix provinces, en plus du royaume de Luang Prabang, dirigées par des commissaires du gouvernement français quadrillent le territoire. En 1916, l'extrême nord de Louang Prabang est détaché pour créer le V^{ème} territoire militaire (Phongsaly), qui se trouve ainsi directement administré, dans les domaines civils, par Vientiane, et par l'armée française dirigée depuis Hanoï. En 1932-33, le nombre de provinces est diminué à huit, car Champassak absorbe l'ancienne province d'Attopeu, et Houaphan est rattaché au royaume de Luang Prabang²⁵⁴. Des exceptions territoriales, inférieures à l'échelon provincial, concernent de nombreuses entités, mais celle-ci auront tendance à disparaître au profit d'une plus grande uniformisation des statuts territoriaux. Certaines différences tiennent à la composition ethnique de certaines provinces : elles ont surtout été entérinées au début de l'administration française (voir paragraphes suivants).

Dans un premier temps, on assiste donc à une organisation territoriale qui reflète une logique de centralisation couplée à une sécurisation des périphéries. Ainsi, il faut noter que les provinces les plus distantes de la capitale comme Houa Khong (Luang Namtha et Bokéo aujourd'hui) et Phongsaly, sujettes à des rébellions²⁵⁵, étaient directement placées sous administration française. Comme les provinces du Sud les plus éloignées de Vientiane, elles étaient également de moindre taille, favorisant un encadrement plus proche de la population. Un retour à des provinces plus vastes dans ces régions peut s'expliquer alors par une situation plus calme dans les années trente, le pouvoir français pensant alors être assis sur de plus solides bases. Aussi, des postes administratifs secondaires furent créés dans les localités excentriques et surtout frontalières comme Muang Sing ou Paklai, et stratégiques comme Xépon sur la route qui mène de Savannakhet au Vietnam. Ces postes sont placés directement

²⁵⁴ Ceci fait suite à un changement administratif concernant le Laos : le pays est déclaré comme une colonie par la Métropole en 1930, mais le royaume de Luang Prabang est confirmé comme protectorat en 1932. En fait, la confusion des statuts des entités de l'Union indochinoise semble avoir posé problème pendant toute la présence française (M. BARBIERI 2007 : 87, P. LE BOULANGER, 1931 : 317)

²⁵⁵ Opposition des Lü des Muong Ou à la France, puis incursion de pirates chinois dans la province de l'actuelle Phongsaly ; « agitation et brigandage » à Muang Sing après que le fils de l'ancien Chao Fa ait assassiné le représentant français en 1914 (L. LACROZE, 1994 : 9).

sous l'autorité du chef de province, sans passer par la hiérarchie *muong / tasseng*. Le renforcement du centre se traduit aussi par le statut de Vientiane, qui devient une municipalité dirigée par un résident-maire équivalent à un chef de province.

C'est pourtant une décentralisation, sur le papier, qui existe au niveau provincial, comme au temps du Lan Xang. En fait, dans la mesure du possible, la structure des anciennes autorités a été conservée. Les provinces ont une « organisation identique et calquée en raccourci sur celle du royaume » : chacune d'elle dispose d'un gouverneur assisté de trois mandarins (*Oupahat, Ratsavong et Ratsabout*), mais le conseil qui existe à l'échelon du royaume (P. LE BOULANGER 1931 : 323). Ces quatre personnalités contrôlent cependant directement les chefs de *tasseng* qui dirigent, eux, les chefs de village. La relative indépendance de décision ne s'exécute en fait qu'à l'échelon provincial, confirmée par la création d'un cabinet composé des chefs de *muang* dans chaque province en 1923²⁵⁶. La décentralisation n'atteint pas les niveaux inférieurs de l'administration territoriale.²⁵⁷ Une décentralisation budgétaire semble également s'exercer : au départ, le budget du royaume de Luang Prabang est indépendant, et bénéficie de 50% des revenus de la régie de l'opium Lao (G. EVANS, 2002 : 46). Mais ceci ne dure que jusqu'en 1914. La fiscalité relève elle aussi de la centralisation administrative : les taxes directes sont collectées pour les budgets des résidents supérieurs, tandis que les taxes indirectes²⁵⁸ garnissent le budget général de l'Union Indochinoise (J-P. DUTEIL, 2003).

Une réelle centralisation existe du fait de la mainmise française sur les décisions de l'administration indigène, sur la fiscalité et sur la justice, mais aussi par la mise en place de règles régissant le statut et le recrutement des fonctionnaires : elles sont uniformes et fixent la « hiérarchie, la solde et les fonctions » des intervenants aux échelons provinciaux et des *muang*. Aussi, les commissaires français décident de leur répartition (R. MEYER, 1930 : 19). Pour les plus hauts postes, les dirigeants autochtones sont formés en France, et appartiennent au ministère des colonies. Cependant, le Laos a toujours présenté, comme c'est le cas aujourd'hui, une sorte de déficit en ressources humaines. Les Français, qui n'ont jamais été très nombreux²⁵⁹, occupent principalement les postes administratifs dans la capitale et à l'échelon du gouvernement des provinces. À l'échelon local, *muong, tasseng* et village, ce sont en général les chefs locaux qui gardent la main. Ce n'est qu'en 1928 qu'une école

²⁵⁶ Décision du gouverneur général du 13 octobre 1920 et du 27 avril 1923.

²⁵⁷ Il est étonnant que P. LE BOULANGER ne fasse pas ici mention de l'échelon du *muang* : il passe directement de l'organisation de la province à celle du *tasseng*.

²⁵⁸ Taxes provenant du monopole colonial sur le commerce de l'opium, du sel et de l'alcool, dirigées par trois « régies ».

²⁵⁹ 213 français sont en poste au Laos en 1912-1922 (GOUVERNEMENT GENERAL DE L'INDOCHINE, Annuaire statistique de l'Indochine 1912-1922, publié en 1927)

destinée aux administrateurs Lao est ouverte à Vientiane. Outre les Français, ce sont en fait surtout les Vietnamiens qui occupent les postes les plus hauts placés de l'administration indigène, leur proportion atteignant encore 46% en 1937, hors du royaume de Luang Prabang (G. EVANS, 2002 :47). Du fait de ce déficit en personnel, la réalité de la centralisation est à nuancer. M. BARBIERI (2007 : 88) note que c'est à l'échelon des provinces que les tensions sont les plus vives : elles gardent une administration coutumière, mais doivent appliquer les lois décidées par la France, sous la surveillance du résident de province.

« En raison de leurs faibles ressources humaines, les autorités coloniales ne parvinrent jamais à substituer leur propre personnel administratif aux échelons inférieurs de la structure locale, qui fut de ce fait préservée. Les Français contrôlaient toutefois le plus étroitement possible les administrateurs locaux et les conseils de notables qui assuraient un pouvoir essentiel dans les villages. À cause de la faiblesse des Empires précoloniaux, ces derniers fonctionnaient avec un haut degré d'autonomie et les institutions villageoises exerçaient un contrôle étroit sur la population. »

Après l'indépendance, le problème des ressources humaines pour diriger l'administration pose toujours problème, avec la même problématique qui associe centralisation et uniformisation d'un corps de fonctionnaire, contre une volonté, reconnue ou non, de relative indépendance des provinces et chefs d'échelons inférieurs.

Le modèle géo-idéologique français qui donne au Laos sa forme territoriale actuelle est clairement centralisateur et se veut plus « rationnel » que l'ancien, mais sur des bases qui sont de conception européenne comme celle de la frontière fixe et linéaire. Pourtant, le modèle de l'État-Nation à la française ne peut pas se concrétiser. En effet, le Laos appartient à l'Union indochinoise, à l'Empire colonial français : il n'a donc pas vocation, sous la tutelle française, à devenir un État-Nation comme l'est la France²⁶⁰. Il est d'ailleurs considéré avant tout pour sa position géostratégique : un État-tampon qui protège les possessions de l'Annam et du Tonkin des vellétés siamoises puis thaïlandaises²⁶¹. Ainsi, la centralisation de l'administration ne se concrétise pas seulement par une polarisation des réseaux de communication vers la capitale, mais surtout vers les centres de l'Union indochinoise, qui se trouvent au Vietnam. En fait, c'est avant tout la fonction économique d'une colonie qui se retrouve dans l'organisation spatiale de l'espace sous domination française, et dans cet espace, le Laos n'est qu'une périphérie peu exploitée. Les axes de communication les plus importants pour les Français sont ceux, dans un premier temps mais assez vite abandonnés,

²⁶⁰ Cependant, nous verrons que la volonté de construire une nation au Laos ne semble pas étrangère aux conceptions que la France a pu diffuser, inconsciemment ou non.

²⁶¹ Le Siam prend le nom de Thaïlande en 1939, ce qui peut être l'expression du pan-thaïsme qui prend son origine dans la politique des souverains siamois depuis le dix-neuvième siècle. (S. PHINITH, 1977: 118).

qui permettront d'accéder aux ressources du Yunnan, et surtout ceux qui permettent de drainer ses ressources vers les ports annamites et cochinchinois (carte 37).

C'est en devenant indépendant en 1954 que le Laos va passer à une nouvelle étape politique et territoriale : celle de la construction d'un État-Nation. Mais la remarque de J. HALPERN (1964 : 82) est particulièrement pertinente à propos de ce moment de l'histoire :

« Dans un sens, s'attendre à ce que les Lao aient administré la totalité de leur pays de manière effective après l'indépendance revenait à s'attendre à ce qu'il fasse quelque chose pour lequel ils n'avaient aucun précédent institutionnel. ²⁶²»

2. Une décentralisation après l'indépendance ?

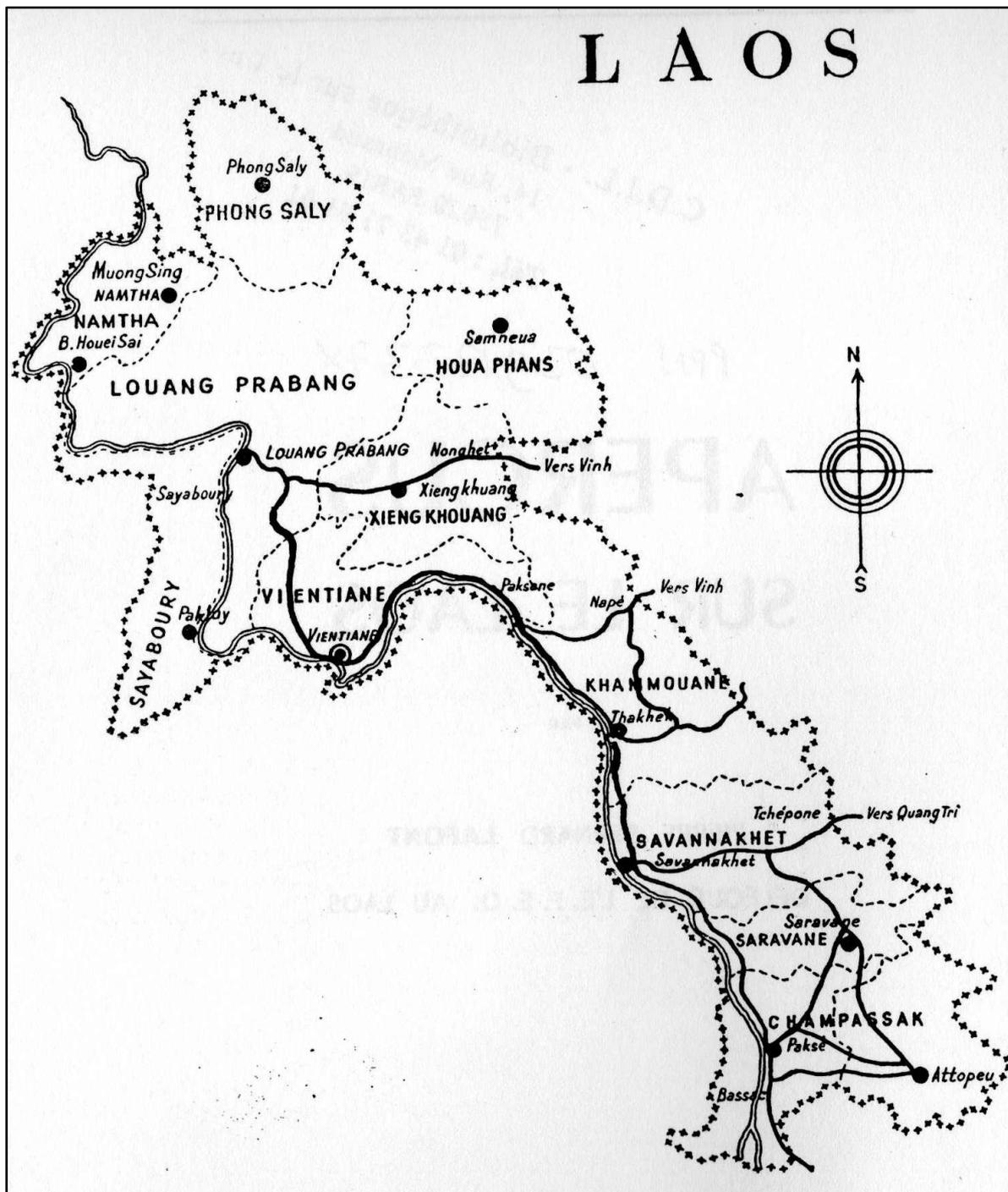
L'indépendance du Laos se fit en plusieurs étapes : après que la Thaïlande ait repris, avec l'appui japonais, les territoires Lao de la rive droite du Mékong en 1941, le pays se déclara pour la première fois indépendant en avril 1945, à la suite de l'expulsion de l'administration coloniale française par le Japon. Cependant, les Français se réinstallèrent après la signature d'un *modus vivendi* qui consacrait l'unité du Laos comme monarchie constitutionnelle au sein de l'Union Française, le 27 août 1946. Les provinces prises par la Thaïlande en 1941 furent rendues. L'unification était une des principales revendications d'un mouvement politique qui montait en puissance, le *Lao Issara* ou Laos Libre²⁶³. La première constitution date de 1947, et insiste sur cette unité. Le 20 septembre 1949, le Laos devient un État indépendant au sein de l'Union Française. Une deuxième constitution, la même année, jette les bases du Gouvernement Royal Lao, et le pays rejoint les Nations Unies. Cependant, la politique étrangère et la défense restent encore largement aux mains des Français (G. EVANS, 2002 : 92). L'indépendance totale est consacrée lors de la fin de la période coloniale française en Indochine en 1954. À partir de cette date, deux influences contradictoires vont s'exercer sur le territoire : celle des Américains, par le biais d'une aide financière et de conseillers techniques, et celle des communistes du Viet Minh qui commence à gagner certaines élites. Il faut donc situer les différentes réformes territoriales dans le contexte d'une opposition qui dura plus de vingt ans. L'organisation du territoire,

²⁶² « In a sense, then, to expect the Lao to have administered the whole of their country effectively after independence was to expect them to do something for which they had no institutional precedent »

²⁶³ G. EVANS (2002 : 78) signale que lors de la nomination du Prince Petsarath, chef du mouvement du Lao Issara, au tout nouveau poste de premier ministre en 1941 - poste qui signifiait une modernisation de la royauté - une cérémonie en grandes pompes eut lieu à Luang Prabang. Celle-ci rassembla non pas les dirigeants des seules provinces du royaume de Luang Prabang (qui s'était agrandi en 1941 et couvrait tout le nord, dont Vientiane), mais ceux de tout le protectorat. La position de Luang Prabang comme centre royal symbolique de tout le pays semblait alors confirmée.

pendant cette période, s'articule autour de deux axes : la redéfinition tant des limites que des compétences des provinces dans un Laos unifié, et le maintien de l'unité territoriale du pays.

La première réorganisation territoriale après guerre s'effectue en 1950 (lois du 7 janvier et du 1^{er} mars 1950, voir annexe 5), dans la continuité de la constitution de 1949, toujours sous influence française. L'État est unifié, et demande à être totalement réorganisé pour asseoir son pouvoir sur une structure administrative et territoriale « rationnelle ». Onze provinces sont confirmées, tout comme les divisions inférieures en *muang*, *tasseng* et *ban*. Des statuts particuliers pour la municipalité de Vientiane et pour les centres urbains sont également promulgués. Une douzième province, Attopeu, est créée en 1954 en divisant celle de Champassak, à l'extrême sud. Sur la carte de 1959, on peut constater que le découpage des provinces suit avant tout une logique historique, puis démographique et sécuritaire. Une logique historique, car elle semble respecter les hiérarchies royales d'antan. En effet, les territoires correspondant aux anciens muang-principautés puissants sont conservés, comme celui de Xieng Khouang, et celui de Champassak avant sa division. La prééminence symbolique de l'ancienne capitale, où se trouve toujours le trône de la monarchie constitutionnelle, ne se traduit pas la surface provinciale la plus importante. Cependant, les provinces les plus peuplées ont une surface proportionnellement réduite, comme celles de Vientiane malgré sa position historique réelle, et de Savannakhet. Ceci est peut être une volonté d'équilibrer le pouvoir des provinces, en jouant sur leur surface et/ou sur leur démographie. Comme au temps de la colonisation, les provinces excentrées et montagneuses, considérées comme plus difficiles à maîtriser, sont de taille plus réduites comme Phongsaly, Namtha et Saravane. C'est sûrement dans la logique sécuritaire, concrétisée par un maillage plus serré des provinces excentrées, qu'Attopeu a été créée. Cependant, ce maillage n'empêche pas la prise de Xam Neua et de Phongsaly par le parti du Pathet Lao entre 1953 et 1957, dont la population ne participe pas, de ce fait, aux élections de 1955 (M. STUART-FOX, 1996 : 42).



carte 37 : Provinces, villes et routes au Laos en 1959. Peu de changements dans le découpage de l'espace depuis la colonisation. Source : d'après P-B. LAFONT, 1959.



carte 38 : L'organisation administrative du Laos après 1966. Un fort redécoupage du sud. Source : Extrait de D. GUERRINI. Non daté.

Un deuxième découpage intervient en 1961²⁶⁴, et institue seize provinces (carte 38). Ici, c'est surtout la logique sécuritaire qui prévaut. Le maillage provincial se resserre autour des zones sujettes à plus de rébellion. Ainsi, le sud, qui a vu se former une offensive des forces de droite dans la vallée en 1960, et qui est convoité par le Viet Minh dans sa partie montagneuse, se voit diviser de trois en six provinces, séparant zones fluviales et montagnardes. Luang Prabang s'étend sur la rive droite du Mékong, en bénéficiant de

²⁶⁴ Ces réformes sont élaborées et mises en pratique par des gouvernements de coalition : elles ont un aspect circonstanciel du fait de la situation politique du pays, mais on peut donc penser qu'elles visent l'unité nationale avant de favoriser certains partis ou régions.

l'intérieur de la boucle du fleuve au détriment de Xayabouri, tandis que la province et amputée de sa partie est au bénéfice de la création de la province de Borikhane.

Ces découpages provinciaux successifs tendent à maintenir une unité territoriale, par le biais d'un maillage administratif plus serré, et du renforcement du centre symbolique qu'est la royauté. Cette unité semble principalement portée par la volonté de Souvanna Phouma, neutraliste, qui sera premier ministre, souvent dirigeant de coalitions d'union nationale entre 1951 et 1973, et qui traitera la fin de la guerre civile avec le Pathet Lao²⁶⁵.

Certains éléments de la centralisation française restent en place : une centralisation judiciaire, car les institutions centrales promulguent les lois qui seront en application dans tout le pays ; une mainmise sur la direction des provinces, les gouverneurs étant choisis par le ministère de l'intérieur ; une représentation directe de l'échelon du *muang* dans l'assemblée nationale par le biais d'un député par district (J. HALPERN, 1964). Les chefs de *muang* sont aussi nommés par le pouvoir central, et sont des fonctionnaires. Le *muang* n'a ni de personnalité morale, ni l'autonomie financière. Ils sont une circonscription territoriale de l'État.

Pourtant, le degré de décentralisation augmente par différents moyens. Par exemple, le découpage des limites internes à chaque unité administrative dépend de son dirigeant. Il doit seulement faire entériner sa décision par le dirigeant de l'unité supérieure. Ainsi, après une loi de 1966 qui instaure une limite inférieure pour déterminer un *ban*, des regroupements de villages ont lieu. Les villages comptant moins de 20 foyers ou moins de 100 habitants sont fusionnés au gré du *chaokhoueng*, dirigeant de province, sur proposition du *chaomuong*, dirigeant de district, devenant des hameaux de villages voisins. Des seuils de population sont également requis pour les *tasseng* : un minimum de 500 foyers ou 1000 habitants, et un maximum de 1000 foyers ou 5000 habitants. Aussi, la constitution de 1947 prévoit un conseil dans chaque province, qui aide le *chaokhoueng*. Elles ont la possibilité d'avoir un budget autonome, ont un droit de regard sur les questions militaires par le biais du comité de coordination pour la sécurité, et disposent d'une Commission administrative provinciale qui coordonne tous les services provinciaux (E. P. LUCE, 1974). La décentralisation, encore faible, augmente avec l'Ordonnance royale n°122 du 24 avril 1970 : elle légalise l'extension des pouvoirs que le *chaokhoueng* a conquis par différentes circulaires présidentielles. Ces pouvoirs concernent notamment l'administration des crédits alloués par le centre, et la possibilité de gérer les relations avec les autorités des pays limitrophes. Cette même circulaire renforce également certains pouvoirs du *chaomuong* : le pouvoir réglementaire, des pouvoirs de police administrative, de police judiciaire, et de pouvoir sur tous les

²⁶⁵ Pour plus de détails, se référer à M. STUART-FOX, 1996.

fonctionnaires du *muong* (à part ceux de la justice). Cependant le *chaomuong* n'a pas le contre poids d'un conseil consultatif, comme à l'échelon provincial (*Ibid.* 474). Dernier échelon administratif, le village garde une certaine indépendance par le biais de la démocratie directe : les *ban* sont dirigés par un *phoban* et de cinq à quatorze *krommakanes* (conseillers), qui sont élus au suffrage universel direct pour 5 ans. Ces derniers choisissent, par élection, les dirigeants de l'échelon supérieur, le *tasseng*²⁶⁶. Les chefs de villages et leurs secrétaires (les *samiens*), les chefs de *tasseng* et leurs secrétaires, sont payés sur le budget de l'État.

Centralisation et décentralisation semblent alors se combiner, dans une logique ultime d'unité nationale. En fait, la centralisation peut permettre une certaine homogénéisation du territoire, la garantie de la présence de l'État à la même intensité sur l'ensemble du territoire national. En ce sens, la centralisation semble être l'émanation de la conception moderne de l'État, qui exerce sa territorialité, par le biais d'institutions normalisées, dans des limites spatiales qui sont matérialisées par frontières fixes. Cependant, les réminiscences de la traditionnelle gestion du territoire, sur le modèle du *mandala*, semblent être réaffirmées par la certaine indépendance de gestion qui est laissée aux provinces. Ainsi, tout en devenant un État sur un modèle territorial moderne, qui rentre dans le concert des nations en 1955, le Laos renoue avec ses traditions territoriales et peut, par là même, affirmer son identité. Par exemple, même si le clergé bouddhique²⁶⁷ suit une administration territoriale parallèle à celle de l'administration de l'État²⁶⁸, son centre n'est pas celui de la capitale administrative. La structure ancienne à deux centres, symbolique et politique, est donc réitérée. Aussi, l'institution bouddhiste est toujours liée au pouvoir : la hiérarchie du clergé n'est pas indépendante, car à chaque échelon territorial, les autorités publiques sont impliquées dans le choix du *chao khana*. J. HALPERN (1964) note déjà, à l'instar de ce que G. EVANS et M. STUART-FOX noteront dans le fonctionnement de la République Démocratique, l'imbrication des pouvoirs publics et religieux dans les différentes cérémonies bouddhistes²⁶⁹. Les deux centres coexistent donc, ne semblant pas, a priori, représenter une menace de scission mais plutôt une continuité de la tradition.

²⁶⁶ Parfois, le *tasseng* est nommé, mais cette procédure reste exceptionnelle. Ce type de *tasseng* est en fait souvent nommé de manière transitoire, le temps que le *tasseng* élu apprenne ses tâches.

²⁶⁷ Le bouddhisme est, dans la constitution de 1947, considérée comme la religion de l'État, et le roi est son grand protecteur.

²⁶⁸ le chef du clergé, le *phra sang kharath* réside à Luang Prabang. À l'échelon provincial, on trouve un *chao khana khoueng*, à celui du muong un *chao khana muong*, à celui du *tasseng* un *chao khana tasseng*, et un *chao athikhane* dans chaque pagode.

²⁶⁹ Ces cérémonies révèlent aussi certains découpages de l'espace qui participent de la représentation du territoire que peut avoir l'organisation religieuse. Dans ce cas, les découpages considérés ne sont pas les seuls échelons provinciaux, mais confirment toute la hiérarchie territoriale. En fait, l'espace religieux bouddhiste du Laos, au vu des cérémonies qui se déroulent au cours de l'année, compte deux principaux pôles : Luang

Pourtant, l'unité nationale est si importante pour les gouvernants du Laos que tout large degré de décentralisation est découragé (F. LE BAR et A. SUDDARD, 1960 : 127). Aussi, toutes les transformations territoriales sont conceptualisées, analysées au niveau central, par la création en 1965 d'un organisme appelé « service de la réforme administrative »²⁷⁰, qui est chargé d'

« - étudier tous les projets concernant l'organisation intérieure des Services publics à l'échelon Province et Muong ;

Des réformes des collectivités locales et notamment :

- étudier tous projets de texte concernant les modifications à apporter aux diverses divisions territoriales, à leur nombre et à leurs limites respectives, autrement dit à la carte administrative du Laos ;

- étudier tous projets de texte concernant l'administration des collectivités territoriales à tous les niveaux (Province, *Muong*, *Tasseng*, *Ban*) ainsi que les problèmes de décentralisation ou de déconcentration administrative. »

Ceci dénote la prise effective du pouvoir central sur les échelons inférieurs, pour tout ce qui concerne le personnel de l'État et des services publics en général²⁷¹.

L'administration connaît cependant toujours des problèmes de ressources humaines, et le pays est toujours largement aidé par les occidentaux. Jusqu'en 1954, du fait de la dépendance économique du pays, ce furent principalement des fonctionnaires français qui travaillèrent dans les différents ministères comme conseillers techniques. De plus, la France établit une mission culturelle et économique, un groupe d'entraînement militaire, et les professeurs du secondaire restèrent français (J. HALPERN, 1964 : 3). Après les accords de Genève de 1954 qui entérinèrent l'indépendance du pays, ce furent les Américains qui jouèrent un très grand rôle, particulièrement en élaborant une « organisation d'évaluation du programme » d'aide militaire, en plus d'une mission d'aide. Les Nations Unies commencèrent aussi à envoyer des conseillers techniques. En tout, il y avait, en 1960, 753 Américains et plusieurs milliers de français au Laos, alors qu'en 1921 et 1950 les européens représentaient respectivement un total de 321 et 802 personnes (*Ibid.* : 4). Du côté de l'administration Lao, les effectifs militaires et policiers dépassent largement les

Prabang et Vientiane. Par exemple, lors de la cérémonie de la fête du *That Luang* à Vientiane, la prière déclamée cite l'organisation territoriale de la province: « nous, *Chaomuongs*, mandarins, *tasseng* et *nai ban* des *muong* de Vientiane, Borkihane, Tura-khom et Vang Vieng » (J. HALPERN, 1964 : 54). Mais le roi, représentant le centre de Luang Prabang, y est invité, ainsi que les princes du Sud, tout comme le sont aussi les diplomates et autres officiels de l'armée. Au nouvel an de Luang Prabang, les membres de l'assemblée nationale participent également, ainsi que les personnalités précédemment citées. Une reconnaissance symbolique de chaque pouvoir, spirituel et temporel, est ainsi réitérée dans les cérémonies des deux grands centres.

²⁷⁰ Arrêté présidentiel du 23 septembre 1965.

²⁷¹ Or, dans le même document, une circulaire semble rappeler à l'ordre les administrations, en leur citant les précédents cadre, en particulier que les agents doivent être recrutés sur titres ou concours, et que les journaliers et contractuels ne doivent être qu'exceptionnels. La réalité de la mainmise du centre sur l'administration des provinces semble alors n'être qu'une gageure, les différentes administrations recrutant qui elles veulent.

fonctionnaires civils : 25000 militaires en 1958, plus 2900 policiers, contre 7404 employés civils en 1959, dont plus de 2500 sont des instituteurs.

L'encadrement effectif de la population reste donc relativement faible, le Laos comptant à l'époque moins de deux millions d'habitants (I. ATTANE et M. BARBIERI, 2009 : 134). Aussi, même si les plus petites entités administratives, *tasseng* et *ban*, ne se fondent pas sur une base territoriale, mais démographique, et de ce fait quadrillent bien plus densément l'espace des plaines, ceci ne veut pas dire que le pouvoir central est plus connu de la population²⁷². Au vu de l'enquête de J. HALPERN dans les environs de Vientiane et Luang Prabang, il est envisageable que la population montagnarde fut largement ignorante des vicissitudes politiques se déroulant au niveau central.

3. La rationalisation de l'espace par les occidentaux : une nouvelle vision de la montagne

Le modèle français dont je vais parler ici est celui, dominant aujourd'hui, de l'État-Nation. L'État-Nation,

« qui résulte d'une superposition, établit une interaction, idéologique, entre territoire et nation (nation au sens, nouveau, de société civile se pensant comme origine de la souveraineté politique). (...) Avec l'État-Nation, le territoire devient patrimoine collectif et la défense de son intégrité devoir d'État. » (M. FOUCHER, 1991 : 87).

Cette conception suggère donc une prise en compte totale du territoire par l'État, mais aussi de toute la population qui y réside. Or, la notion de nation ne semble avoir été considérée par les gouvernants Lao que de manière très secondaire. Souvanna Phouma, avec ses conseillers français, semble avoir porté plus d'intérêt à construire « le corps du pays plus que son âme » (J. DEUVE, cité par M. STUART-FOX, 1996 : 39), c'est-à-dire a plutôt mis en place l'ossature de l'État sans considérer le peuple qui pourrait le porter. Cette considération pour le concret est expliquée, d'après M. STUART-FOX (*Ibid.*), par le caractère pratique du dirigeant, mais surtout par le fait qu'il ne remettait pas en question l'ordre de la société Lao, ordre hiérarchique qui étendait les distinctions sociales aux différences ethniques. En fait, la colonisation pas plus que l'indépendance du pays ne semblent avoir fait changer les considérations du pouvoir envers les minorités et par extension, envers l'espace montagnard. Les distinctions s'opèrent dans le domaine de la participation à l'administration, mais aussi dans celui de l'organisation territoriale.

²⁷² En 1957, les villageois lao se situant à 30 mile de Luang Prabang, et à cinq mile de la route étaient incapables de reconnaître une image du prince, ni de nommer aucun officiel du gouvernement à part le roi. En 1959, les villageois de la périphérie de Vientiane ne connaissaient pas le nom du premier ministre et n'avait jamais vu le prince en dépit de ses nombreuses venues à Vientiane. Le roi précédent, qui a régné 56 ans, était connu de seulement 34% de la population interviewée à Vientiane, 32% dans la province-capitale, et 19 % dans les villages de l'échantillon (J. HALPERN, 1964 : 43).

La colonisation française distingue toujours les Lao des autres groupes ethniques. Ceci est en particulier visible dans le système de taxation : elles deux sont deux fois moins importantes pour les minorités (G. EVANS, 2002 : 46), tout comme les amendes en cas de condamnation. En fait, ces distinctions sont accentuées par la mise en place de l'administration : l'accès au système éducatif et à la fonction publique, de fait, est presque totalement fermé aux minorités. En effet, les fonctionnaires de plus basse catégorie ne pouvant être recruté que sur titres, c'est-à-dire ayant une formation équivalente au premier cycle du primaire national, ceci exclut toutes les catégories non scolarisées, et a priori les minorités de montagne²⁷³. Cependant, les minorités de langue thaï semblent les plus favorisées. En effet, en 1932, parmi les près de 7000 étudiants dans les 82 écoles franco-indigènes, près de 150 élèves sont des Lao-thaï, 65 sont austro-asiatiques, 43 Hmong et 35 Phounoy. La majorité se compose cependant de Vietnamiens²⁷⁴ et de Lao (*Ibid.* : 49 ; R. MEYER 1930 : 52).

Les lois évoluent pourtant vers une plus grande intégration de ces populations aux pouvoirs politique : au niveau national, mais aussi au niveau local. En 1923, une Assemblée consultative indigène de trente-quatre membres est mise en place, qui appartiennent à toutes les régions du Laos, mais elle compte surtout des Lao lettrés. Plus tard, dans le conseil provincial consultatif²⁷⁵, présidé par le *chaokhoueng*, se trouvent « un à trois conseillers (proportionnellement à l'importance de cette population) nommés pour quatre ans par le ministre de l'intérieur, sur proposition du *chaokhoueng*, parmi les habitants des hautes régions. » Ces membres sont forcément en minorité, le reste du conseil étant composé des hauts fonctionnaires des services centraux présents dans la province, et de deux conseillers par *muong*, mais ils doivent savoir lire et écrire le lao. Cette dernière obligation limite de fait le nombre de conseillers représentant les minorités de montagne. Au final, ce sont surtout la minorité hmong et les minorités de langue thaï qui semblent le plus s'intégrer aux échelons les plus hauts de l'administration. Sous l'administration française, la révolte hmong de 1918-1922 conduit les colons à donner un statut administratif particulier aux Hmong de Xiengkhouang, en donnant la direction du *tasseng* de Nong Haet à un des membres de ce groupe. Après l'indépendance, dans le gouvernement central : Touby Lyfong, un Hmong de Xieng Khouang, accéda à la fonction de *Chaokhoueng*, de ministre de l'information et de vice-président de l'assemblée nationale en 1959. Mais l'ascension de cette famille à ce

²⁷³ En 1959, le Laos avait le plus fort taux d'analphabétisme de l'Asie du Sud-Est : 85%, et le plus faible taux d'encadrement scolaire primaire : 57 écoles pour mille habitants (contre 95 au Cambodge et 195 en Thaïlande). (J. HALPERN, 1964 : 48)

²⁷⁴ Face au déficit de ressources humaines, les autorités françaises ont fait le choix d'encourager l'émigration vietnamienne vers le Laos. Pendant la présence française, les villes étaient presque toutes majoritairement peuplées de population vietnamienne.

²⁷⁵ Mis en place par l'ordonnance royale n°156 du 18 novembre 1949

niveau reste exceptionnelle. À l'échelon provincial, la province de Xieng Khouang a compté de nombreux fonctionnaires hmong. La minorité tai dam, qui depuis longtemps est organisée socialement et territorialement de manière hiérarchique, semble avoir réussi à maintenir cette organisation dans le cadre administratif du Laos d'après guerre. En effet, J. HALPERN (1964 p. 78) signifie que dans les zones où ils sont nombreux, les *chaomuang* ont été choisis parmi cette minorité (dans le nord). Pour ce qui est des Tai Dam déplacés dans les provinces de Louang Prabang et près de Vientiane, il existe souvent des leaders qui représentent leur groupe dans les négociations avec le gouvernement.

En fait, la participation des minorités ethniques à l'administration et au pouvoir se fait aux échelons les plus bas du maillage territorial, et dans des circonscriptions qui leur sont en quelque sorte réservées. Ces distinctions territoriales sont créées par l'administration française, et tendent à disparaître après guerre. Dans les régions considérées comme sensibles par les colonisateurs, il existe des entités territoriales particulières, les *khong*, qui sont situés entre le niveau du *muang* et celui du *tasseng*. Ces entités sont présentes dans les provinces de Houa Khong et Phongsaly, provinces où se trouve le groupe Akha. En 1902 (XIENG LA), le choix est fait de l'administration directe pour la province de Houa Khong²⁷⁶ mais en réalité, elle est gérée par l'entremise de deux chefs locaux qui dirigent chacun un territoire : un d'origine birmane à Ban Houeisay, et un autre résidant à Muong Mugne, dans les hauteurs. Les *khong* étaient en fait de véritables circonscriptions ethniques : « petite région excentrique plus petite que le *muong*, groupant une même ethnie sous l'autorité d'un chef local, le *naikong*. Depuis 1895, le *naikong* exerçait les attributions qui lui étaient confiées par le *Chaomuong* dont dépendait sa race » (E.P. LUCE, 1974 : 473). Dans la province étudiée en deuxième partie, ce n'étaient cependant pas les Akha qui semblaient être au pouvoir de leur circonscription. Au moment de l'étude D'IZIKOWITZ en 1936-38 à Luang Namtha, ces groupes étaient sous la juridiction d'un *chaomuong* lao, alors que les *tasseng* étaient Lu ou Lao. Avant la présence française, sous domination thaïlandaise, les *tasseng* étaient désignés au sein des Lamet, et ceci a pu continuer sous domination française²⁷⁷. Mais ces *tasseng* ont été remplacés par les Lü migrants qui eux, étaient alphabétisés (J. HALPERN, 1964 p. 78). Ainsi, les circonscriptions purement montagnardes furent rattachées administrativement à des espaces de plaine. Pour les Akha, H. BERNATZIK (cité par J.

²⁷⁶ Du moins sur le papier, dit l'auteur.

²⁷⁷ Avant la première guerre mondiale, L. LACROZE (1994 : 80) affirme « qu'une part beaucoup plus large était laissée auparavant aux montagnards, puisque le découpage des muongs respectait alors le plus souvent les ethnies, qu'il y avait des muongs Khmou, Khouène, Lamet, Phounoï et Mosseu, avec des Chaomuong appartenant à ces ethnies. Voir début du chapitre : les *tasseng* dont parle O. EVRARD peuvent correspondre en fait aux *tasseng* de L. LACROZE, et donc être d'essence différente des entités administratives situées entre *muang* et *ban*.

HALPERN, 1964 : 80) assista à une réunion illustrant les relations entre le gouvernement et cette ethnie. Les chefs de villages Akha étaient conviés à Muang Sing, afin qu'on leur explique (explication faite en lao et traduite par un *tasseng lü*) les dernières mesures gouvernementales. Au final, le *khong* est considéré comme une entité ethnique, mais il est tout de même dirigé par les habitants des basses terres, ceux qu'on peut considérer comme des Lao-thaï.

C'est cependant à ce niveau qu'on voit apparaître des dirigeants non Lao, des Lü à Phongsaly et à Houakhong, des Thaï Dam, mais aussi des Hmong et des Phounoy. Il semblerait que ce soient les groupes ou les personnalités qui se rapprochent le plus du modèle Lao (bouddhistes, ou assez riches et éduqués et pour bien maîtriser la langue) qui puissent en fait accéder aux fonctions de l'État. F. LEBAR et A. SUDDARD précisent en 1960 que ce n'étaient que les Méo et les « kha laocisé » qui bénéficiaient de ces administrations particulières. Ainsi, le chef de ces unités, équivalentes au *muong*, étaient appelés les *naikong lao-theung* (*Ibid.* : 128). L'inféodation des populations montagnardes à des chefs des basses terres, par le biais de ces entités territoriales, garantissait ainsi tout mouvement à base ethnique et territoriale. Cette politique a continué après l'indépendance par les contraintes de recrutement et d'élection. Au sein des *ban*, les personnes éligibles à sa direction sont uniquement des hommes de plus de 30 ans, sachant lire et écrire. Ceci peut expliquer le regroupement de certains hameaux ethniques avec des villages lao, et ce qui limite l'intégration des minorités dans les élites politiques locales.

Le *kong* n'est pas éliminé par l'administration en 1970, mais il est désormais passé sous silence : il disparaît donc de fait, et devient totalement rattaché au *muong*. Déjà, petit à petit, les pouvoirs du *naikong* avaient été donnés à des fonctionnaires du *Khoueng* (LUCE, 1974 p. 473)²⁷⁸ :

«Le « dane » ou poste était un petit territoire éloigné du chef lieu du muong et dirigé par un chef de poste, fonctionnaire exerçant les pouvoirs que lui attribuant le Chaomuong. Le « kong muong » était également depuis 1957, dans le Nord-Laos, une petite circonscription à l'écart, inféodée au muong et placée sous l'autorité d'un délégué du Chaomuong, le « chao kong muong ». Ces trois circonscriptions (...) ont pu justifier de leur autonomie et leur singularité, à titre transitoire, sur le plan historique, géographique et ethnique. Mais l'application d'un système administratif rationnel et uniforme à l'échelle du Laos tout entier ne pouvait qu'amener leur condamnation à terme »

Il semblerait donc que l'homogénéisation du territoire soit parallèle, et corresponde, à la volonté d'unité territoriale et nationale du pays, chère aux dirigeants. Au niveau national,

²⁷⁸ L'auteur précise que seule une loi aurait pu l'abolir. Cette manière de faire, par ordonnance royale, sans décret d'application, permet de l'éliminer de fait.

pourtant, le gouvernement royal de Souvanna Phouma, dans sa déclaration de Xiengkhouang du 8 mai 1961, diffusée à la conférence de Genève, appelle à une participation démocratique de toutes les ethnies au futur gouvernement. Il insiste sur la participation de ces ethnies au pouvoir central :

« Constituer un gouvernement de large coalition nationale, avec la participation des partis politiques et des représentants de diverses ethnies », mais aussi aux différentes instances locales :
« [l'administration locale] sera également organisée suivant le principe de participation des diverses ethnies comme dans l'administration centrale ».

Peu de temps avant, en 1959, l'établissement de circonscriptions purement montagnardes était envisagé pour régler le problème ethnique. Cependant, les dirigeants se pensaient pressés par le temps, et déjà, la solution du déplacement des populations montagnardes dans les plaines afin de développer leur niveau de vie est évoquée (J. HALPERN, 1964 : 91). Aussi, dans la déclaration de Zurich du 22 juin 1961, commune aux trois princes sur un programme d'union nationale, plus aucune référence aux ethnies n'est faite : seule la « discrimination d'origine » est abordée. Il semblerait alors qu'aucune politique n'ait jamais considéré les minorités autrement qu'avec un point de vue dit « traditionnel », c'est-à-dire un mélange de condescendance et de charité envers des populations considérées comme moins « évoluée » et moins « civilisé » que les personnes de culture Lao (*Ibid.*). Pourtant, le Laos, le sentiment national Lao et la spécificité culturelle lao semblent n'être apparus que depuis la période coloniale, afin de distinguer un espace lao d'un espace siamois (S. IVARSSON, 2008). En effet, il est révélateur de lire, dans les présentations françaises des années trente (R. MEYER, 1930 : 51), la volonté unificatrice de la France sur le territoire national laotien : « à la faveur de cette institution libérale [l'Assemblée consultative indigène créée en 1923], les représentants des diverses régions du Laos, assemblés annuellement à Vientiane, prennent conscience de leur unité nationale ». Mais il ne semble pas du tout que ce soit une volonté du colonisateur que de développer un sentiment national parmi les populations de leur protectorat. Cependant, à travers la mise en place de l'espace colonial, tourné vers le Vietnam, les Français ont, sans le vouloir, coupé les liens traditionnels et culturels du Laos avec les Siamois. Les Lao ont pu alors prendre conscience et développer leur singularité en se distinguant tant des Vietnamiens que des Siamois (M. STUART-FOX, 1996).

Outre les populations qui l'occupaient, l'espace montagnard semble être considéré par les colonisateurs, et fait partie de la perception générale qu'ils ont du pays. Ceci contraste avec les systèmes politiques antérieurs. Comme pour le royaume du Lan Xang, la montagne représente un potentiel économique non négligeable. En plus des produits forestiers qui font la spécificité du Laos, la culture de l'opium encouragée par le pouvoir colonial donne aux montagnes une valeur nouvelle et indispensable au pouvoir. Cependant,

contrairement aux Lao qui n'en disposaient pas, les techniques modernes de cette période industrielle permettent de ne plus considérer la montagne comme une barrière infranchissable, mais comme une simple contrainte que les moyens français pourront abattre. Aussi, la montagne est largement quadrillée, dès les premiers explorateurs, et étudiée afin d'y faire passer les voies de communication indispensable aux liens avec les ports annamites (carte 37). Cette fonction de passage sera pourtant relativement abandonnée par les dirigeants après l'indépendance, qui se focalisent plutôt sur une unification territoriale. Cette unification présuppose toujours les montagnes comme étant une périphérie, mais une périphérie peuplée de groupes à considérer pour maintenir l'unité de ce qui commence à être envisagé comme une nation. La participation à la guerre (chapitre 11) sera un des grands moments fondant tant la définition de la nation, qu'une vision renouvelée de la montagne.

3. Une nouvelle vision de la nation et du territoire depuis 1975 ?

Après un cessez-le-feu en 1972 et l'établissement d'un gouvernement de coalition, le territoire n'est cependant pas exempt de batailles : elles continuent en particulier au cours de l'année 1975, pour aboutir à la prise de pouvoir total de la part du Parti Populaire Révolutionnaire Lao, d'inspiration marxiste-léniniste. La République Démocratique Populaire Lao est proclamée le 2 décembre, sur un territoire unifié, qui sort d'une longue période de partition entre les forces en présence. L'idéologie communiste va pouvoir se matérialiser dans le cadre territorial qui a été mis en place depuis 1907. Pour cela, les Lao disposent de différents modèles d'application, étant un des derniers États de la planète à avoir fondé une république populaire, et ayant trois de ses voisins : Vietnam, Cambodge et Chine à l'avoir mis en place. Après avoir choisi une ligne assez proche du modèle, il faudra constater que l'approche et la mise en application du régime communiste au Laos se fait d'une manière plus pragmatique qu'idéologique.

1. Les modèles communistes de gestion du territoire et des minorités montagnardes

Trois principaux pays ont pu inspirer la gestion du territoire national récente au Laos. Ses deux voisins vietnamiens et chinois, et l'ancienne URSS. L'adoption du communisme et de ses doctrines ont pu guider la conception du territoire et de la nation Lao qu'ont ses élites

aujourd'hui. Concrètement, la plupart des élites du pays ont été formées à l'étranger : celles du Parti ont été formées au Vietnam, et certaines en Union Soviétique, à l'instar des anciennes élites du royaume formées « à la française » dans les écoles vietnamiennes ou métropolitaines. Le territoire semble avoir peu de place dans les idéologies communistes, éclipsé en particulier par les notions de peuple. Sans faire une exégèse de la pensée marxiste, il est possible cependant de voir comment les pays inspireurs du Laos ont géré leur territoire national. Deux domaines de notre problématique ont été particulièrement influencés par les idéologies communistes : un maillage territorial et une conception du foncier particuliers, et l'intégration territoriale des minorités.

Un des traits idéologiques qui se retrouve dans le maillage du territoire est l'aspect centralisateur de l'État. Dans l'idéologie marxiste-léniniste, le peuple, représenté par le parti, exerce la dictature du prolétariat. Il est chargé de vérifier que l'État n'est pas la seule expression d'une classe dominante. En fait, les structures étatiques révèlent assez peu l'idéologie au pouvoir, car le pouvoir est détenu par les membres du Parti. C'est donc l'organisation du Parti et la manière dont elle encadre la population et son territoire qui doivent être étudiées. L'organisation est hiérarchisée par échelle : le bureau central se trouve dans la capitale, il dirige les délégations provinciales qui ont sous leurs ordres des délégations dans chaque district et dans chaque village. En général, le chef de village est aussi un membre du parti, comme j'ai pu le découvrir à Ban Nammatt Maï. Cependant, il est difficile de savoir qui appartient au parti ou non, la discrétion étant explicitement demandée. Si les différents chefs de ces échelons ne sont pas des membres du parti, ils sont sous la surveillance et le conseil de l'un d'eux. À l'échelle de la province, tous appartiennent au Parti. L'encadrement est donc effectif dans les sphères du pouvoir, à tous les échelons administratifs. Dans la société civile aussi, le Parti quadrille le territoire et encadre la population, par le biais de quatre organisations : l'Union des Femmes, l'Union des Jeunes, l'Union des travailleurs et le Front d'Edification Nationale. Chaque village que j'ai visité, même le plus reculé à Senchompou, comportait un chef représentant chacune de ces organisations. Ils se rendent régulièrement au cours de l'année à des réunions qui ont lieu dans les chefs-lieux de district, le représentant de chaque district se rend aux réunions de la province, le processus se reproduisant à l'échelle de la province vers la capitale. Ainsi, une véritable centralisation caractérise l'épine dorsale du pays, celle qui structure tant le pouvoir que la société civile. L'organisation du Parti est donc une structure très puissante, parallèle à l'organisation administrative du pays qui peut paraître décentralisée au niveau provincial Lao. Cette organisation centralisée, qui quadrille tout le territoire jusqu'aux échelons les plus locaux semble caractéristique de tous les pays ayant connu le régime communiste.

L'appropriation foncière est également un aspect fondamental du régime. Contrairement à d'autres pays qui connaissaient une classe dominante la propriété foncière, le Laos présentait un système agraire peu rigide : la classe aristocratique et royale ne possédait qu'une infime partie des terres cultivables, le reste étant géré à l'échelon villageois en exploitation directe, sur un principe coutumier où c'est celui qui travaille la terre qui la possède. Ceci n'avait été changé ni par les Français, ni par le gouvernement royal. Aussi, dans un contexte de faibles densités démographiques, la propriété de la terre ne pose pas encore de conflit majeur. Le régime de 1975 n'a donc pas du procéder à une redistribution des terres au profit des petits paysans, mais en revanche, a mis en œuvre la collectivisation des moyens de production agricoles. Cette expérience a été de courte durée : environ une année, entre 1978 et 1979. 2500 coopératives ont officiellement été mises en place, sur lesquelles il n'en restait qu'une soixantaine à la fin de 1980 (M. STUART-FOX, 1996 : 109). Elles semblent aussi avoir été limitées dans l'espace : installées à l'échelon villageois, elles ont a priori concerné uniquement les terres de riziculture en casiers²⁷⁹, d'abord sur les plateaux de Xiengkhouang et des Bolovens, et surtout dans les provinces du sud comme celle de Champassak. Manque de formation des paysans, incompréhension des buts de cette réforme, aléas naturels n'ont pas conduit à une augmentation de la production, ni à une adhésion à ce type de structure agraire, ce qui a conduit à un arrêt brutal de la politique en juin 1979. M. STUART-FOX note cependant un autre élément qui a contribué à l'échec de cette politique, élément qui pourtant sera reconduit dans les années suivantes, et qui représente aujourd'hui le plus radical changement territorial du Laos. En effet, il semblerait qu'au moment de la collectivisation, les minorités de montagne aient été fortement encouragées à se relocaliser en plaine pour adhérer aux exploitations collectives. Cet élément de la politique de la collectivisation a fortement contribué au mécontentement des populations en zone montagneuse, et a été la base d'une propagande anti-gouvernementale qui a largement réduit le support populaire de cette réforme (*Ibid.* : 124).

U.R.S.S., Chine et Vietnam ont également pu proposer des modèles de gestion territoriale des minorités ethniques à la République Démocratique Populaire. Dans ces trois cas, la tension entre deux notions de la pensée marxiste-léniniste s'est concrétisée par deux formes principales de gestion territoriale. Ces deux notions sont celles de la pensée léniniste, où les minorités ont le droit à l'autodétermination, et celle plus générale du dépassement des différences ethniques dans la création du nouvel homme socialiste et du peuple unifié et

²⁷⁹ Les structures agricoles collectives avaient pour but principal la production de riz. Les productions maraichères et destinées au bétail sont restées aux mains de la production privée, cette dernière n'ayant jamais réellement été interdite (M. STUART-FOX, 1996 : 120).

solidaire autour de la lutte des classes²⁸⁰, ce qu'on peut appeler une « culture unitaire ». Territorialement, ceci passe par la création de régions autonomes à bases « nationales », ce qui a été appelé la « politique des nationalités » en Union soviétique, ou par l'assimilation de ces nationalités grâce à une homogénéisation du territoire.

Tout d'abord, dans tous les États précités, la reconnaissance des minorités passe par leur recensement et leur classification. Plusieurs critères existent, et diffèrent selon les pays, mais le but est le même : connaître les spécificités de ces groupes afin de mieux les « respecter », mais aussi voir à quel point elles peuvent être loin du stade de développement ultime qu'est le socialisme²⁸¹. Ainsi, l'idée de classification n'est donc pas exempte d'une hiérarchisation, hiérarchisation qui peut avoir des conséquences spatiales importantes. En 1949 en Chine, les différentes minorités étaient alors inconnues, et elles ont été invitées à se déclarer. Le gouvernement constata que de nombreux groupes semblables se donnaient des noms différents, et le nombre de minorités fut réduit, pour des raisons pratiques selon B. COX (1984 : 33) à quarante-cinq. Sur le modèle de la « politique des nationalités »²⁸², les critères prennent en compte l'aspect territorial dans la définition d'une « nationalité » (voir partie 2). En Union soviétique, la classification a donné lieu à une « hiérarchie de statuts politico-administratifs différenciés par une autonomie décroissante. (...) L'organisation actuelle comporte 15 républiques fédérées, 20 républiques autonomes, 8 régions et 10 arrondissements autonomes » (M-C. MAUREL, 1991 : 122). La Chine reste un État unitaire, qui de ce fait n'a pas appliqué le modèle fédéral, mais la prise en compte du critère territorial a donné lieu à l'établissement, par échelon administratifs décroissant : de 5 régions autonomes, 30 préfectures autonomes qui sont des subdivisions de provinces, 117 district et 3 bannières autonomes, puis des cantons ethniques et des cantons autonomes. Les conditions de l'autonomie ont été réitérées dans une loi en 1984, conditions qui en fait n'imposent pas du tout que les nationalités participent effectivement au pouvoir²⁸³. De ce fait, par l'immigration massive des Han dans les régions et autres divisions autonomes, les postes les plus importants leur sont de facto accessibles, car il suffit d'être un habitant de la

²⁸⁰ Dans le manifeste du parti communiste (K. MARX ET F. ENGELS, 1848), « les prolétaires n'ont pas de patrie. Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! ».

²⁸¹ D'après la définition de STALINE (voir note 282), on peut hiérarchiser les nations, nationalités et groupes ethniques sur « leur degré d'évolution historique et leur niveau de développement culturel », d'après la concordance de leurs traits avec ceux de la définition de la nation (M-C. MAUREL, 1991 : 121).

²⁸² En 1913, dans l'article « le marxisme et la question nationale », STALINE définit les éléments constitutifs de la nation : « la nation est une communauté stable, historiquement constituée, née sur la base d'une communauté de langue, de territoire, de vie économique, de formation psychique qui se traduit en une communauté de culture ». Il rajoute : « le territoire est donc avec la langue le plus important des facteurs d'existence d'une nation ».

²⁸³ Les articles 16, 17 et 18 de la loi de 1984 n'imposent pas un quota fixe de membres des nationalités dans les institutions autonomes, mais dit qu'il faut en intégrer « dans la mesure du possible », et que les autres nationalités habitant l'entité autonomes doivent impérativement participer aux institutions (ce qui inclut forcément les Han).

région pour exercer des pouvoirs locaux. Comme en URSS, la division des marges s'est donc faite sur une base nationale, ces nationalités ayant en général été créées par le pouvoir central et le but ultime étant la sauvegarde du régime²⁸⁴. Cette politique a ainsi fixé des différences ethniques antérieures par la distribution de nationalités sur des territoires spécifiques (M. FOUCHER, 1991 : 452). Au Vietnam, les trois critères de définition sont d'ordre primordialiste, plus ou moins teintés de l'idéologie socialiste : la langue et la culture matérielle, mais aussi leur « conscience ethnique », qui peut ainsi les placer dans différents stades d'évolution. Le critère territorial ne rentre donc pas en compte. Ho Chi Minh lui-même, suivant la pensée léniniste, reconnut qu'il fallait, dès les années cinquante, créer un institut ethnographique qui recenserait et classerait les minorités ethniques²⁸⁵ (P. MCELWEE, 2004 : 185), suivant en cela les Chinois et les Soviétiques. Malgré l'inexistence du critère territorial, en « récompense » de la participation des minorités à la lutte pour l'indépendance, et afin de mobiliser les minorités du sud à leur cause, la République Démocratique du Vietnam accorda l'autonomie à deux zones au nord du pays, en 1955 et 1956 (O. EVRARD, 2001 : 352). La répartition spatiale des minorités est alors presque la même qu'au Laos : surtout en montagne, dans la partie nord du pays, dans les collines centrales de la cordillère et un peu dans le delta au sud. Arguant de l'unité du pays et l'égalité de toutes les ethnies, les zones autonomes furent supprimées en 1976. En fait, de nombreuses personnalités issues des minorités ont été intégrées au pouvoir central, dans les différentes institutions, mais leur présence aux postes de pouvoir locaux est bien moins proportionnelle qu'à l'échelon national (P. MCELWEE, 2004 : 188).

Dans ces trois exemples, le pouvoir local, tenu par les cadres du parti appartenant à la majorité culturelle, n'est en fait pas du tout aux mains des groupes minoritaires, ce qui garantit toute forme de scission. La volonté est avant tout de juguler les tentatives d'éclatement, et ceci passe en particulier par le maillage territorial centralisateur du parti, comme il l'a été décrit pour le Laos²⁸⁶.

²⁸⁴ En URSS, la méthode du « diviser pour mieux régner » a été appliquée pour les régions qui auraient pu se fédérer sur des bases culturelles, comme sur les marges turcophones, tandis que la méthode de la dilution dans des unités plus vastes a été utilisée pour la Transcaucasie, afin d'étouffer les velléités d'indépendance de plus petits groupes (M-C. MAUREL, 1991 : 123). Ici, c'est donc le pragmatisme qui prime sur l'idéologie.

²⁸⁵ Leur nombre officiel passe de soixante-trois dans les années 60, à cinquante-neuf en 1973 puis à cinquante-quatre.

²⁸⁶ Par exemple, le Vietnam communiste, qui avait du mal à établir ses bases dans les montagnes, fit de cet objectif une priorité. D'après un extrait de magazine nord vietnamien, intitulé « *it is necessary to intensify the setting up and consolidation of party bases in the mountainous regions* », les zones qui sont citées sont : les zones élevées, en particulier les frontières et les zones reculées. Les villages qui s'y trouvent n'ont pas de base du parti, ou très peu de membres. La solution proposée est de créer et consolider les organisations de masse : jeunes, milice et femmes. (J. HALPERN, 1964 : 83)

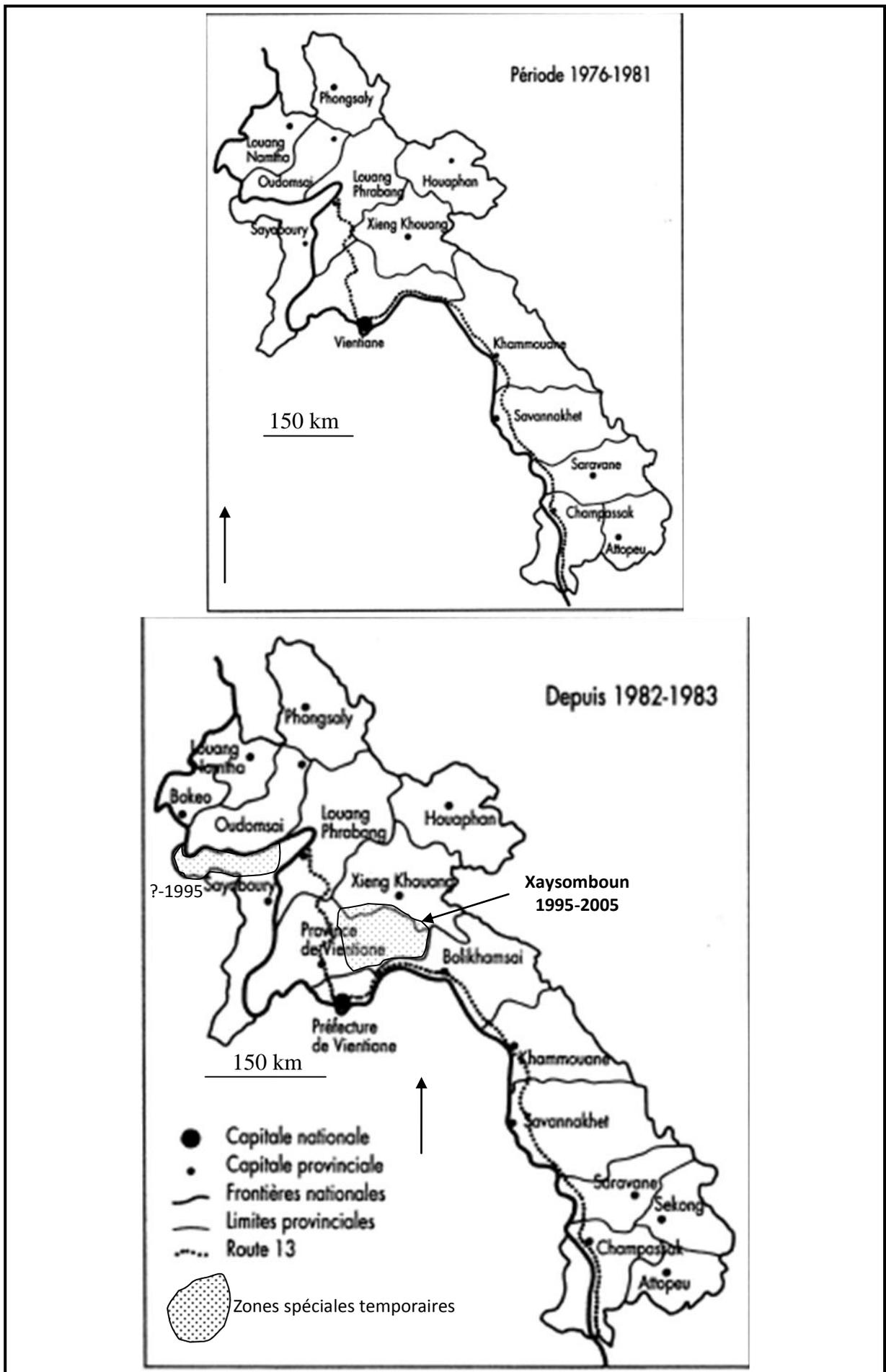
Le Laos semble le plus proche du modèle vietnamien par le fait que la définition des groupes ethnique ne comporte pas de référence territoriale, mais se rapproche des modèles vietnamiens et chinois dans le concept de la « culture unitaire ». La hiérarchie existe dans les classifications culturelles : dans un premier temps, il existe trois « nationalités », *sonsaad*, qui sont les Lao Loum, Lao Theung et Lao Soung, et des « groupes ethniques » ou *sonpao*, dont le nombre varie au fil du temps, car ils sont déclaratifs. Les critères de définition des groupes ethniques sont « obscurs », tandis que ceux qui définissent les nationalités comportent un critère altitudinal. Afin de clarifier les choses, le gouvernement mit en place, calqués sur les institutions vietnamiennes, une Commission des Nationalités en 1976, et un Institut d'Ethnologie en 1988. Largement déclaratives, le nombre des appartenances ethniques, lors du recensement de 1985, dépassa largement le nombre des 68 catégories qui avaient été établies. Le nombre de catégories fut alors ramené à 47 plus une catégorie « autres » pour le recensement de 1995 (O. EVRARD, 2001 : 92) En 2005, le recensement propose 50 catégories (dont « autres », voir annexe 7), mais il est édifiant de voir que pour l'agent du recensement, il est bien plus facile de cocher la case « Lao » en réponse à la question de l'origine ethnique (question 8 du questionnaire en annexe), plutôt que de se référer au tableau des nationalités : la proportion de Lao peut être de ce fait considérée comme surestimée. La constatation d'O. EVRARD pour le recensement de 1995 : « le but politique recherché dans les opérations de recensement, c'est-à-dire la confirmation démographique d'une majorité lao est parfaitement atteint » (2001 : 93), est donc toujours valable pour le recensement de 2005.

Cette majorité démographique n'est en aucune commune mesure avec celle que les Kinh ont au Vietnam, ou les Han en Chine (Tableau 12): le Laos, pour contrevenir à un éclatement, doit donc plutôt faire le choix de l'idéologie de la « culture unitaire » que celui de l'expression d'une autonomie des minorités. Ainsi, jamais le choix territorial de régions ou zones autonomes à base identitaire n'a été évoquée par le régime. Au Vietnam et en Chine, la « culture unitaire » ou culture nationale s'oppose aux cultures ethniques par le fait qu'elle est la « plus avancée dans les stades d'évolution des sociétés », et donc plus proche du socialisme. C'est son modèle que les populations minoritaires doivent suivre. L'idéologie qui doit conduire à la prédominance de la culture la plus « évoluée » est donc la même, mais sa traduction spatiale est totalement différente au Laos que chez ses voisins communistes.

2. La réorganisation territoriale par le régime depuis 1975

À toutes les échelles, le nouveau régime a voulu montrer l'exercice de sa souveraineté sur tout le territoire, fait nouveau pour un pays qui n'avait presque jamais connu de manière concomitante à la fois l'indépendance et l'unité territoriale.

Expression d'un État centralisateur, les provinces ont été redécoupées par le régime, d'abord de manière à ne plus avoir de trop grands écarts de surface et, corollairement, de puissance : ainsi, Luang Prabang a été divisée en deux, l'ouest formant désormais la province d'Oudomxay. Au sud, les toutes petites provinces créées dans les années soixante sont réintégrées dans les plus grandes provinces de Saravane et Champassak. En 1982-83 (carte 39) le découpage se poursuit.



carte 39 : Les découpages administratifs provinciaux de 1976 et 1983 : vers une rationalisation. Source : C. TAILLARD, 1989.

Les zones montagneuses et frontalières semblent sécurisées avec la division de Luang Namtha en deux²⁸⁷, et la création de Sékong au sud, tandis que c'est toujours la logique d'équilibre des surfaces (et de la démographie) qui explique la division de l'ensemble Vientiane - Khammouane en quatre unités : la préfecture et la province de Vientiane, celle de Bolikhamxay et celle de Khammouane. Au cours des années suivantes, certaines régions ont été directement dirigées par l'armée : la zone spéciale de Xaysomboun, créée en 1995, comprend la région montagneuse au sud de la Plaine des Jarres : sa création obéit à de pure raisons sécuritaires, car elle a été longtemps contrôlée par « l'armée secrète » Hmong, et comporte deux bases militaires importantes. Le calme étant a priori revenu, la zone concernée à été réintégrée, dans sa partie sud et ouest par la province de Vientiane avant 2005, et dans sa partie nord par celle de Xiengkhouang, ce qui la supprima de la carte de 2007 (carte 46). Aussi, sur la carte de 1995, une zone spéciale existait sur la rive droite du Mékong, qui fut intégrée à la province de Xayabouri avant 2000.

Centralisation visible donc dans ce découpage, mais qui donne pourtant une part plus grande d'autonomie aux provinces. En fait, de plus grands pouvoirs politiques, mais surtout économiques, leur sont donnés. Tant qu'ils correspondent aux grandes lignes définies par le pouvoir central, des plans provinciaux peuvent être élaborés, d'après les différentes demandes des districts. Financièrement, leur budget n'est pas seulement dépendant du pouvoir central, elles doivent ainsi trouver elles-mêmes une partie des ressources pour atteindre leurs objectifs économiques. L'ouverture financière et économique du pays, depuis 1986, permet ainsi aux gouvernements provinciaux de traiter directement avec des investisseurs privés, mais aussi avec des bailleurs internationaux²⁸⁸. La « provincialisation » de l'organisation territoriale (C. TAILLARD, 1989 : 61) permet à ces entités de nouer des liens avec les pays voisins, renforçant le risque d'un éclatement du pays. Le processus de décentralisation se compose d'un processus de déconcentration, les services de l'État étant tous représentés au niveau provincial, et d'un processus de délégation, où certaines tâches sont laissées à la libre appréciation des pouvoirs provinciaux (I. ARSHAD et T. SOUKHAMTHUT, 2002). Certaines activités, comme la fixation du taux de change, ont

²⁸⁷ O. EVRARD (2001) évoque la rationalisation de la gestion territoriale pour cette réorganisation, les réseaux de communication étant trop mauvais pour relier le centre provincial à tous les districts. Cet argument est valable au moment de ses observations, mais plus aujourd'hui : la meilleure route du Laos relie désormais Luang Namtha à Houeysay. Ce n'est pas pour autant que les deux provinces ont été réunies. Ainsi, il me semble que c'est plutôt pour des raisons de maintien d'une présence étatique plus forte (multiplication des fonctionnaires en particulier), dans une zone frontalière au potentiel économique important, mais très montagnarde et où les Lao sont en minorité, que ce découpage a été opéré.

²⁸⁸ Dans le cas de la province de Luang Namtha, les ressources financières proviennent en 1997-98, à hauteur de 71% du gouvernement central, le reste provenant des taxes sur les concessions forestières par exemple et des taxes sur les flux commerciaux frontaliers. De plus, la province a obtenu un prêt de la Banque Mondiale de 9,6 millions de dollars, et une aide étrangère pour des projets de développement de 25 millions de dollars pour la période 1994-2000 (O. EVRARD, 2001 : 382).

cependant été re-centralisées en 1991. Renforcée en 2000 par décret du premier ministre, la responsabilisation des provinces est indiquée pour résoudre les problèmes budgétaires nationaux, car elle les force à trouver de nouvelles ressources, à bien maîtriser la collecte des taxes, tant pour boucler leur propre budget que pour envoyer leur surplus au finances nationales. La province est considérée comme une unité stratégique, qui définit des orientations quinquennales adaptées au terrain mais qui respectent les directives nationales, tandis que le district est l'unité budgétaire et de planification, et le village l'unité d'action.

L'échelon inférieur, celui du district ou du muang-plaine, semble être celui qui ait le moins changé au cours de la période (C. TAILLARD, 1989 ; O. EVRARD, 2001). En fait, la réorganisation des provinces se fait souvent par le passage d'un district entier, sans redéfinir ses limites, à l'une ou l'autre des provinces, En comparant quatre cartes représentant les districts²⁸⁹ à des dates différentes : pendant le gouvernement royal, puis en 1995, en 2000 et en 2007 on retrouve deux principales logiques évoquées pour le redécoupage des provinces. La logique du découpage de la carte la plus ancienne est la volonté de faire des districts démographiquement proches, sinon égaux. De ce fait, on assiste à une grande différenciation du maillage entre les espaces de plaine densément peuplés et ceux de montagne. En comptant la province de Bolikhamxay, le sud du pays présente une plaine extrêmement découpée par les limites administratives, tandis que la montagne présente de très grands districts. Le régime de 1975 change totalement de logique, pour cette fois, comme pour les provinces, arriver à des mailles territoriales plus équilibrées en taille. Ainsi, entre les deux dates, de nombreux districts de montagne ont été redécoupés, tandis que d'autres, de plaine, ont été réunis. Au total, le nombre d'unités administratives diminue peu, passant de 58 à 54 en 1995, mais la réorganisation suit véritablement une logique d'homogénéisation et d'équilibrage du quadrillage territorial. Si on trace une ligne grossière séparant plaine et montagne dans cette moitié sud du pays, on compte en 1968 : treize districts exclusivement montagnards, dont deux sur le plateau des Bolovens ; huit qui associent plaine et relief peu élevé, et le reste, soit trente sept district, qui quadrillent exclusivement la plaine. En 1995, le nombre de districts exclusivement montagnards passe à vingt, ceux associant plaine et montagne à dix et ceux de plaine à vingt quatre. Dans le nord, plus montagneux, on compte, avant 1975, 69 districts, et en 1995 il en existe 71. Cependant, alors que la province de Vientiane ne comptait que dix districts, la création de la préfecture de Vientiane, et l'incorporation de districts des provinces voisines (2) augmente la zone de sept districts. Il

²⁸⁹ Ces trois cartes sont issues des services géographiques nationaux. Celle de 1968 n'est pas représentée car sa qualité n'est pas suffisante. Les cartes anciennes représentant les districts sont difficilement accessibles. Je remercie G. EVANS de m'avoir donné accès à sa collection particulière.

semble qu'ici, dans une région où les basses terres sont plus rares que dans le sud, ce soit une logique frontalière qui prévale. Le quadrillage de la frontière birmane passe de deux à quatre districts ; celui de la frontière vietnamienne ne change pas, celui de la thaïlandaise de onze à dix-huit, et celui de la Chine de quatre à six. Les découpages, donc la réduction de la taille d'anciens grands districts touche surtout les régions peu peuplées, dont l'altitude est élevée comme la province de Xiengkhouang qui passe, par redécoupage, de cinq à huit districts, celle de Phongsaly de quatre à sept districts, tout en conservant à peu près les mêmes limites provinciales. Trois anciens grands districts²⁹⁰ sont coupés en deux, au nord de Louang Prabang, pour agrandir les districts qui formeront la nouvelle province d'Oudomxay, suivant la ligne de partage des eaux entre la Nam Beng et la Nam Ou. Dans la province de Vientiane, le district de Vang Vieng est également réduit, pour créer celui de Muang Fuang. Comme dans les plaines du sud, les regroupements concernent certains petits districts des grandes vallées, comme celle de la Nam Khan, et celle du Mékong en aval de Luang Prabang. La Province de Vientiane, hors municipalité, subit alors, non pas des regroupements, mais la création d'un nouveau district, resserrant le maillage administratif. Entre 1995 et 2000, les deux principales logiques sont celle de la sécurisation et de la prise en compte de l'urbanisation. La sécurisation de la frontière concerne la province de Xayaboury²⁹¹ ; et la province de Houaphan²⁹². La prise en compte de l'urbanisation peut se vérifier par la création d'un district (Xaiphouthong) le long du Mékong dans la province de Savannakhet ; et par celle du district de Maipakngum dans la province de Vientiane. On assiste cependant aussi à une réorganisation montagnarde autour de la province de Xieng Khouang avec la création de la zone spéciale de Xaysomboun²⁹³. Plus tard, entre 2000 et 2007, les changements ne semblent plus s'opérer que sur des considérations démographiques : dans la province de Vientiane et celle de Savannakhet, les plus densément peuplées, avec des créations et une réorganisation²⁹⁴.

Aux échelons inférieurs à celui du district, le début du régime marque une volonté de déconstruire les unités spatiales traditionnelles de référence, pour au final y revenir mais en les simplifiant. Ainsi, le village disparaît comme entité d'encadrement de base : il est remplacé par deux plus petites unités, le *nouey*, ou groupement d'une dizaine de maisonnées, et le *khet*, quartier bénéficiant d'un représentant pour environ quarante maisons,

²⁹⁰ dont Nambak et Pak Ou

²⁹¹ Le district de Paklay est scindé en deux, avec création d'un district le long de la frontière thaï (Thongmixai

²⁹² Division du district de Xiang kho en deux, avec la création de M. Et.

²⁹³ Création du district de Muang Phoun en prenant sur l'est de celui de Vangvieng, la création de Thathom en prenant le nord de Bolikhan et l'est de Xaisomboun ; mais aussi dans la province de Khammouane, avec la création du district de Xaibouathong à partir du district de Mahaxai.

²⁹⁴ Hom absorbe Longxan, Fuang et Phonhong accueillent les districts de Hinheup et Met, et le district de Phalangxai est créé dans les terres de la province de Savannakhet.

chargé de régler les questions de vie quotidienne et comportant les cellules de base des organisations de masse. L'échelon supérieur est l'ancien *tasseng*, qui regroupe entre 300 et 1200 maisons, et traite, par le biais d'un comité représentatif, de toutes les politiques locales concernant l'économie, la culture, la religion et l'aspect social (C. TAILLARD, 1989 : 56). Cette organisation périclité pour revenir en 1982 à une division en *nouey*, *ban*, *muang* et province. Le village et le *muang* disposent d'une assemblée élue dont les candidats sont choisis par le parti. Le pouvoir du *tasseng* semble avoir été renforcé, dans cette première étape, spécialement pour gérer les zones montagneuses. Les notables locaux en sont exclus, pour être remplacés par des révolutionnaires et certains *tasseng* sont même désolidarisés des villages de basses terres Lao-thaï. Ainsi, les villages les plus reculés sont mieux contrôlés, et les personnalités issues des minorités peuvent être récompensées pour leur participation à la « cause » du Parti. Cependant, dès 1979, ils ne servent plus que de relais à la mise en place de politiques décidées au niveau provincial (O. EVRARD, 2001 : 371). Ces *tasseng* ou subdistricts restent cependant encore importants dans certaines zones, en particulier comme unité territoriale de référence : dans le district de Muang Long, les villageois désignaient, dans les questionnaires de déplacement, parfois des zones correspondantes au nom de ces *tasseng* plutôt que des villages précis.

Au final, c'est donc toujours le *muang*-plaine qui, comme unité territoriale, semble garder une prééminence, servant à la fois la diffusion des politiques nationales par l'intermédiaire des provinces, d'encadrement centralisé de la population, c'est-à-dire reconnu par l'État, mais aussi par la majorité des habitants, car il correspond à un centre de référence locale (voir partie 2). En analysant les différentes réorganisations administratives, il faut constater que le régime prend toute la mesure du territoire national, non plus sur une base démographique, mais sur une véritable base géographique : l'espace tend à être maillé de manière toujours plus régulière et homogène au fil des réformes, d'autant plus que les raisons de sécurisation vis-à-vis de l'extérieur s'amenuisent avec l'intégration régionale. Les motifs de sécurité interne peuvent cependant toujours ressurgir, et le gouvernement semble prêt à de nouvelles réorganisations dès qu'il le faut. Cette homogénéisation passe également par l'établissement de lois souveraines écrites, établies au niveau national et qui s'appliquent sur tout le territoire. Outre les différents règlements à portée nationale, et en particulier la Constitution de 1991, deux lois concernent plus particulièrement les rapports au territoire et à l'espace propre au Laos, et contribuent ainsi à faire du pays un véritable État territorial : la loi relative à l'organisation territoriale et administrative, et la loi sur la terre, la forêt et l'eau. En 1992, un premier décret sur la propriété foncière est signé par le président, et une nouvelle loi est effective en 1997. Cette dernière est accompagnée d'une loi sur l'eau la

même année et d'une loi sur les forêts déjà mise en application fin 1996. L'élaboration de ces lois générales, sur tout le territoire, démontre une prise en compte par le pouvoir central, non seulement du territoire national dans sa totalité, mais aussi sa volonté de montrer une emprise sur tous les types d'espaces compris dans l'enveloppe territoriale de 1907. Emprise, appropriation étatique plus directe des espaces montagneux, aussi, mais qui ne présuppose pas une appropriation par la population dans son ensemble.

3. Un territoire national Lao ?

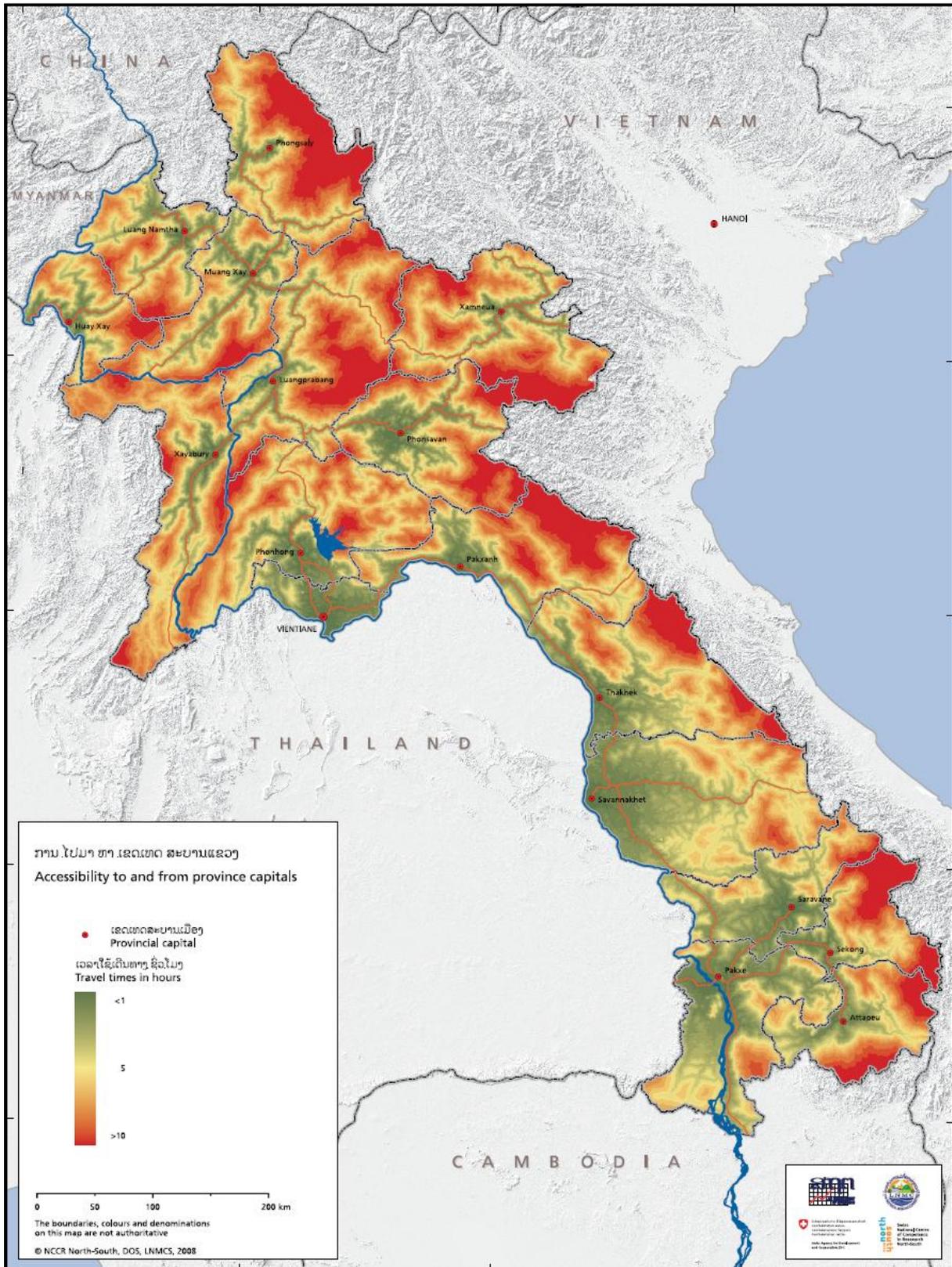
Si *apriori*, l'espace national semble totalement territorialisé par les structures étatiques, quelques éléments de détail nous indiquent qu'en fait, le territoire de l'État semble encore très marqué par la dialectique plaine-montagne, caractéristiques du territoire identitaire Lao. Un des éléments les plus démonstratifs de cette pratique politique du territoire reste les déplacements de population de la montagne vers la plaine, signe que le territoire de la Nation se calque en fait sur le territoire identitaire Lao-thaï.

Une première analyse de la présence concrète de l'État, présence signifiant à la population son appartenance à un État-nation, peut se faire à travers les cartes représentant les distances réelles séparant capitales de province et de chef-lieu de district des différentes zones habitées (carte 40 et carte 41). En ce qui concerne l'accessibilité des capitales de province, « l'élément montagne » est particulièrement discriminant. En effet, les zones les moins accessibles correspondent à tout le nord du pays, et à toutes les frontières du côté vietnamien, le long de la cordillère. Les zones les plus accessibles sont les zones de grandes plaines, celles qui longent le Mékong à partir de la plaine de Vientiane, le plateau des Bolovens, et certains axes routiers du nord. Dans le nord du pays, seul le plateau de Xiengkhouang se distingue, ainsi qu'un véritable réseau au nord-ouest, qui rejoint les nœuds que sont Luang Namtha et Oudomxay. Sinon, les zones qui peuvent atteindre le plus vite leur capitale sont situées dans le bassin entourant cette capitale, et le long des axes routiers qui la rejoignent. La disposition des capitales de district compense parfois largement l'inaccessibilité des capitales de provinces. Ainsi, les zones du sud et du nord de Xayabouri, du nord de la province de Vientiane, les piémonts de la Cordillère et certaines vallées intramontagnardes gagnent plusieurs heures pour rejoindre l'administration étatique. Pourtant, les zones frontalières avec le Vietnam, les zones montagneuses de la province de Louang Prabang, de Bokéo, d'Oudomxay et surtout de Phongsaly restent toujours aussi éloignées de l'administration. Cette répartition des capitales de district nous montre que la volonté politique de l'État a été de territorialiser avant tout la frontière avec la Thaïlande et

les vallées intérieures du nord du pays. Deux conclusions peuvent en être tirées : d'une part, les zones en contact avec un voisin qui peut représenter un « danger » potentiel (d'attrait économique), de qui il faut se distinguer, doivent montrer une réelle présence de l'État, tandis que celles qui sont en contact avec un voisin « ami » ne demandent pas une indispensable ; et d'autre part, les zones peu peuplées de montagne, par opposition aux vallées, ne semblent pas « valoir la peine » d'installer une capitale de district. Il serait même possible de penser que les vallées, peuplées de Lao, soient les seuls espaces considérés comme « dignes », ou soient « valables » pour y installer une capitale de district²⁹⁵. Je me permets d'employer ces termes, malgré leur dénotation désobligeante pour les populations montagnardes, mais ils pourraient tout à fait être employés par des agents de l'État. J'ai pu assister à la venue d'employés de la délégation du ministère de l'éducation du district dans le village de Ban Nammatt Maï, qui ont fait preuve d'une rare impolitesse, pour ne pas dire d'une attitude extrêmement méprisante, envers leurs hôtes akha. Malgré l'anecdote, cette attitude est révélatrice de l'idéologie précédemment évoquée, celle de la hiérarchisation des cultures, idéologie enseignée dans la formation de tous les fonctionnaires administratifs²⁹⁶. Pourtant, la composition humaine et culturelle de l'ensemble des structures étatiques a fait place aux minorités. Même à l'échelon du *muang*, de nombreux Lao ont été remplacés par des cadres du parti issus du groupe ethnique dominant dans le district. Par exemple, le chef du district de Muang Long est actuellement un Akha, et même dans les instances provinciales voire nationales, on trouve des Hmong et des Khmou, en particulier dans les provinces du nord (O. EVRARD, 2001 : 371). Cependant, sous prétexte d'une professionnalisation des cadres, souvent, les cadres d'ethnie Lao les ont remplacés (S. IVARSSON et *al.*, 1995 : 44). De plus, à l'échelon national, très peu de membres du gouvernement ou du Comité central sont d'origine ethnique.

²⁹⁵ Il ne faut cependant pas oublier que les capitales de district sont souvent les seuls embryons de villes, des anciens *muang*, qui peuvent, de ce fait, être aussi les seuls centres ayant les ressources humaines suffisantes pour assurer une direction administrative territoriale.

²⁹⁶ O. EVRARD l'explique justement par « le cadre idéologique évolutionniste [qui place] en haut de la hiérarchie des cultures et des modes de vie ceux de la majorité Lao. » (2001 : 372).



carte 41 : distance des capitales provinciales en temps de trajets : un fort désavantage montagnard.
 Source : Extrait de *Socio-economic Atlas of Lao PDR*, 2008.

Ce même cadre est employé par les pays communistes voisins, Chine et Vietnam. Pourtant, ils n'ont pas du tout choisi la même forme d'expression territoriale de cette idéologie. Il faut alors remonter plus loin dans les « logiques territoriales » des États pour voir la grande différence de considération de l'espace peuplé par les minorités qui existe

entre ces deux acteurs et l'État Lao. La logique impériale chinoise, dont s'inspire celle des vietnamiens, considère l'État unitaire à structure hiérarchique. Il n'a qu'un « seul centre, qui est la source du pouvoir et de la culture, et un espace intérieur quadrillé qui tend à l'homogénéité » (M. BRUNEAU, 2006 : 63). Les périphéries, l'« horizon barbare », est alors progressivement intégré d'une manière militaire puis par colonisation de peuplement, et quadrillé par l'administration (M. STUART-FOX, 1996 : 6). Ainsi, l'intégration spatiale du territoire montagneux des minorités se fait à la manière d'un front qui avance sans considérer le type de relief. Limité pendant les siècles précédents, c'est cependant ce modèle qui semble sous-tendre l'intégration des hautes terres, et par exemple du Yunnan, respectivement par les Républiques Démocratiques vietnamiennes²⁹⁷ et chinoises. C'est alors l'homogénéisation qui est recherchée, dans la logique de la culture unitaire, mais aussi de l'État unitaire. Au Vietnam, cette homogénéisation prend une tournure territoriale conséquente : les populations des plaines, d'ethnie kinh majoritaire, sont encouragées à s'installer en montagne : en fait, c'est la réduction de la concentration démographique des minorités qui est l'option géographique choisie. Malgré une bien moindre pression démographique, qui ne permet pas une colonisation d'une telle ampleur, le Laos aurait pu choisir cette solution territoriale pour intégrer les espaces de montagne. Cependant, c'est par le déplacement inverse que l'intégration des minorités a été choisie.

Les exemples choisis dans la deuxième partie illustrent en fait un phénomène largement national, qui se réalise à l'échelle de chaque district. Ainsi, on a vu que les relocalisations en plaine sont en cours dans le district de Muang Long, tandis qu'elles semblent terminées dans celui de Muang Sing. O. EVRARD (2001) et Y. GOUDINEAU (2001) explique ces déplacements massifs par trois enjeux : la sécurisation des territoires, l'intégration économique et l'assimilation culturelle. Alors que les déplacements de population ne sont pas inconnus dans le pays, que ce soit pendant la période du Lan Xang, puis surtout pendant la période de guerre civile avant 1975, ils concernent aujourd'hui « en majorité les populations montagnardes : celles-ci sont « intégrées » par la contrainte (ou la persuasion insistante) dans l'espace humain, économique et culturel des population de plaine, au nom de l'édification nationale » (O. EVRARD, 2001 : 384).

La sécurisation des territoires comporte deux volets. D'une part, des zones urbaines et productives doivent être repeuplées, car elles ont connu une émigration massive des populations lao éduquées après l'avènement du régime. Il faut donc les soustraire à l'influence d'éventuelles guérillas. D'autre part, il faut contrôler les zones de montagne peu

²⁹⁷ Sous le régime communiste, l'intégration se fait principalement par la colonisation agricole (voir M. BRUNEAU, 2006, chapitre 5)

peuplées afin de se prémunir des « ennemis de l'intérieur » (*Ibid.* : 387), mais aussi des ennemis frontaliers.

L'intégration économique est évoquée par l'État, et en particulier l'accès à de meilleures conditions de vie. Dans un premier temps, le développement de la zone montagnarde est envisagé, mais manquant de moyens, le gouvernement invite plutôt les villages d'altitude à se rapprocher des voies de communication. Après les fermes collectives, des places de marché, des structures sanitaires et scolaires sont créées dans les basses terres pour faciliter le développement. Un autre argument est avancé en 1989, celui de la lutte contre l'agriculture itinérante sur brûlis, considéré comme arriéré donc économiquement peu viable, et dommageable pour l'environnement. Ainsi, des Zones Prioritaires de Développement ou Zones Focales, sur lesquelles nous reviendrons, sont créées, destinées à l'accueil des montagnards dans une logique quasi « clé en mains ».

Dernier enjeu évoqué par ces deux auteurs, l'assimilation culturelle, qui s'effectue « sur la base de la promotion d'une « culture nationale » dont les caractéristiques sont étroitement calquées sur celle de la majorité lao, sensée représenter, selon les termes mêmes de Kaysone PHOMVIHANE, « le plus haut degré de développement culturel » » (O. EVRARD, 2001 : 396). C'est ainsi que les habitants akha récemment déplacé en plaine dans le village de Langpamaï se sont vus demander « d'abandonner leurs mauvaises coutumes ». Sinon le bouddhisme est utilisé comme moyen d'intégration à cette culture nationale (O. EVRARD, 2001 ; M. STUART-FOX, 1996).

Ces enjeux ont tout à fait été perçus dans mes enquêtes de terrain, mais ne me semblent pas exhaustifs. La dimension montagnarde est présente dans ces observations, comme un espace refuge menaçant la sécurité intérieure et frontalière, comme un espace contraint qui limite l'effectivité des politiques de développement. Cependant, toutes ses dimensions ne sont pas évoquées comme faisant partie intégrante du **processus territorial le plus marquant au Laos, c'est-à-dire le déplacement de population vers les plaines. Il me semble que l'analyse en termes de confrontation de types de territoires identitaires précédemment définis, dans le contexte de la construction d'un territoire national, permet d'englober toutes les dynamiques territoriales et identitaires qui se posent alors face à ce processus.** Il semblerait alors que le véritable territoire de la nation ne soit conçu, pour un gouvernement totalement marqué par la culture d'un groupe culturel dominant, que comme son propre territoire identitaire. Les dénominations du peuple lao sont alors révélatrices des paradoxes de cette pensée de la nation. Le territoire du Laos n'est pas

réellement censé être celui d'une nation, car le pays est considéré comme multinational²⁹⁸. Il devrait être alors un État non national au sens de M. FOUCHER, soit, dans le cas du Laos, composé d'entités culturelles qui pourraient poursuivre leur propres objectifs, objectifs susceptibles de mener à une explosion de particularismes à revendication territoriale (M. FOUCHER, 1991 : 301-302). En fait, il semblerait qu'au Laos, l'État soit en fait non pas l'acteur principal, mais l'outil d'une faction, celle de l'ethnie Lao. Pour devenir Lao, il faut donc intégrer ce territoire identitaire des Lao-thaï, il ne suffit pas de résider dans l'enveloppe territoriale nationale²⁹⁹. Cependant, ceci ne veut pas dire que la montagne ne représente rien pour le gouvernement : elle fait partie de l'enveloppe territoriale nationale, et l'État se l'est appropriée par différents moyens législatifs. De ce fait, le déplacement des populations montagnardes sert aussi d'autres enjeux étatiques, principalement économiques.

²⁹⁸ Voir les différentes résolutions du Congrès National des Représentants du Peuple (1976), qui parle constamment de la nation, du peuple, mais aussi du « peuple de toutes les ethnies », du « peuple multinational ».

²⁹⁹ Cette vision des choses sera détaillée dans le dernier chapitre.

Chapitre 10 Plaines et montagnes : centres et périphéries du territoire national ?

Le développement du pays, afin de le faire sortir de la liste des « pays les moins avancés », est une des principales priorités du gouvernement. L'économie et pratiquement tous les secteurs de la vie publique et privée du pays sont planifiés, en relation avec les différents congrès du Parti Communiste. C'est par exemple le sixième congrès du Parti, en 1996, qui a affirmé l'objectif de sortir du pays de la liste des PMA en 2020. Des stratégies à court et plus long terme sont alors notifiées dans une « stratégie de développement socio-économique décennale », comme celle de 2001-2010, issue du Septième congrès du Parti, qui a pour principaux buts :

« d'améliorer et de construire les infrastructures économiques qui assureront une croissance rapide et durable, en insistant sur la production agricole, l'élimination des feux de forêts et la déforestation, la réduction du nombre de ménages pauvres et la promotion de l'industrialisation et la modernisation. » (GoL, 2006)

Les deux derniers « plans de développement socio-économique nationaux », quinquennaux, de 2001 à 2006 et de 2006 à 2010, se concrétisent en particulier dans des guides qui mettent en première priorité la lutte contre la pauvreté. Ces plans seront analysés, et en particulier leur budgets, pour voir si les intentions annoncées se traduisent par des enveloppes adéquates. Au fil de ces dix dernières années, l'accent est mis sur le lien de la croissance économique avec le développement, suivant ainsi l'idéologie des plus grands bailleurs multinationaux, comme le FMI, la Banque Mondiale, l'Union Européenne et les différentes institutions de l'ONU³⁰⁰. L'économie du Laos tend à se transformer ces dernières années, toujours vers une plus grande ouverture. Cette ouverture s'est traduite par son intégration comme membre de L'ASEAN en 1997, et comme observateur à l'OMC depuis 1998, avec qui les négociations sont toujours en cours. L'insertion dans le commerce international a fait passer le taux de dépendance³⁰¹ du Laos de 30% en 1995 à 50% en 2004. Après une période de liens étroits avec les pays communistes, qui finançaient le plus grande partie des aides attribuées au Laos, ce sont donc désormais les autres pays et institutions de la communauté

³⁰⁰ Ainsi, les différents rapports du gouvernement sur les Tables Rondes tenues avec les bailleurs, ont eu successivement pour titre : en 2000 « Combattre la pauvreté par le développement des ressources humains, par le développement rural et la participation du peuple », et en 2003 le titre a subitement changé pour passer du « Programme National d'Éradication de la Pauvreté » au suivant : « Croissance nationale et stratégie d'éradication de la pauvreté », ceci afin de ne pas confondre la lutte contre la pauvreté comme un simple « programme national » parmi les huit autres (GoL, 2004: 4), mais comme un objectif prioritaire vers lequel tendent toutes les politiques nationales.

³⁰¹ Par taux de dépendance, j'entends la proportion du PIB annuel relative à la somme de la valeur absolue des importations et exportations.

internationale qui sont liés à l'avenir du pays. Outre les acteurs étatiques et institutionnels, l'ouverture vers l'international s'est traduite également par l'intervention de nouveaux acteurs sur le territoire national. Par leur différent poids économique, ils peuvent influencer les différentes politiques nationales, pour arriver parfois à des logiques contradictoires. Ces nouveaux acteurs sont les entreprises privées transnationales, les touristes, et les organisations non gouvernementales qui travaillent dans les domaines de l'environnement, de la lutte contre la pauvreté, le développement rural, etc. La multiplication de ces différentes forces, qui se traduisent presque toutes par un impact économique, peut contribuer à accentuer ou diminuer les différences spatiales préexistantes, ou en créer de nouvelles. Ainsi, les deux territoires qu'il a été convenu de distinguer au Laos, basses terres et montagnes, ne sont pas également concernés par ces changements. L'exercice de ces forces peut également nous indiquer quelles nouvelles formes de territorialisation touchent ces deux espaces, et si ces formes indiquent une continuité ou une rupture dans la perception que les acteurs précédemment étudiés, les groupes culturels et l'État, ont de leur territoire. Dans ce chapitre, c'est donc avant tout de la dimension matérielle du territoire dont il est question. La territorialisation matérielle d'un espace, comme à l'échelle du territoire identitaire ou du territoire villageois, se distingue par des marqueurs spatiaux comme les infrastructures, les structures de production qui utilisent ses ressources naturelles, la démographie, et les différents flux qui le parcourent et le relient au reste du territoire national. Cependant, l'utilisation intensive d'un espace n'en fait pas forcément un territoire pour ceux qui l'utilisent. Ainsi, si le milieu montagnard est un espace territorialisé par de nombreuses minorités qui l'habitent, il n'en est pas encore forcément un pour les nouveaux acteurs qui l'utilisent.

Aujourd'hui, certains éléments peuvent nous indiquer que l'espace montagnard est en voie d'intégration dans le territoire national. Auparavant peu considéré et surtout peu utilisé par les acteurs des basses terres, dont le gouvernement, l'espace montagnard prend un nouveau visage. En effet, parmi les secteurs qui contribuent le plus à la croissance internationalisée, plusieurs sont particulièrement liés aux caractéristiques du territoire national, et en particulier de sa composante montagnarde. C'est le cas par exemple des ressources minières et hydroélectriques. Cependant, l'espace montagnard n'est pas le seul à connaître de profonds bouleversements. Les basses terres, dont le caractère de territoire central n'a jamais été mis en doute par aucun acteur économique, semble confirmer sa prééminence matérielle dans le territoire national. Pourtant, un autre type d'espace connaît une centralité économique grandissante : les frontières.

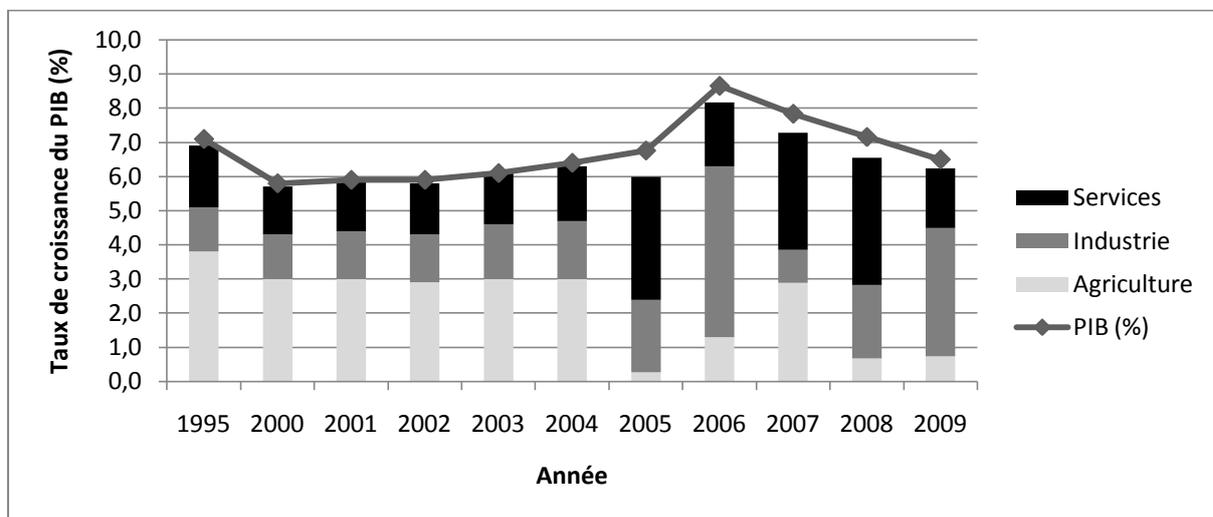


Figure 23 : Contribution de chaque secteur d'activité à la croissance économique, 1995-2009. Sources : PNUD 2006, ADB 2010.

1.Des signes d'intégration de la montagne

La montagne semble être sur la voie d'une intégration au territoire national, principalement car elle représente différents enjeux économiques pour le pays. Ces enjeux peuvent être fortement imbriqués, sans que l'élément montagnard ne soit forcément explicite. Cependant, les forces étatiques et les acteurs économiques contribuent à l'accentuation d'un même processus : une déterritorialisation de l'espace montagnard matériel, qui est vidé de ses habitants, pour une intégration de cet espace dans les composantes naturelles et économiques du territoire national. Pour saisir l'imbrication de ces différents enjeux, avant de les détailler, il est possible de se focaliser sur l'exemple du « boom » de la culture de l'hévéa dans les différentes provinces du nord du pays, et en particulier de Luang Namtha.

1. Le cas de l'hévéa dans la province de Luang Namtha

L'exemple de l'hévéa, en particulier dans le nord du pays, permet de voir en quoi ces différents enjeux s'interpénètrent, et comment ils peuvent être détournés par le gouvernement, pour répondre à des objectifs qui semblent encore peu clairs. On a vu que les cultures commerciales transforment considérablement, dans la province de Luang Namtha, tant le paysage des plaines – les pastèques et la canne à sucre dans la plaine de Muang Sing - que celui des versants, avec l'émergence de l'hévéa. Cette culture permet de répondre à différents objectifs du gouvernement, mais sert aussi divers intérêts économiques. En effet, la vente de la sève récoltée permet aux paysans de s'assurer un revenu régulier et

confortable, et ainsi peut remplacer l'ancienne culture commerciale encore répandue il y a quelques années en montagne, le pavot à opium. Il permet aussi de trouver une réponse à la réduction des surfaces dévolues à l'agriculture sur brûlis entraînée par le plan d'allocation des terres. De ce fait, la culture de l'hévéa peut à la fois trouver un soutien dans les programmes de lutte contre l'opium, mais aussi dans ceux qui luttent contre la pauvreté en milieu rural. Aussi, l'hévéa se cultive sur les anciennes parcelles dévolues à la rotation de la riziculture sur brûlis : son extension peut alors correspondre à, et est considérée comme, de la reforestation. Sa promotion répond alors aux priorités de la stratégie décennale du gouvernement central.

Cependant, les bénéfices de cette culture ne paraissent pas si idylliques si on considère les conditions concrètes de sa mise en place. W. SHI (2008) révèle dans une enquête de 2007 les réalités de ce « boom » dans la province de Luang Namtha. Après une apparition dans un village pionnier soutenu par le gouverneur de province, et dans quelques villages de Akha récemment venus de Chine dans le sub-district de Mom, au nord de Muang Sing, les surfaces cumulées atteignent 12585 hectares en 2006, et les objectifs provinciaux sont de 20000 hectares en 2010. Ce véritable bouleversement des paysages semble à la fois relever d'une spontanéité paysanne et d'un soutien par le gouvernement provincial. Pourtant, les acteurs principaux de ce développement sont des acteurs privés, principalement chinois. Ce qui apparaît comme des plantations de villageois est en fait très souvent le fait d'investisseurs informels qui travaillent en signant différents types de contrat (ou non) avec le planteur. Sinon, parmi les onze (au minimum) compagnies formelles reconnues travaillant à Luang Namtha, neuf sont chinoises, et une seule associe capitaux lao et chinois. Ceci est lié à la demande croissante de la Chine, qui est aujourd'hui le premier importateur de latex, une des quatre matières premières nécessaire à sa croissance. Les prix sont donc devenus largement attractifs pour les producteurs, et la Chine a choisi d'assurer ses importations en investissant directement au Laos, où il restait de larges surfaces propices à cette culture³⁰². Le gouvernement yunnanais a également encouragé ces investissements, en particulier car ils rentraient dans son programme de remplacement de la culture du pavot³⁰³.

³⁰² Le développement de la culture commerciale d'hévéa a commencé dans les années cinquante en Chine, et particulièrement dans les années 1980 dans le sud du Yunnan. Bénéficiant de la hausse des prix, cette culture a permis à de nombreux membres des communautés Lü et Akha d'augmenter considérablement leur niveau de vie matériel, devenant ainsi des modèles pour leurs congénères habitant de l'autre côté de la frontière. Mais les surfaces cultivables ont désormais atteint leur limite dans cette région.

³⁰³ Le comté de Menghai, dans le Xishuangbanna, puis la province du Yunnan, soutenus ensuite par les Nations Unies, puis le gouvernement central en 2004, ont promu un modèle (« de Menghai ») de lutte contre la culture du pavot. Pour bénéficier de subventions gouvernementales atteignant 90% de l'investissement, les compagnies chinoises qui investissent au nord Laos et dans les États Shans doivent proposer des remplacements à la production d'opium telles que : des plantations commerciales, des emplois dans la construction d'infrastructures, ou dans des secteurs comme le commerce, le tourisme. Pour les plantations, la



photo 12 : enseigne d'une compagnie chinoise d'hévéa aux alentours de Luang Namtha. M. Blache, avril 2007.

Trois compagnies coopèrent avec l'armée provinciale, cette dernière leur ayant octroyé des concessions en montagne, qui vont jusqu'à une surface planifiée de 300 000 hectares dans le district de Long (*ibid.* : 16). Malgré une activité qui se prête au développement de larges surfaces de forme compacte, formes préférées par les compagnies qu'on trouve surtout dans les zones les plus reculées³⁰⁴, les entreprises ont été incitées à opérer plus près des voies de communication. En fait, la province a choisi de promouvoir l'hévéa, mais a établi un zonage sur la base de l'accessibilité (annexe 8), et les zones presque exemptées de taxes sont celles qui sont proches des infrastructures. Dans la carte de Muang Sing de l'annexe, on peut voir cependant en vert toutes les zones qui ont été repérées comme favorables à la culture de l'hévéa : les critères de sélection sont une pente comprise entre 5 et 36%, une altitude comprise entre 600 et 900 mètres, et une exposition des versants allant du sud-est ou sud-ouest. Des études de sol ont également été menées en vallée (en jaune), et ce sont surtout

surface doit être supérieure à 10000 mu pour être éligible. Ce programme a commencé en 1992 dans les États Shans de Birmanie, puis s'est étendu au Laos.

³⁰⁴ Les districts ont été chargés de définir des zones les plus favorables à la plantation d'hévéa, sur les critères de relief suivants : une pente entre 5 et 36% ; une altitude comprise entre 600 et 900 mètres ; une exposition située en direction du sud-est jusqu'au sud-ouest. (GTZ, 2006 : 98)

dans ces espaces, en bordure de plaine ou en vallée, que les principales plantations prennent place, du moins en 2006.

Les différents types de plantation sont les suivants : les concessions, les contrats des paysans avec de gros investisseurs formels, des contrats avec de plus petits investisseurs informels, et enfin une plantation spontanée, à l'échelle villageoise ou individuelle, liée à des contacts amicaux/familiaux/ethniques procurant des conseils.

Le dernier type relève de ce que j'ai appelé le territoire identitaire transnational, les exemples que j'ai pu voir étant des villageois akha, plantant de l'hévéa après être allés en Chine prendre les conseils d'un ami akha qui l'avait lui-même expérimenté. J'ai pu également constater l'existence de contrats avec des compagnies formelles, et entendu parler de l'énorme concession qui a été donnée au sud de Muang Sa, dans le district de Long. Mes données sont donc confirmées par l'étude de W. SHI. Le détail du fonctionnement des concessions qu'elle décrit nous indique en sus de nombreuses informations sur les rapports de pouvoir qui s'opèrent sur les différents territoires, et en particulier sur ces territoires montagneux proches de la Chine.

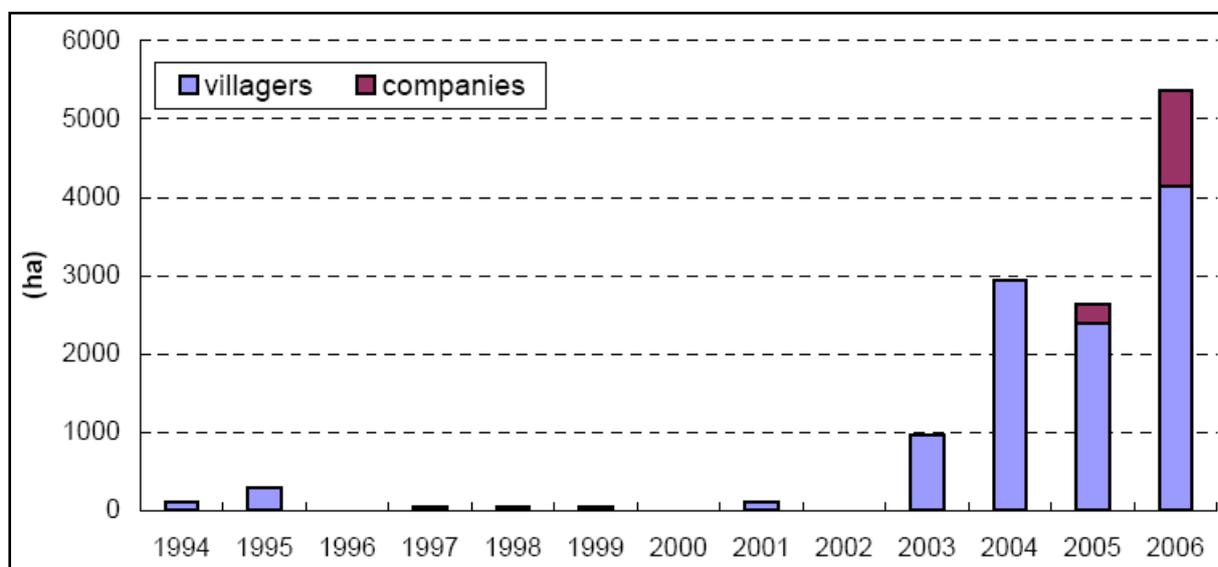


Figure 24 : Evolution des surfaces plantées en hévéa dans la province de Luang Namtha entre 1994 et 2006.
Source : bureau provincial de l'agriculture et de la forêt, W. SHI, 2008 : 13.

Deux contradictions ont lieu, à l'échelon local du district où les décisions prises par la province ne sont pas suivies, et entre les décisions nationales et leur application. Les provinces sont très réticentes à l'implantation de concessions, et préfèrent promouvoir le système des contrats, avec une répartition des revenus de 70% pour le paysan, et 30% pour la compagnie. Cependant, une compagnie comme Yunnan Rubber bénéficie d'un contrat directement signé avec le premier ministre, qui lui concède plus de 166 000 hectares dans les quatre provinces du nord³⁰⁵. Ainsi, cette compagnie a pu installer une concession dans le district de Namtha, la province ayant subi des pressions venant des niveaux d'administration

³⁰⁵ Luang Namtha, Oudomxay, Xayabouly et Bokéo.

supérieurs. D'autres concessions ont pu voir le jour dans les zones frontalières de la province, grâce à l'implication de l'armée. L'armée voit dans la culture de l'hévéa une source de revenus non négligeable, et a formé des partenariats avec au moins trois compagnies chinoises. L'armée a le droit d'utiliser les terrains appartenant au ministère de la défense, qui n'ont cependant jamais été clairement délimités. Aussi, des problèmes de droits fonciers entre villages montagnards et l'armée nationale ont pu arriver, par exemple à Ban Chagni, près de Pounsaimai dans le district de Long, qui s'est vu confisquer une partie de son terroir au bénéfice d'une concession. Les contrats de l'armée ne semblent pas suivre les procédures habituelles des concessions, comme par exemple l'octroi de toute découverte minière au gouvernement central. Aussi, ces concessions sont particulièrement favorables aux compagnies, qui ne payent aucune taxe, sauf une part de la productivité, à l'armée, une fois que la récolte de sève commence. Les compagnies recherchent également plutôt les concessions que d'autres formes contractuelles, car elles ont sur cultures une mainmise bien plus importante que sur les contrats de métayage : elles peuvent choisir leur main d'œuvre et suivre tous les processus de production.

La culture par contrat assigne deux tâches aux paysans : fournir la terre et la force de travail, tandis que la compagnie fournit les intrants, la technique et la distribution. C'est ce type de contrat qui est clairement favorisé par les provinces, toute compagnie ayant le devoir d'obtenir une autorisation provinciale avant d'opérer. Cependant, le contrat s'effectue au final plus sur une base où le paysan ne fournit que la terre, et la compagnie le reste. Dans ce cadre, les villageois deviennent des salariés journaliers de la compagnie, et leur part dans la récolte finale tombe ainsi aux alentours des 35%, contre les 70% promis initialement. Dans les villages que j'ai visités, tant en montagne que dans ceux qui avaient été relocalisés dans les basses terres, l'emploi salarié pour creuser des trous dans les plantations était courant. Ce revenu monétaire permet ainsi de compenser le manque de riz consécutif à la baisse des surfaces cultivées. En effet, dans la culture d'hévéa sous contrat, ce sont le plus souvent les terres de riziculture sur brûlis qui sont converties en plantation : elles peuvent être plantées en riz les deux ou trois premières années, tant que les arbres sont petits, mais les quatre années suivantes, avant que la sève puisse être récoltée, la surface disponible pour la riziculture baisse alors considérablement. Ainsi, pour pouvoir manger, les termes du contrat sont souvent changés par les paysans pour que leur travail sur la plantation soit payé par la compagnie. Ceci revient alors presque au fonctionnement promu par les concessions. Ce ne sera que lorsque les arbres plantés pendant cette période seront productifs que nous pourrons alors voir si le niveau de vie des paysans aura augmenté. Pour le moment, la plantation d'hévéa a surtout changé leur mode de vie, les faisant passer d'exploitants vivrier à celui de salariés de compagnies chinoises ou d'investisseurs moins formels.

Dans cet exemple, la montagne est donc l'enjeu de plusieurs problématiques : elle recèle des ressources, en particulier des surfaces utilisables pour une activité économique très rentable. Elle est habitée par des populations ciblées par plusieurs politiques : celle de la lutte contre la pauvreté, celle de la lutte contre la production d'opium, celle de la lutte contre l'agriculture sur brûlis. La solution à ces multiples enjeux a été la délocalisation de ces populations en plaine, ce qui laisse libre cours à de nouvelles utilisations de la montagne, mais par des acteurs différents.

2. La montagne et ses ressources, porteuses des enjeux économiques actuels majeurs.

Les ressources montagnardes sont nombreuses, mais une ressource potentielle ne vaut que lorsqu'on décide de l'exploiter. Ce sont donc les acteurs et les modalités de cette exploitation qui peuvent révéler en quoi l'espace montagnard peut être considéré comme désormais intégré au territoire national. Avant le XX^{ème} siècle, cette exploitation était réelle, mais indirecte si on se place du point de vue de la plaine: les populations montagnardes menaient cette exploitation, et échangeait ou donnaient leurs produits aux pouvoirs des basses terres. Ce sont donc plutôt le pouvoir colonial et les différents acteurs de la colonisation française qui ont vu dans la montagne lao des potentialités nombreuses, et décidé de l'exploiter plus directement. Ressources minières et forestières ont été de ce fait été exploité de manière plus systématique. Le gouvernement actuel semble aujourd'hui fonder une partie de l'économie du pays sur l'exploitation de ces ressources, mais l'opère encore de manière indirecte. Ainsi, les potentialités de la montagne laotienne : produits forestiers, miniers et hydroélectricité sont largement exploitées, par des acteurs non nationaux. Seule l'armée semble être impliquée plus nommément dans ces activités.

Aujourd'hui, les ressources naturelles comptent pour la majorité des exportations de marchandises du pays. Sur une estimation de près de 1638 millions de dollars en 2008, près de 870 millions proviennent de l'export des seuls bois, cuivre et électricité (voir Figure 25). L'augmentation de ces exportations est principalement liée au contexte régional, marqué par une croissance économique très importante, ainsi qu'aux avantages comparatifs du Laos dans ces secteurs. En effet, la Chine, tout comme la Thaïlande et le Vietnam, ont vu leur surfaces forestières largement diminuer le siècle dernier, pour atteindre en 2005 respectivement 17,5, 28,9 et 30% de leur surface (FAO). Ces vingt dernières années, le

couvert forestier a augmenté par le biais de politiques de plantation, mais les besoins en produits forestiers ligneux ne peuvent souvent pas être satisfaits, du fait de leur haut taux de croissance économique³⁰⁶. Pour cette même raison, une croissance accélérée, la demande régionale en ressources naturelles minières et en énergie a explosé. La Thaïlande est ainsi la principale destination de l'hydroélectricité produite au Laos.

Une certaine pression s'exerce alors sur le gouvernement central, et les instances provinciales qui peuvent directement traiter avec les acteurs internationaux. Cependant, cette pression se traduit aussi par des ressources monétaires conséquentes pour les autorités, par le biais des taxes directes sur les profits, par des taxes indirectes sous forme de royalties concernant en particulier ces ressources, et par des dividendes lorsque l'exploitation se fait plus directement. Pour le budget central, le total cumulé de tous les revenus liés à l'exploitation des mines, de la forêt et de l'hydroélectricité concoure à plus du quart des revenus de l'État (Figure 26), mais il est possible que cette proportion soit encore plus importante à l'échelon provincial.

La gestion directe de ces ressources n'est plus la ligne suivie par le gouvernement depuis la mise en place du Nouveau Mécanisme Economique en 1986 et de la libéralisation des échanges. En effet, de nombreuses compagnies sont étrangères, et le secteur électrique a absorbé plus de 53% des IDE entre 2003 et 2008, suivi par l'agriculture et le secteur minier qui ont attiré à eux deux plus de 20% de ceux-ci (FMI 2009). Les pays voisins sont aussi les principaux investisseurs, Chine, Thaïlande et Vietnam fournissant respectivement 23,7 – 16,9 et 9,7% des sommes investies au Laos entre 2003 et 2008.

Plusieurs formes d'exploitation existent, comme dans le cas de l'hévéa. La concession est largement utilisée, soustrayant ainsi de vastes surfaces au contrôle du territoire national, et en particulier montagnard. Des différences sont cependant à remarquer en fonction des secteurs concernés.

Le secteur minier n'est pas directement lié à l'espace montagnard, quoique les géologues pourraient dire le contraire. En fait, peu de sites avaient été exploités par manque de moyens techniques. Mais avec le renforcement de la demande, l'afflux de capitaux et de technologie, les zones montagnardes ont de ce fait été regardées au plus près (carte 42). Outre l'or qui est en partie exploité dans des alluvions fluviales, les ressources se concentrent en particulier dans le nord du pays, en montagne, avec un pôle principal dans la province de Xiengkhouang, et un pôle secondaire dans celle de Houaphan. Dans le sud du pays, l'étain est concentré dans le nord de la cordillère annamitique, et dans la province de Xepon. L'État

³⁰⁶ La Chine est devenue le premier importateur de bois et produits dérivés, la Thaïlande est également importatrice nette, tout comme le Vietnam (FAO, *Situation des forêts du monde* 2005).

est en plutôt présent dans les secteurs du charbon et du gypse, mais deux entreprises gouvernementales sont également responsables de l'exploitation de cuivre et d'or. Sinon, deux entreprises australiennes et une chinoise se partagent le marché du cuivre. Des joint-ventures existent aussi dans le secteur du zinc, autour de Vang Vieng³⁰⁷. Sinon, le gouvernement propose des contrats de concession, afin que l'exploitation mais aussi la prospection puisse avoir lieu. Ainsi, la compagnie australienne PanAust, qui détient 90%³⁰⁸ des capitaux de la Phu Bia Mining, dispose d'une surface de 2636 km² dans la province de Xiengkhouang. Sur la carte 42, on voit un nouveau maillage du territoire dans la partie sud et centre du pays (les seules renseignées), celui des concessions données soit à des entreprises à capitaux majoritairement étrangers, soit à des entreprises liées au gouvernement. Ce nouveau maillage est largement situé dans les zones montagneuses, sauf pour une zone autour de Thakhek. Cependant, les concessions minières du sud, qui proviennent d'une source engagée, représente des surfaces *a priori* surestimées³⁰⁹.

Pour le secteur de l'hydroélectricité, les gros projets dominent, en particulier celui de la Nam Theun, dans la cordillère annamitique, et celui de la Nam Ngum, au nord de Vientiane. Ces projets sont les plus connus, car imposants, et bénéficiant d'aides multilatérales et bilatérales. De ce fait, les études d'impact, les solutions aux bouleversements sociaux et environnementaux engendrés par la construction sont, même si elles sont imparfaites, vérifiées par les bailleurs et les opinions internationales. La carte des ouvrages hydroélectriques projetés (carte 42) montre que les zones montagneuses reculées sont bien moins concernées que celles qui entourent les plaines rizicoles peuplées, proches de la frontière, même si le relief compte pour beaucoup dans l'établissement d'un barrage. Cinq barrages concernent aussi le fleuve Mékong, permettant, non seulement la production d'hydroélectricité, mais aussi une circulation fluviale régulée. Cette carte dont les données proviennent de la Commission du Mékong révèle de nombreux projets, et peu de constructions en cours. Nombre de ces projets existaient déjà sous le gouvernement royal, et presque aucun d'eux n'a vu le jour. Pourtant, de nombreux barrages, de moindre mesure, sont en construction, dans le nord par exemple. **Tous ces projets donnent lieu à des concessions territoriales, qui sont autant de signes du retrait du gouvernement dans la gestion de ces zones.** Un expert d'étude d'impact m'a confié qu'il travaillait sur un projet de barrage hydroélectrique dans la province de Phongsaly, projet qui n'est pas indiqué sur la carte. Cependant, l'agrément avec le gouvernement avait déjà été signé, sans que les résultats de

³⁰⁷ US Geological survey yearbook 2005, 2007, Cambodia and Laos, 7p.

³⁰⁸ Après que le gouvernement lui cède 10% de ses avoirs en 2005. Source : site de la compagnie PanAust, http://www.panaust.com.au/PNA_AboutHistory.html

³⁰⁹ Ces données proviennent de la carte officielle des concessions donnée par le gouvernement, sur laquelle l'auteur semble avoir rajouté les projets. Malheureusement, la carte officielle n'est plus accessible sur son site originel, le site internet lui-même ayant disparu à ce jour.

l'étude aient été pris en compte. En effet, ce barrage entraînait le déplacement de plusieurs villages, soit au moins 4000 personnes, était prévu dans une zone de conservation de la biodiversité, à la frontière du Vietnam. L'entreprise chinoise a obtenu une concession de 70 ans, sur des terrains qui couvrent, d'après l'expert, environ 4% de la surface de la province. « En fait, le gouvernement central, le ministère de l'environnement a déjà donné son accord car ce sont des amis, ont dit les chinois. La province est aussi « amie ». Des dessous de table ont dus être donnés. Les capitaux ne sont que chinois. » (Entretien du 31/03/2007). Outre les revenus qui pourront être tirés de l'exploitation de l'électricité, des revenus plus immédiats sont offerts par la coupe du bois sur le futur site inondé. À son paroxysme, ce phénomène peut engendrer de vastes coupes forestières, bien avant que le barrage ne soit construit (C. LANG, 2001).

Les produits issus de la coupe de bois (carte 44), mais en particulier les grumes et le bois de charpente, car peu d'industries peuvent élaborer des produits dérivés dans le pays, ne sont donc pas prélevés dans les seules zones dévolues à la production forestière. En fait, ce sont souvent d'autres projets d'infrastructures, comme les routes ou les barrages, qui entraînent les coupes. Les revenus tirés sont tels que parfois, les entreprises effectuent le travail gratuitement. Par exemple, une partie de la route de Hinheup à Muang Feuang (dans l'ouest de la province de Vientiane) à été construite gracieusement par des Coréens, en échange d'une bande forestière d'une largeur définie autour de la construction (entretien personnel avec un membre d'une ONG travaillant dans le secteur, avril 2007). Les coupes liées à ces travaux et plus largement à la conversion de terres forestières à d'autres usages (construction, mais aussi conversion à des cultures permanentes, et projets de développement rural) sont estimés à plus de 48% du volume de la production totale de bois entre 1990 et 1994, et à plus de 63% de ce volume entre 1995 et 2000 (WORLD BANK et al., 2001 : annexes p.22). Dans ces concessions non officielles, et pour d'autres types d'exploitation des ressources naturelles, comme pour l'hévéa, l'armée semble avoir un poids économique non négligeable³¹⁰. Dans l'exploitation du bois, les concessions sont en principe interdites par un moratoire promulgué en 1991. Les provinces ne peuvent plus en accorder, et les entreprises privées ne peuvent désormais investir dans l'exploitation forestière qu'en se joignant à l'une des trois entreprises officielles tenues par l'armée, qui se divisent le pays en trois zones : nord, centre et sud³¹¹. Par ce biais, le gouvernement central et surtout sa composante militaire prend en main tout le territoire national, et en particulier les zones

³¹⁰ En particulier, la « Mountainous Areas Development Corporation » est une entreprise de l'armée du peuple Lao, qui a été créé en 1984 pour exploiter des concessions de bois dans le centre du pays, avec son siège à Lak Sao dans la province de Borhikhamsay. Soutenu par des aides soviétiques, puis chinoises, elle s'est diversifiée dans l'extraction de pierres précieuses, l'import-export, le transport, mais le bois reste sa principale source de revenus, qui atteignaient 40 millions de dollars en 1995 (M. STUART-FOX, 2001 : 209).

³¹¹ Au sud, on retrouve la compagnie DAFI sur les cartes des concessions minières.

montagneuses forestières. Au final, ce sont de véritables concessions qui sont données aux compagnies associées, sous d'autres motifs, et sans que puissent être respectés les quotas attribués aux provinces par le gouvernement, ce qui peut donner lieu à une corruption poussée.

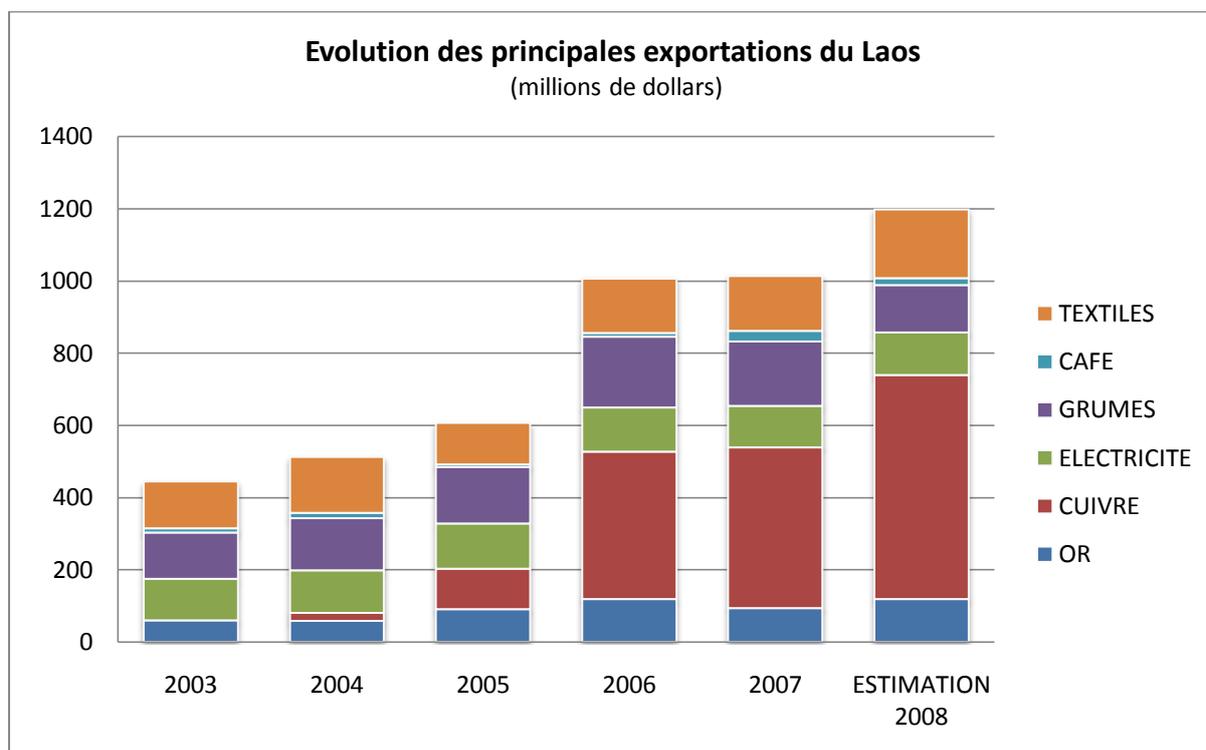


Figure 25 : Les exportations fortement marquées par le « boom » des matières minérales, et l'importance des ressources primaires dans les exportations. Source : FMI, 2009.

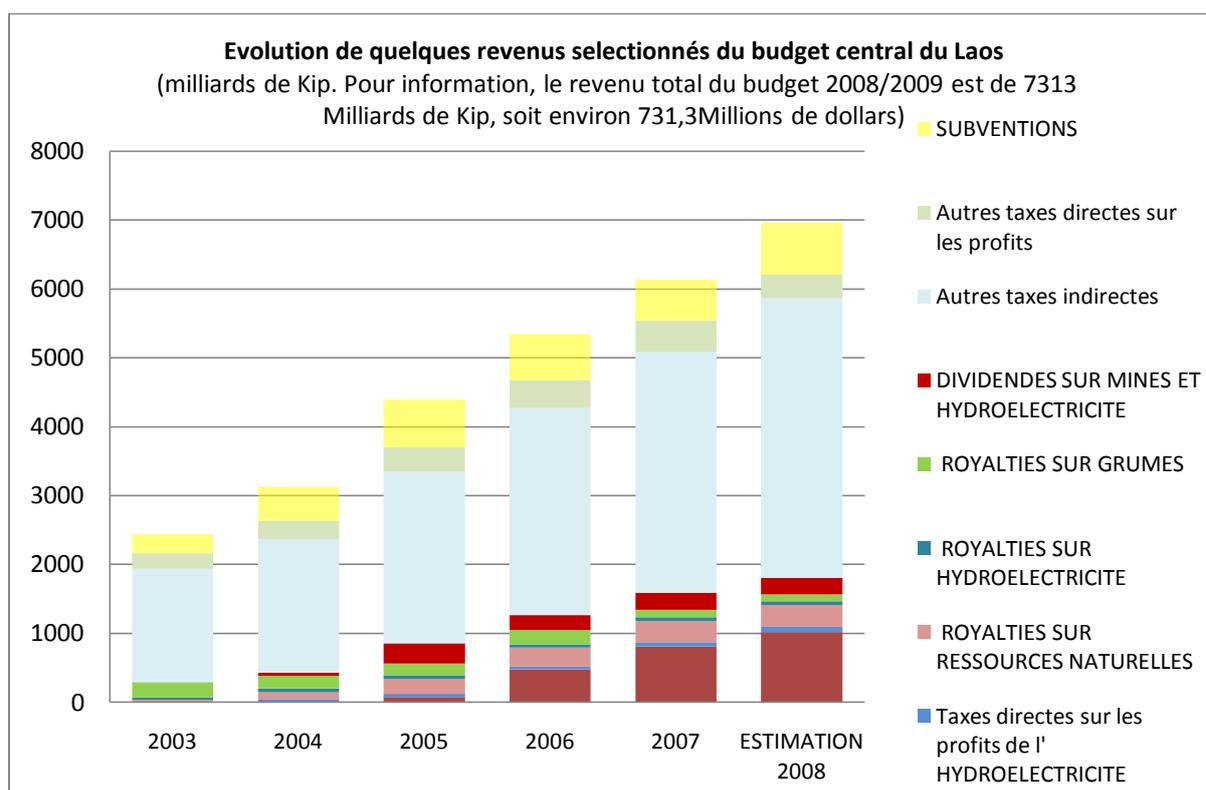
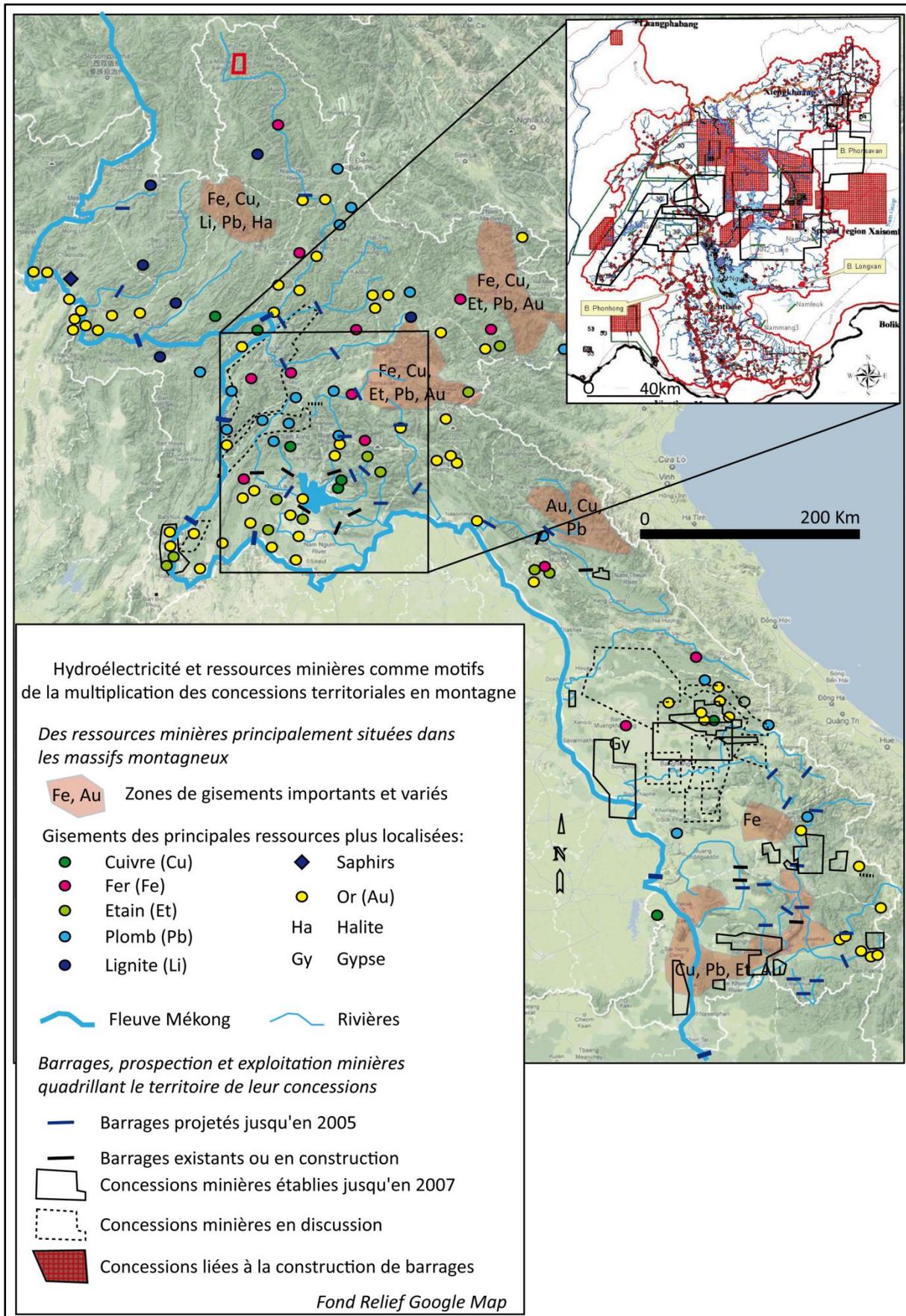


Figure 26 : les recettes du budget central de plus en plus dépendantes des activités primaires montagnardes. Source : FMI, 2009.



carte 42 : Les ressources montagnardes convoitées. Sources : d'après Commission du Mékong 2005, Banque Mondiale.

Par l'analyse de ces trois secteurs liés aux ressources naturelles en eau, en bois et en minerais et pierres précieuses, la composante montagnarde du territoire national se révèle être considérée avant tout comme une source importante et prioritaire de revenus pour le gouvernement. Dans ce sens, la montagne reste une périphérie, car elle n'est pas le lieu d'élaboration de nouvelles centralités : les activités ne sont pas « développantes » au sens du PNUD³¹². Souvent, la main d'œuvre est composée de travailleurs migrants, lao ou étrangers, qui viennent s'installer seuls, de manière temporaire, dans des baraquements prévus à leur effet (photo 13).



photo 13 : baraquements d'ouvriers austroasiatiques migrants de la province d'Oudomxay, scierie de Xiengkok. M. Blache, novembre 2007.

Ces activités ne sont en fait pas du tout destinées au développement des populations montagnardes, et ne sont pas voulues comme créatrices de territoire pour les populations qui s'y adonneraient. De plus, le fait de faire appel à de nombreuses entreprises étrangères, et de donner des espaces sous forme de concession montre une certaine indifférence des autorités quant au caractère « territorialisable » de la montagne. Elle reste un espace exploité, et cette exploitation n'en fait en aucun cas un véritable territoire intégré au territoire national.

³¹²Parmi les secteurs suivants, le PNUD (2006) sépare ceux qui contribuent fortement au développement humain, en particulier parce qu'ils emploient un nombre conséquent de citoyens: le textile, les produits transformés du bois, les produits alimentaires transformés, l'artisanat, le tourisme international, les produits agricoles ; et les productions moins « développantes » comme l'hydroélectricité, le secteur minier, le bois, et le commerce de transit.

3. La montagne et ses populations cibles des politiques de lutte contre la pauvreté : le rôle des acteurs internationaux

À priori, les espaces montagnards du Laos n'accueillent donc que des activités entraînant un faible développement humain, ce qui paraît paradoxal au vu de la volonté prioritaire des différents plans socio-économique, celle de lutter contre la pauvreté. La lutte contre la pauvreté est une priorité du gouvernement, mais aussi une activité qui attire une très large partie des ONG. Dans cette lutte, le principal moyen employé par les autorités laotiennes est la relocalisation des populations montagnardes, globalement plus pauvres, dans les basses terres, tandis que les ONG s'occupent des villages qui restent en montagne. Ainsi, dans le domaine du développement du bien-être de la population, les autorités semblent toujours obéir à un modèle où la territorialisation de l'espace des basses terres est toujours plus important que celui des montagnes, et où l'espace des montagnes est indirectement géré, laissé aux acteurs internationaux.

Sur la carte 43, il semblerait pourtant que la pauvreté se concentre particulièrement en zone montagneuse, au sens du gouvernement. Ce document de travail est une des clés de la politique gouvernementale d'aménagement du territoire national, aménagement qui doit réduire les disparités de niveau de vie des populations. Des districts pauvres sont identifiés, et parmi eux, des districts prioritaires. La répartition spatiale de ces derniers suit largement la disposition des principaux reliefs. Toute la Cordillère annamitique est une zone prioritaire, ainsi qu'une large partie du nord-est et du nord-ouest. Les vallées et voies de communication principale de la partie septentrionale du pays, ainsi que les alentours du moyen et du Mékong du sud, comme certains districts frontaliers avec la Chine, sont les districts les moins pauvres. En fait, la méthode de catégorisation des districts et des villages comme « pauvres » tend à surévaluer l'incidence de la pauvreté en montagne. En effet, les critères de définition du gouvernement prennent largement en compte les déterminants d'accessibilité du village³¹³. Ainsi, un village est classé comme pauvre si un de ces critères est rempli :

- si plus de 51% de ses ménages sont situés en dessous du seuil de pauvreté³¹⁴,

³¹³ «Poverty is the lack of ability to fulfill basic human needs, such as: not having enough food [less than 2,100 calories per day per capita], lack of adequate clothing, not having permanent housing, not capable of meeting expenses for health care, not capable of meeting educational expenses for one's self and other family members, and lack of access to transport routes». (Instructions n°10 sur la réduction de la pauvreté par le premier ministre, NGPES 2004 : 20). Aussi, les critères de définition sont élaborés d'après un ensemble de données qualitatives définies par le gouvernement, sur la base, entre autres, des « causes et de la perception de la pauvreté par le peuple multiethnique » (GoL, NGPES, 2004 : 21).

³¹⁴ Le seuil de pauvreté est calculé à la manière des standards internationaux, sur la base de la consommation et des dépenses des ménages en nourriture et autres produits de première nécessité. Il est fixé à un revenu du

- s'il n'a pas d'école dans ou proche du village
- s'il n'a pas de dispensaire, de personnel de médecine traditionnelle ou qu'il est situé à plus de six heures d'un hôpital
- s'il n'a pas d'adduction d'eau
- s'il n'est pas accessible par une route carrossable au moins en saison sèche.

Sur le même type de critère, un district est désigné comme pauvre ou très pauvre³¹⁵³¹⁶. Si on compare les taux de villages pauvres à l'incidence de la pauvreté à l'échelon du ménage, qui lui ne prend pas en compte le critère de l'accessibilité, la surévaluation est alors visible :

| Province | Proportion de villages pauvres (%) | Proportion de ménages pauvres (%) | Proportion des villages pauvres qui n'ont pas été classés sur le critère de la pauvreté des ménages (en % du total des villages pauvres) |
|-------------------------|------------------------------------|-----------------------------------|--|
| Préfecture de Vientiane | 73 | 44 | 100 ³¹⁷ |
| Phongsaly | 94,4 | 53,3 | 42,5 |
| Luang Namtha | 88,6 | 70,0 | 33,3 |
| Oudomxay | 91,6 | 60,1 | 15,6 |
| Bokéo | 64,0 | 52,6 | 24,3 |
| Luang Prabang | 76,4 | 72,2 | 69,1 |
| Houaphan | 91,1 | 65,1 | 31,1 |
| Xayabouly | 47,4 | 30,9 | 3,0 |
| Xiengkhouang | 47,6 | 35,4 | 22,5 |
| Vientiane | 84,9 | 33,7 | 35,6 |
| Bolikhamxay | 88,2 | 71,2 | 17,9 |
| Khammouane | 82,7 | 36,8 | 63 |
| Savannakhet | 72,5 | 57,5 | 0 |
| Saravane | 65,7 | 61,2 | 5,0 |
| Xékong | 85,5 | 82,4 | 0 |
| Champassak | 51,1 | 19,7 | 14,4 |
| Attopeu | 86,1 | 69,3 | 0 |
| Xaysomboun | 83,7 | 58,0 | 19,4 |

Tableau 26 : une mesure différenciée de la pauvreté en fonction de l'échelle et des considérations d'accessibilité. D'après Atlas de la pauvreté au Laos, 2008.

ménage inférieur à 85000 kip par personne et par mois, avec une différence entre ménages urbains (100000 kip) et ruraux (82000 kip). Prix de 2001.

³¹⁵ Les seuils sont les suivants : plus de 51% des villages sont pauvres, si plus de 40% des villages n'ont pas accès à l'école, si plus de 40% des villages n'ont pas de dispensaire ou de pharmacie, si plus de 60% des villages n'ont pas accès à la route, si 40% des villages n'ont pas accès à une eau propre.

³¹⁶ Une autre mesure de la pauvreté utilisée pour classer les districts au Laos est la vulnérabilité de la communauté face à la pauvreté. Ainsi, quatre catégories de districts sont hiérarchisées. Cette vulnérabilité se mesure en fonction de six critères, fondés sur le revenu et la production de nourriture, et le bien être social, à savoir : la production de riz par personne, le nombre de bétail par personne, la surface forestière disponible par famille, la distance à la route (avec un seuil de 6km), les taux de mortalité infantile et maternelle, et le taux d'alphabétisation. Les districts très pauvres remplissent moins de deux critères (37 districts sur 142), ceux qui en remplissent 2 sont considérés comme pauvres (25), cinquante huit sont classés en médium car ils remplissent 3-4 critères, tandis que 23 districts satisfont à 5-6 critères. Cette classification est en particulier utilisée par le Programme Alimentaire Mondial.

³¹⁷ Tous les villages classés comme pauvres dans la préfecture de Vientiane l'ont été sur le critère de l'accès à l'eau potable.

Cette carte des districts pauvres est une des bases de l'intervention internationale dans les montagnes. Les Organisations Non Gouvernementales sont quasi contraintes, pour obtenir une autorisation (*memorandum of understanding*, ou MOU, contrat qui lie une institution du gouvernement central à un projet de développement), de cibler un des districts pauvres ou très pauvres. Les ONG sont pourtant présentes dans tout le pays, et surtout dans les provinces rapidement accessibles (en avion en particulier). Cependant, face à une certaine désertion des zones de montagne par les projets gouvernementaux, elles restent, avec les compagnies d'exploitation des ressources, pratiquement les seuls acteurs du développement des populations. Face aux politiques de développement du gouvernement, dont la principale est le déplacement en plaine, les montagnes et ses populations ne sont donc aidées presque uniquement par l'aide internationale. Le Laos est en fait un des pays les plus accueillants pour les organisations, gouvernementales ou non, s'occupant de projets de développement. Le seul réseau mis en place compte en 2010 soixante-douze organisations, pour s'occuper 220 projets sur tout le pays. Sans avoir tous les chiffres (certaines grosses organisation comme CARE ne donnent pas de montant), j'ai pu compter au moins 86 millions de dollars dépensés dans les projets (sans compter le fonctionnement de agences qui peuvent employer annuellement jusqu'à 300 personnes) depuis 2005³¹⁸. L'ordre de grandeur des sommes dépensées sur cette période pour différents projets de développement, par les acteurs internationaux non institutionnel, peut donc être estimé aux alentours de 100 millions de dollars. Ce montant peut être comparé aux sommes investies dans les projets prévus par le plan national de développement socio-économique par les autorités centrales et provinciales pour la période 2006-2010, évaluées à 300 millions de dollars. Si on déduit de cet investissement les projets concernant l'énergie et les mines ainsi que ceux concernant les infrastructures (principalement des routes et ponts effectuant des liaisons internationales et nationales), le montant des sommes allouées par le gouvernement à la lutte directe contre la pauvreté et au bien être social, la somme globale n'est plus que de 201 millions (Tableau 27). Il faut remarquer que la sollicitation du gouvernement auprès des investisseurs et donateurs institutionnels et privés constitue près de 90% du coût des projets d'investissement prévus sur cinq ans. Outre les ONG, ce sont donc surtout les donateurs gouvernementaux et multilatéraux qui concourent au développement social du pays³¹⁹, les investissements privés occupant surtout des domaines économiques dont le lien avec la lutte contre la pauvreté est discutable.

³¹⁸ Calculs faits à partir du site recensant la majorité des ONG du Laos, <http://www.directoryofngos.org/pub/index.php>, consulté en mai 2010.

³¹⁹ L'investissement total du plan 2006-2010 représente 7390 millions de dollars. Pour l'implémenter, les investissements publics nationaux comptent couvrir cette somme à hauteur de 7%, les investisseurs institutionnels internationaux sont appelés à couvrir 24,2%, les investisseurs privés internationaux 40,6% et les investisseurs privés nationaux 18,2% (Comité au plan, 2006 : 3).

| Secteur | Fonds nationaux | Fonds étrangers (en particulier donateurs officiels et investissement privés, hors ONG) | Total | Part du secteur dans le total des investissements prévus | Part des fonds nationaux sur le total/Total | Part des fonds institutionnels et privés étrangers | Nombre de projets |
|--|-----------------|---|-----------------|--|---|--|-------------------|
| Agriculture | 19,603 | 136,341 | 155,944 | 6,13% | 12,57% | 87,43% | 24 |
| Education | 2,310 | 134,769 | 137,079 | 5,39% | 1,69% | 99,31% | 50 |
| Santé | 11,364 | 130,685 | 142,049 | 5,59% | 8,00% | 92,00% | 42 |
| Infrastructure | 60,939 | 935,242 | 996,181 | 39,20% | 6,11% | 93,89% | 73 |
| Tourisme | 1,808 | 52,185 | 53,993 | 2,12% | 3,35% | 96,65% | 18 |
| Industrie & commerce | 0,417 | 4,567 | 4,984 | 0,20% | 8,36% | 91,64% | 11 |
| Energie & Mines | 33,849 | 151,722 | 185,571 | 7,30% | 18,24% | 81,76% | 22 |
| Sécurité sociale | 2,100 | 4,336 | 6,436 | 0,25% | 33,10% | 66,90% | 11 |
| Autres | 5,438 | 14,877 | 20,315 | 0,80% | 27,00% | 73,00% | 25 |
| Provinces | 107,686 | 410,191 | 517,877 | 20,38% | 20,79% | 79,21% | 216 |
| Lutte contre la pauvreté dans les 72 districts | 55,410 | 265,417 | 320,827 | 12,63% | 17,27% | 82,73% | |
| Total | 300,924 | 2240,332 | 2541,166 | 99,99 | 11,84% | 88,16% | |
| En millions de dollars | | | | | | | |

Tableau 27 : Financement acceptés et requis pour les nouveaux³²⁰ projets du Plan Socio-économique national 2006-2010. Source : d'après Gouvernement du Laos, Comité du Plan, 2006.

Au vu du poids de l'aide internationale, la carte des districts pauvres peut donc servir de justification à des aides au développement plus élevées et plus nombreuses, et ciblées géographiquement. Mais en regardant plus en détail les projets prioritaires, certains éléments révèlent les contradictions des politiques gouvernementales vis-à-vis des espaces montagnards, censés être les plus pauvres³²¹.

Première constatation, les zones de montagnes ne sont pas forcément les plus pauvres, et la concentration de ménages pauvres est en fait bien plus importante dans les grandes plaines, en particulier au sud, que dans les montagnes (Figure 27). Cette catégorisation tend donc à focaliser l'attention sur ces districts, et en particulier l'attention des donateurs. Car en fait, deuxième constatation, les districts prioritaires ne semblent pas en fait concentrer la majorité des investissements du gouvernement : le plan de lutte contre la pauvreté ne compte que le

³²⁰ Les projets en cours représentent environ 4850 millions de dollars, soit près du double des nouveaux projets envisagés. Parmi les nouveaux projets, un budget de 799 millions a déjà été accepté lors de la rédaction de la projection budgétaire du plan 2006-2010, les projets qui requièrent encore des fonds représentent donc une somme de 1742 millions de dollars. Ce document sert de demande d'argent pour le gouvernement, auprès des donateurs institutionnels et privés, ceci ne veut pas dire que ce sont ces sommes qui ont été dépensées sur la période 2006-2010.

³²¹ Pour une étude plus en détail des variables les plus significatives dans l'explication des disparités de la pauvreté dans le monde rural, il faut se référer à l'ouvrage « the geography of poverty and inequality in the Lao PDR », paru en 2008. La corrélation entre incidence accrue de la pauvreté et espaces montagnard existe, mais de nombreux autres facteurs sont à prendre en compte. Ainsi, en raisonnant par espaces agro-écologiques, il n'y a pas de lien direct entre pauvreté et montagne. Ainsi, les espaces de plaine au sud du pays comptent un taux de ménages pauvres bien supérieur à celui des montagnes du nord.

tiers des sommes allouées aux projets d'infrastructures (Tableau 27). **Au final, seules ces contradictions peuvent montrer le désengagement de l'État envers ces zones, pour mieux les laisser être gérées par les internationaux.**

Ce désengagement se confirme à l'échelle des districts, lorsqu'on analyse la concrétisation de deux différentes politiques de lutte contre la pauvreté : la politique d'allocation des terres, et celle des zones focales. Cette dernière est la plus récente, et a été envisagée dans le plan national de développement socio-économique comme l'outil principal de la politique de lutte contre la pauvreté : la distinction de zones focales ou *kumban* (groupe de village)³²² a commencé en 2004. Chaque district pauvre ou très pauvre a vu se mettre en place au moins une de ces nouvelles entités administratives, chargée de gérer le développement à son échelle, c'est-à-dire une communauté d'environ neuf villages. Chaque *kumban* est doté d'un centre de services techniques agricoles destiné en particulier aux paysans de la zone, avec par exemple de parcelles de démonstration pour encourager les nouvelles méthodes. Ces centres doivent également héberger des services de santé et d'éducation de base. Normalement, cet outil pourrait permettre un développement dans les zones de montagne. Cependant, la majorité des centres techniques ont été établis dans les basses terres (J. FOPPES, 2008 : 7), même lorsque la majorité des villages du groupe était situé dans les hauteurs. Le centre est dirigé par des membres du parti, et les fonctions d'organisation de la sécurité du groupe villageois semblent souvent plus développées que les fonctions tournées vers les paysans. De plus, le personnel est jeune et peu formé, les techniciens ont plutôt tendance à s'occuper des parcelles pilotes que de diffuser les informations en allant sur le terrain (*Ibid.*). **Il est possible de se demander si cet instrument d'aménagement du territoire n'est pas plutôt un encouragement à la relocalisation autour du centre technique, et à l'encadrement politique toujours plus grand des populations, plutôt que du réel développement des zones en difficulté, et montagneuses en particulier.**

³²² “The *kum ban* has four main responsibilities:

1. Strengthen the political system: strong leadership, education and training people in the policies of the party and regulations of the state, living in harmony without division;
2. Security: better coordination between village security forces to eradicate crime (activities of bad people, spies, thieves, gangsters, drug traders and prostitutes), so that people can live peacefully and move on with their development. Secondly, the aim is to have a standing army unit in every village cluster for national defence;
3. Economy: The aim is to complete settlement of at least two thirds of all poor people by 2010. In addition, economic development can be fostered by: developing producer groups, focused on a particular product in which they have a comparative advantage (one village cluster, one product), creating cluster funds such as rice and cattle banks, improving basic facilities such as clean water, electricity and road access;
4. Cultural and social objectives: to facilitate access to schools and health services, library or reading room to reduce illiteracy, to be honoured to be a cultural village.” (Décret du Premier Ministre n°13/2007)

Les premières zones focales, mises en place en 1998, avaient déjà servi à légitimer les processus de relocalisation des villages dans les basses terres (ICEM, 2003 : 36). Aussi, dans la politique d'allocation des terres et de la forêt, commencée en 1994, une incitation à être relocalisé dans les basses-terres était sous-jacente. L'allocation des terres peut contribuer à lutter contre la pauvreté dans le sens où elle établit un zonage qui fixe l'utilisation des terres, un terroir villageois qui peut être assimilé à un titre de propriété. Cependant, cette politique a été établie dans le but de lutter contre l'agriculture sur brûlis : les zones forestières utilisables sont de ce fait réduites, remplacées par des parcelles destinées à la riziculture inondée. En fait, tous les villages n'ont pas bénéficié de cette allocation. Par exemple, dans le district de Muang Sing, ce ne sont pratiquement que les villages relocalisés en plaine ou vallée qui ont vu leur terroir ainsi fixé (voir carte de l'allocation des terres dans les villages du district de Muang Sing, annexe 8). Dans le cas de Ban Nammat Maï, l'allocation des terres a été contredite (carte 6), peu après sa mise en place, par le fait que le village se trouvait dans une NBCA : on pourrait alors penser que progressivement, les villageois ont été poussés au déplacement en plaine, d'abord en limitant leur surfaces de production rizicoles, puis sous des prétextes environnementaux.

Les villages montagnards sont, ici encore, exclus des politiques censées leur garantir un développement durable. Même si la relocalisation est tenue comme solution la plus pratique pour concourir au développement et à la lutte contre la pauvreté (GOL, NSEDP 2006 : 94), la densification des basses terres, en particulier en milieu majoritairement montagnard comme le nord, ne va pas sans poser des conflits d'usage des terres agricoles et des ressources, ce qui a pu conduire à un appauvrissement. Pourtant, les cultures commerciales exportables, le riz en casiers et l'élevage, souvent précisés comme destinés aux basses terres, sont toujours encouragés dans les politiques agricoles³²³.

Le Laos tend pourtant à avoir une politique spécifique affichée envers les problèmes des montagnards. Ainsi en 2005, les principaux donateurs, les ONG et les autorités se sont réunis en huit sous-groupes de travail, autour de problématiques spécifiques à certains secteurs. Un des sous-groupes est dévolu au développement des hautes terres depuis 2007, dans le secteur de « l'agriculture, du développement rural et de la gestion des ressources naturelles » avec la participation du ministère de l'Agriculture et des Forêts, de l'Agence

³²³ Dans le plan, qui préconise une spécialisation par régions, les zones montagneuses reculées du nord ne sont destinées, et « seulement pour certaines », à la production de nourriture pour les locaux. (NSEPD : 136). Cultures commerciales de sucre, maïs, légumes et riz pour le marché local et surtout l'export sont à favoriser dans les plaines.

Française de Développement, l'agence suédoise de développement, et la Banque Asiatique de Développement. Ce groupe a produit un rapport très lucide (MAF, AFD, PCADR, 2008) sur les différentes questions évoquées dans les précédents paragraphes, et en particulier sur les contradictions que porte en elle-même la notion de développement : entre un développement économique plutôt privé, dommageable pour les ressources et les communautés, comme l'exemple de la culture de l'hévéa telle qu'elle est pratiquée, et un développement social qui nécessite un fort engagement de l'État. N'ayant pas encore les réelles capacités financières, techniques, organisationnelles et de gouvernance, l'État semble avoir choisi la solution de la « relocalisation » des populations montagnardes, renommée « consolidation » puis par le biais des zones focales ou *kumban*. **Dans cette modalité spatiale du développement, les autorités semblent plutôt chercher à concentrer les projets dans les plaines et les vallées, pour des raisons de coût d'acheminement des services aux populations reculées, mais aussi parce que les montagnes peuvent représenter un tout autre avantage, financier, si elles sont utilisées par les industriels plutôt que par les populations locales.** Pourtant, les espaces montagneux et forestiers représentent aussi une ressource non négligeable s'ils sont conservés, et non pas exploités. Cette ressource est liée aux aides environnementales, là encore internationales, et au tourisme.

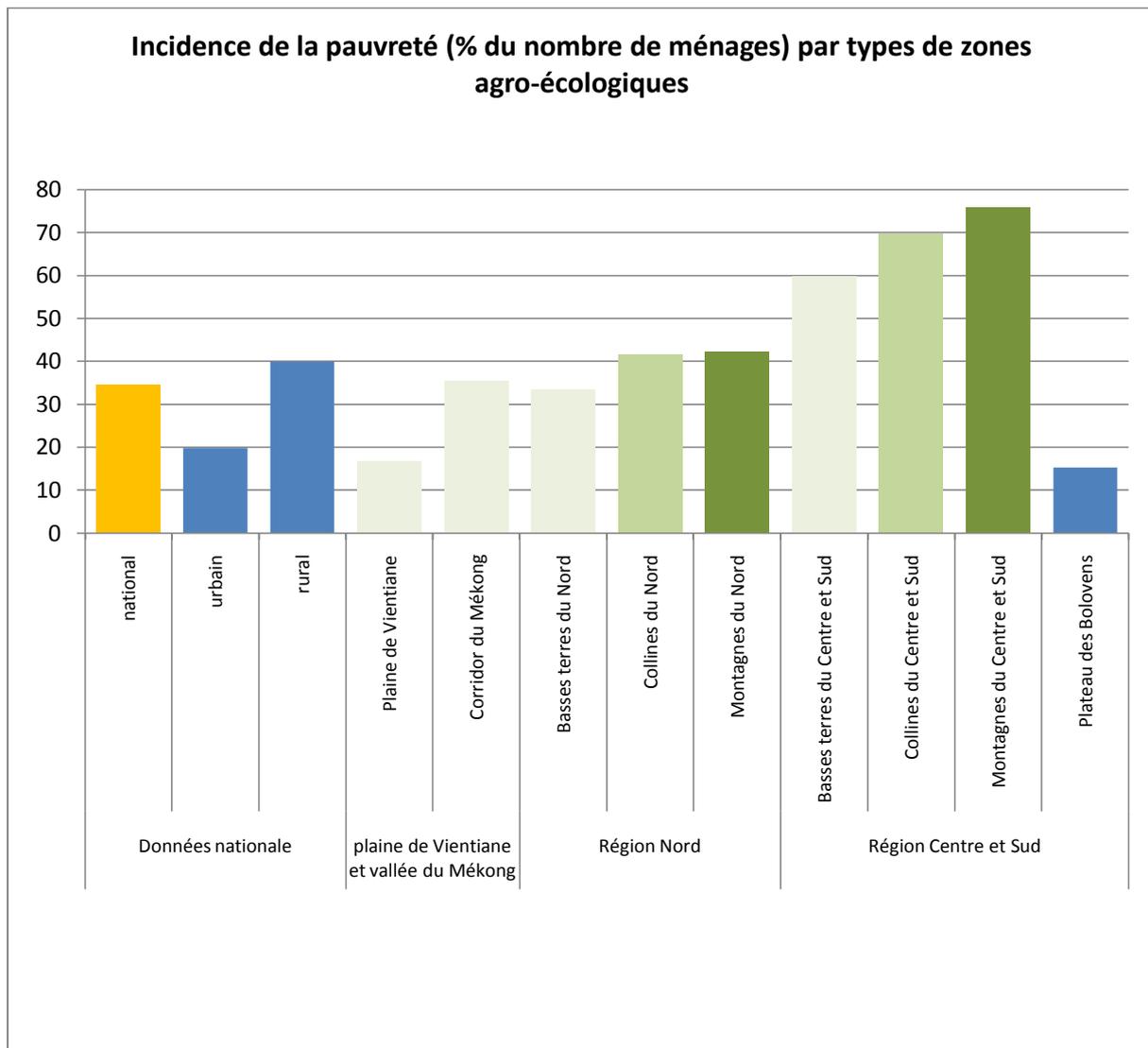
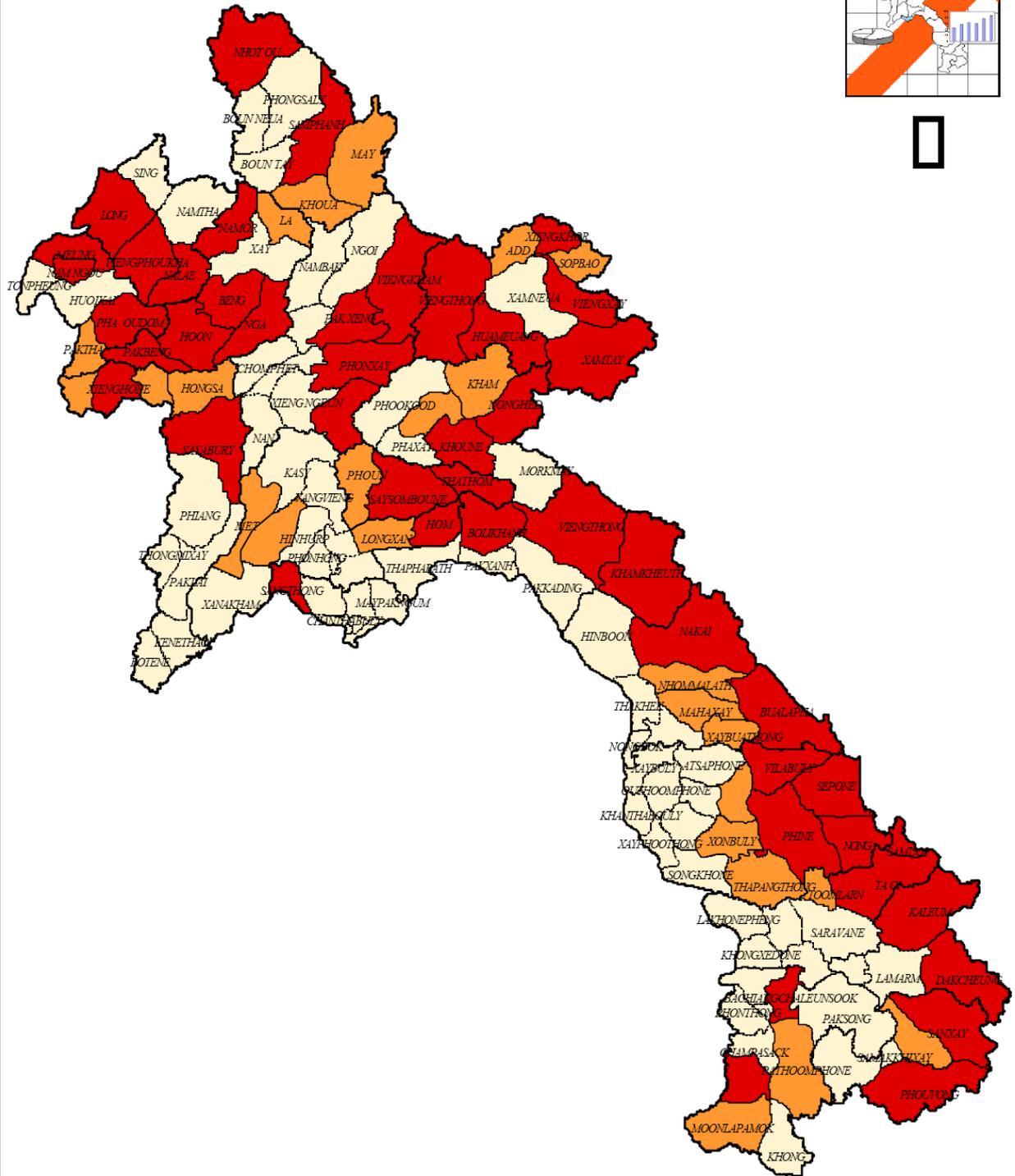
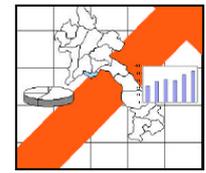


Figure 27 : La pauvreté relativement indépendante du type de milieu agro-écologique. Source : d'après Atlas de la pauvreté au Laos, 2008.

LAO PDR: 72 DISTRICTS IDENTIFIED AS POOR



According to percentage of poor households

- 47 poor districts identified as priority (2003-2005)
- 25 districts identified as poor
- 70 not identified as poor districts

Map produced by the NSC, July 2003.
Data Sources: Poverty Statistics Reports, Provincial committees/ Authorities.

carte 43 : Document de travail du gouvernement et de tous les acteurs internationaux de l'aide pour la lutte contre la pauvreté : la carte du classement des districts pauvres et très pauvres. Source : GoL, NPEP, 2003.

4. La montagne au cœur des enjeux environnementaux et touristiques

La considération de l'environnement et du développement durable, dans la lignée des politiques de l'aide internationale, se révèle être une des contradictions de la politique de développement choisie par le pays.

D'un côté, les espaces montagnards ne sont pas la cible d'un développement humain, mais plutôt d'un développement économique, laissé aux mains des acteurs internationaux et de l'armée. Ce développement peut avoir des effets dommageables pour un milieu fragile comme le milieu montagnard : les monocultures commerciales épuisent les sols, entament la biodiversité et, comme les coupes de bois, peuvent favoriser l'érosion ; l'exploitation de mines utilise des produits dangereux qui peuvent se retrouver dans l'écosystème, entre autres.

D'un autre côté, pourtant, le pays développe une politique de mise en réserve des espaces montagneux, par le biais de la création de nombreuses zones classées de manière plus ou moins protective.

En 1993, le système des NBCA (aires de conservation nationale de biodiversité) est décrété par le premier ministre. La corrélation entre site de montagne et NBCA (National Biodiversity Conservation Area) est quasi parfaite, sauf pour celle qui est à l'ouest de la province de Vientiane³²⁴. En effet, le relief de la Cordillère concentre la majorité des surfaces protégées, et les réserves du nord sont toutes des massifs. Au total, près de 13% du territoire national est ainsi mis en réserve. Classées de rang IV par l'IUCN, ces zones ont vocation à ne plus être habitées (M. BLACHE, 2005 : 70,73)³²⁵. Ainsi, les influences internationales de protection absolue de la faune et flore peuvent concourir à intensifier la déterritorialisation des montagnes par les populations, mais aussi permettre aux autorités de mieux les intégrer, les unes et les autres, dans un système national.

Aux échelons provinciaux et de districts, les autorités peuvent aussi mettre en réserve une partie de leur surface. Sur la carte de l'utilisation du sol à Muang Sing (annexe 8), on peut ainsi voir que la zone de conservation déterminée par le district couvre près de 10% de la surface totale de l'entité administrative, à laquelle il faut rajouter la partie nord de la NBCA (7,77% de la surface du district)³²⁶. Aussi, à l'échelon villageois, il existe trois types de forêts délimitées par les plans d'utilisation des sols. Leur degré de protection varie entre une interdiction totale de prélèvements, en passant par une utilisation très restreinte, jusqu'à la

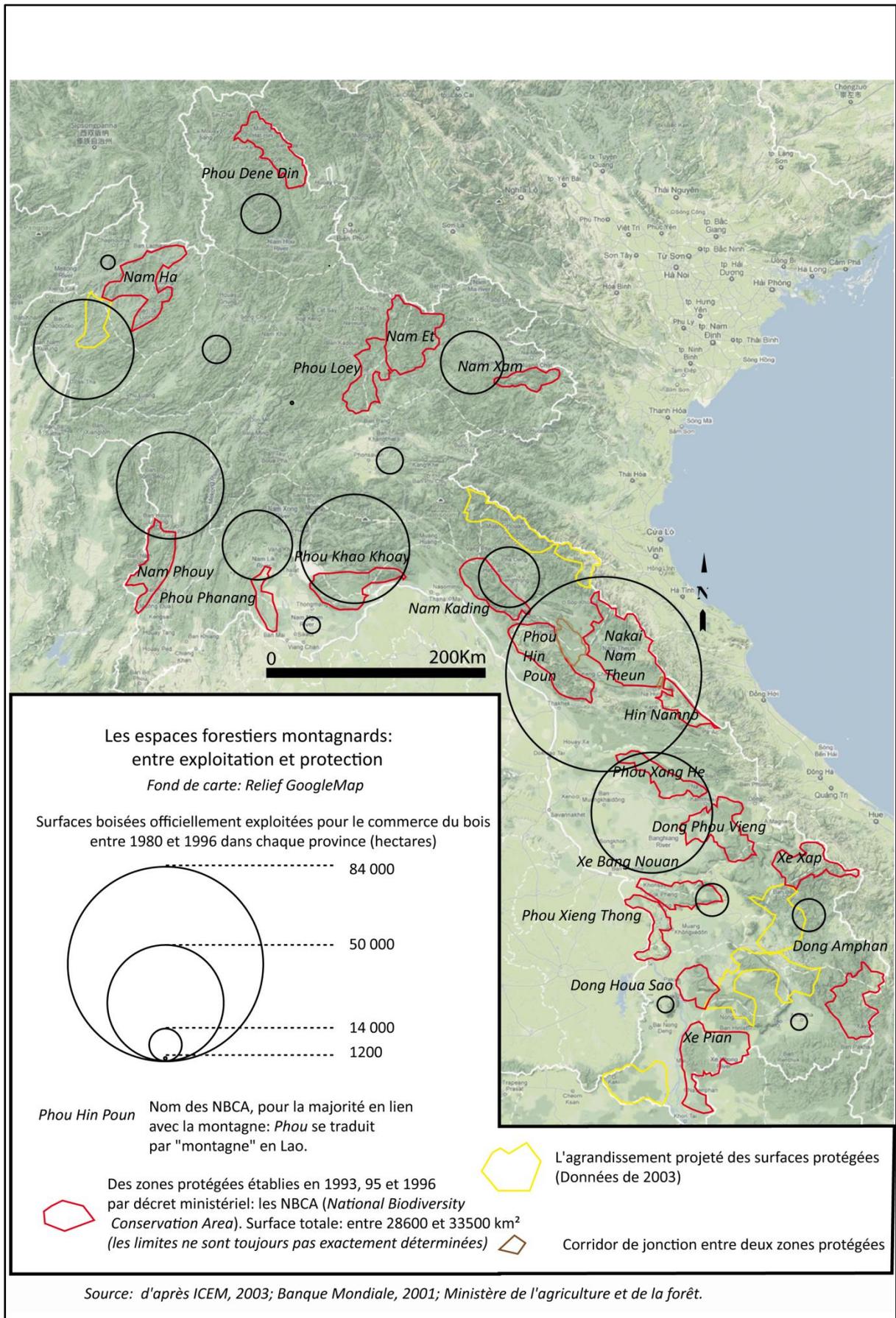
³²⁴ Cette zone n'avait pas fait partie de celles conseillées par les organismes environnementaux internationaux, mais elle a été retenue par le gouvernement pour des raisons patrimoniales et historiques.

³²⁵ C'est d'ailleurs la raison qui m'a été donnée pour expliquer la relocalisation de Ban Nammat Mai par les autorités : « you know, they cut the trees ! ».

³²⁶ Aussi, sur toutes mes cartes représentant la province de Luang Namtha, le fond relief extrait de *Google Map* fait apparaître les aires protégées en vert clair.

forêt de production (voir la légende de la carte 6, sur laquelle sont signifiées les différentes zones forestières déterminées par le Ministère de l'Agriculture et de la Forêt).

Entre les NBCA, les forêts de protection des districts et provinces, et les forêts villageoises, l'IECM évalue à près de 21% la surface du territoire national composé de forêts mises en réserve. Cette surface va encore augmenter dans le nouveau plan du MAF: par la l'agrandissement des NBCA (voir carte 44) pour atteindre 3,428 millions d'hectares soit plus de 14% du territoire national, et par la systématisation de la nouvelle approche de protection, qui raisonne à l'échelle du bassin versant. Ainsi, 106 forêts de protection des bassins versants nationaux, qui représentent 5,859 millions d'hectares, sont en cours d'étude. Outre la protection, une politique de durabilité est mise en place, par la délimitation de 52 forêts de production, qui représentent 3,104 millions d'hectares (MAF/AFD, 2008 : 33). Ce système de protection pourra peut-être enrayer le processus de déforestation, qui passait largement par la coupe destinée à la vente, coupe dont le volume était souvent au dessus des quotas. Cependant, les coupes illégales font en général fi des contraintes de protection, surtout lorsque les ressources humaines manquent pour surveiller les massifs.



carte 44 : les Zones de Protection Nationale de la Biodiversité (NBCA) et les surfaces boisées déjà exploitées.

La forêt est donc passée au Laos, d'un statut « d'espace non appropriable et sauvage » à celui « d'objet politique, à contrôler et à préserver » (C. AUBERTIN, 2003 : 45), en tous cas pour les autorités. Car si on regarde le statut de la forêt dans le groupe akha, il faut constater que c'est un espace tout à fait approprié (mais pas au sens foncier), comme territoire matériel et idéal.

Les espaces forestiers protégés peuvent être une des principales ressources du tourisme, et en particulier de l'écotourisme. Dans le plan socioéconomique de 2006, 939 sites ont été choisis comme sites touristiques à développer. Parmi eux, on trouve 570 sites catégorisés comme « écologiques ». L'autorité nationale du tourisme a dédié un site internet particulier à l'écotourisme au Laos, recensant les NBCA dans chaque province, orientant les touristes vers les différentes activités et infrastructures existantes. Une brochure existe aussi pour leur indiquer ce qu'il faut faire et ne pas faire pour être un bon écotouriste, qui recense au final surtout les comportements en accord avec la culture bouddhiste. L'écotourisme permet à la fois d'obtenir de larges subventions internationales, mais aussi une redistribution aux populations locales. Par exemple, Ban Nammat Maï faisait partie, en 2005, d'un trek mis en place par l'autorité provinciale du tourisme. En 2002, les ressources tirées de cette activité pouvaient atteindre jusqu'à 100% des ressources numéraires de certains ménages villageois, et pour le village dans son ensemble, en comptant le fonds villageois et les revenus particuliers de cette activité, l'écotourisme a représenté 42% du revenu total en numéraire (NAM HA ECOTOURIM PROJECT, 2002). Les apports économiques du tourisme se traduisent alors en réel développement social, les sommes gagnées par ce biais permettant entre autres d'acheter médicaments et biens de première nécessité. De plus, l'activité était bien intégrée au système de production, la vente de nourriture aux touristes représentant 68% du revenu. Tel qu'il était mené, le projet de trek, sous l'égide des autorités provinciales, ne causait pas d'effets dommageables comme une pression touristique trop forte sur un site localisé : les groupes de touristes étaient limités en nombre (12 personnes), et le circuit ne s'effectuait que deux fois par semaine. Malgré une relative réussite en termes de développement durable, le village, après sa relocalisation en plaine, ne bénéficie plus du programme : seul un homme du village est régulièrement employé par le trek, et les seuls touristes que voient les villageois de Ban Nammat Maï sont ceux qui visitent, de manière indépendante, les alentours de Luang Namtha. L'activité écotouristique peut paraître compromise par le processus de délocalisation des villages montagnards en plaine, les touristes ne se voyant proposer que la dimension environnementale, et plus réellement culturelle, dans les treks.

Pourtant, le tourisme est un secteur qui peut rapporter de nombreuses devises, tant au gouvernement qu'aux populations. Les partenaires institutionnels du développement donnent des subventions conséquentes, à un domaine prometteur de l'économie. En effet, le nombre de touristes est en constante augmentation (Figure 28), atteignant plus de 1,6 millions d'entrées en 2008. Les seuls hôtels et restaurants ont généré en 2008 près de 7% du PIB, et les recettes du tourisme, plus globalement, sont estimées à plus de 275 millions de dollars pour la même année.

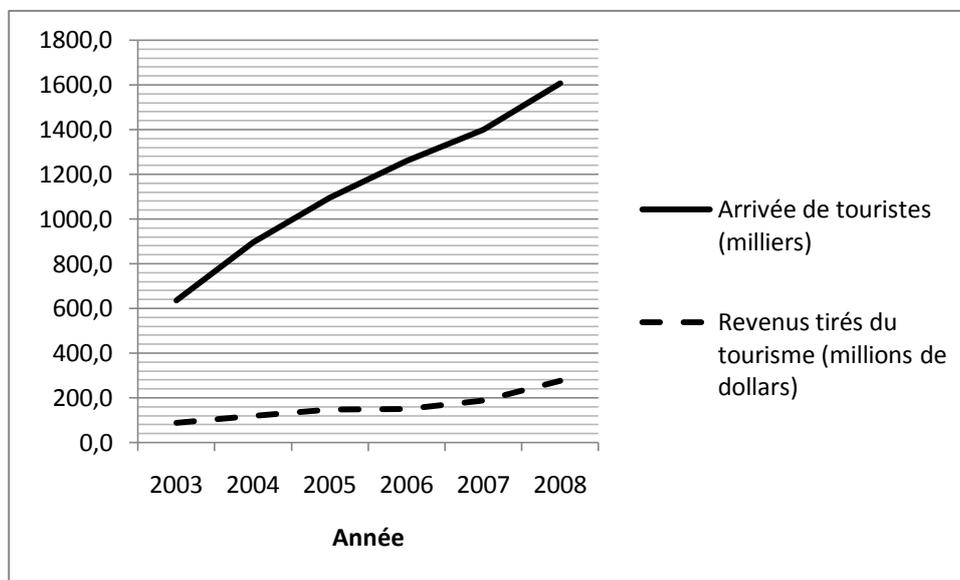


Figure 28 : le poids du tourisme dans l'économie du Laos entre 2003 et 2008. Sources: LAO NATIONAL TOURISM ADMINISTRATION, *Statistical Report on Tourism in Laos*, 2004, 2005.

Dans le plan socioéconomique de 2006-2010, le tourisme représente un investissement relativement faible par rapport aux autres secteurs de l'économie, 53 millions de dollars, soit 3,35% des investissements, mais bénéficie d'une large implication des donateurs institutionnels. Entre autres, une subvention de 10 millions de dollars a été attribuée au gouvernement, lors de l'exercice précédent, par la Banque Asiatique de Développement pour renforcer « le tourisme durable ». Parmi les nouveaux projets prévus, tous comportent une dimension de conservation, de gestion des sites, et parfois une volonté affichée d'impliquer les populations les plus pauvres. Cette vision très environnementale doit cependant être nuancée par l'importance de Luang Prabang et de sa dimension historique dans le secteur du tourisme : le projet le plus coûteux du plan (25 millions de dollars), est entièrement dévolu à cette ville. Aussi, la province de Vientiane va bénéficier du deuxième projet le plus important, qui coûte lui 9,3 millions de dollars.

La volonté affichée de développer un tourisme censé bénéficier aux zones de montagne ne se traduit donc pas dans les sommes dévolues à leur développement. De plus, la volonté de développer le seul aspect environnemental ne correspond pas forcément aux désirs des touristes. En effet, dans une étude de l'Administration Nationale du Tourisme en

2006, les aspects culturels du pays : temples et monuments, culture et minorités ethniques sont citées comme raisons principales de visite du Laos dans respectivement 39, 56 et 23% des réponses, alors que la nature apparaît une seule fois, mais dans 54% des réponses. Les questions du changement culturel, que les déplacements des populations montagnardes en plaine posent, peuvent représenter un problème dans l'avenir de l'écotourisme. Mais nous sommes encore devant une contradiction dans la politique gouvernementale.

Pour conclure l'analyse de la place des montagnes et de leurs populations dans le territoire économique du pays, nous pouvons revenir sur l'exemple de Ban Nammat Mai (Encadré 12), qui permet de synthétiser les contradictions qui caractérisent l'attitude des autorités vis-à-vis de leur espace montagnard. En 2005, Ban Nammat Mai se trouvait en montagne, dans la NBCA de la Nam Ha. Le village a été l'objet d'un plan d'utilisation du sol et d'un zonage forestier, et a aussi bénéficié d'un projet de développement qui l'intégrait dans un trek d'écotourisme. Ainsi, ces politiques devaient concourir à un développement équilibré et durable, sans que la forêt soit en danger. Cependant, le village a quand même été déplacé en 2007, sans qu'à cette date, on leur donne des parcelles pour faire des casiers. En effet, leur site de relocalisation, en bordure de la plaine de Luang Namtha, est déjà largement utilisé par les habitants Lao-thaï qui font de la riziculture inondée et irriguée. Il ne reste que très peu de place pour pouvoir construire de nouvelles rizières. De ce fait, les villageois continuent à pratiquer l'agriculture sur brûlis dans la NBCA, et y ont planté des parcelles de thé et d'hévéa, grâce aux conseils d'autres villageois akha qui pratiquent ces cultures commerciales. Les villageois n'ont pas de contrat avec une compagnie, mais pourront vendre leur production à l'une des nombreuses compagnies chinoises établies aux alentours. L'amélioration du sentier qui mène aux parcelles permet de transporter le riz en mini-tracteur, et donc d'exaucer leur souhait qui était de pouvoir vendre leur surplus de riz. Le village s'était déplacé sur conseil des autorités, mais après une décision collective qui avait causé de nombreuses disputes au sein du village, la moitié des villageois ne voulant pas quitter la montagne. À l'époque, pour accéder au marché, il fallait descendre, car personne ne leur aurait construit de route. Pourtant, aujourd'hui, une nouvelle route pénètre dans la NBCA, et passe à proximité du nouveau village. Il semblerait qu'elle rejoigne un autre village akha de la NBCA, mais il est possible d'envisager qu'un tel investissement ne serve pas que les intérêts d'une centaine de villageois : la route a été construite par une compagnie. Mon hypothèse est qu'elle a été réalisée soit pour utiliser le bois coupé lors de la construction, soit pour atteindre une coupe ou une plantation-concession. Aucun

renseignement précis ne m'a été donné, et il n'est pas possible de voir sur les images satellites où la route mène.

Cet état de fait peut montrer qu'il existe deux poids et deux mesures pour les autorités : on déplace des villageois pour des motifs qui ressemblent plutôt à des prétextes. La protection des ressources n'est pas réellement mise en œuvre, la lutte contre l'agriculture sur brûlis sert surtout de prétexte au déplacement, n'ayant aucun réel fondement scientifique (O. DUCOURTIEUX, 2003). Sans vouloir schématiser, il semblerait que les villageois soient en fait passés d'un modèle de développement relativement durable, qui leur procurait assez de nourriture et un peu de numéraire, à un modèle de développement fondé sur les cultures commerciales, au détriment d'une zone forestière protégée. Ce deuxième modèle, suite à leur déplacement, leur donne accès au marché, aux structures sanitaires et à l'éducation, mais ne garantit pas une grande sécurité alimentaire. Les objectifs d'un développement durable semblent alors loin d'être atteints sur le terrain, alors qu'ils permettent un apport d'aide internationale conséquent.

L'approche pragmatique du gouvernement, qui tend à récolter des fonds partout où ils se trouvent, amène à de larges contradictions dans la gestion de l'espace et des populations. Dans l'état actuel des choses, il semblerait que les fonds privés, en particulier des entreprises étrangères qui investissent dans les ressources naturelles, soient ceux qui priment dans l'orientation des politiques nationales, quels que soient les objectifs de développement durable annoncés. La réalité des comportements des acteurs étatiques, provinciaux et locaux vis-à-vis des investisseurs révèle une considération de la montagne comme un espace à exploiter, à mettre en réserve, mais pas à habiter. **Ainsi, s'effectue un double mouvement territorial : l'espace montagnard est intégré au territoire national par les autorités, car il devient le support de nouvelles activités lucratives et un objet politique, mais il est aussi déterritorialisé, dans le sens où on empêche, on met fin à une véritable territorialisation telle que les populations montagnardes l'exerçaient.** En fait, les seuls espaces véritablement territorialisés, par les autorités et par les populations, restent les basses terres.

2. Vers de nouvelles centralités

La vision du territoire national utile, telle qu'elle est révélée par le plan socioéconomique de 2006-2010, assigne aux trois grandes différentes régions des tâches particulières. Cependant, en analysant plus en détail les priorités définies à l'échelon national, il faut voir que le développement se focalise, plutôt que sur des objectifs régionaux, sur des problématiques qui concernent les espaces transrégionaux : les plaines et vallées, par le biais du renforcement des réseaux urbains et de communications, et les zones frontalières. Ainsi, chaque région doit se spécialiser dans certains domaines, domaines liés en particulier à ses caractéristiques géographiques.

Dans cette répartition (Tableau 28), le centre du pays³²⁷ est celui qui concentre les projets les plus coûteux : 50% des investissements seront destinés à cette région, et se concentreront dans les basses terres. La région centre est renforcée dans son rôle de moteur économique pour tout le pays. Déjà bien équipée en infrastructures, c'est l'industrie qui va être le secteur porteur du développement d'une région modernisée. En particulier autour de Vientiane et dans la ville de Thakhek, des centres industriels vont être renforcés. L'exportation et la satisfaction du marché national sont les objectifs dévolus à la région. Services, industrie et renforcement urbain montrent une volonté de métropolisation de la capitale et des villes qui lui sont directement reliées. Le Nord est destiné à devenir un espace de carrefour avec les pays voisins, mais aussi un espace de ressources naturelles : la région est chargée de développer des cultures commerciales et l'élevage pour fournir la région centre et en particulier la capitale, mais aussi les marchés chinois et thaïlandais. L'accent est sinon mis sur l'utilisation des ressources minières, l'hydroélectricité et le tourisme. Ce sont surtout les infrastructures de transports qui y seront développées. Un seul centre de service et d'industrie y est prévu, dans la ville de Luang Namtha. Dans la région sud, c'est, comme dans la région du centre, le renforcement des villes, afin d'en faire de véritables capitales régionales, qui est l'objectif prioritaire. Centres d'impulsion et d'attraction des activités commerciales agricoles et minières alentour, ces villes seront les ponts vers l'intégration à un réseau international entre Vietnam et Thaïlande.

³²⁷ La région centre compte les provinces de Savannakhet, Khammouane, Bolikhamxay, Xiengkhouang, Vientiane, et de la Préfecture de Vientiane. La région Nord rassemble les provinces de Xayabouly, Bokéo, Luang Namtha, Phongsaly, Oudomxay, Luang Prabang et Houaphan. La Région Sud se compose des provinces de Saravane, Champassak, Sekong et Attapeu. Ces régions rassemblent respectivement

| | Région Nord | Région Centre | Région Sud | Total |
|---|--------------|---------------|--------------|--------------|
| Taux de croissance du PIB | 6-6.5% | 8.5-9% | 6.5-7% | 7.5-8% |
| PIB/Habitant (2010, en US dollars) | 610 | 1,000 | 930-950 | |
| Part de la région dans le PIB national (2010) | 25-28% | 49- 54% | 21-23% | 95-105% |
| Investissements requis (millions de dollars) | 2069,8 (28%) | 3696,0 (50%) | 1626,2 (22%) | 7392 (100%) |
| Investissements publics prévus (million \$) | 877,8 (38%) | 646,8 (28%) | 785,4 (34%) | 2310 (31,25) |
| Investissement privés requis (million \$) | 1191,9 (23%) | 3049,2 (60%) | 840,8 (17%) | 5082 (68,75) |

Tableau 28 : poids des différentes régions dans la croissance nationale et les investissements du gouvernement central. Source : Plan Socio-économique 2006-2010, Gouvernement du Laos.

Les deux aspects principaux de l'aménagement économique du territoire sont donc le renforcement des liens à l'international, et l'intégration en réseau des principaux centres urbains et économiques du territoire national. Déjà, on peut constater que la forme territoriale favorisée correspond exactement à la configuration du territoire identitaire Lao-thaï : un réseau de lieux hiérarchisé, où les plus grandes villes voient leur centralité renforcée.

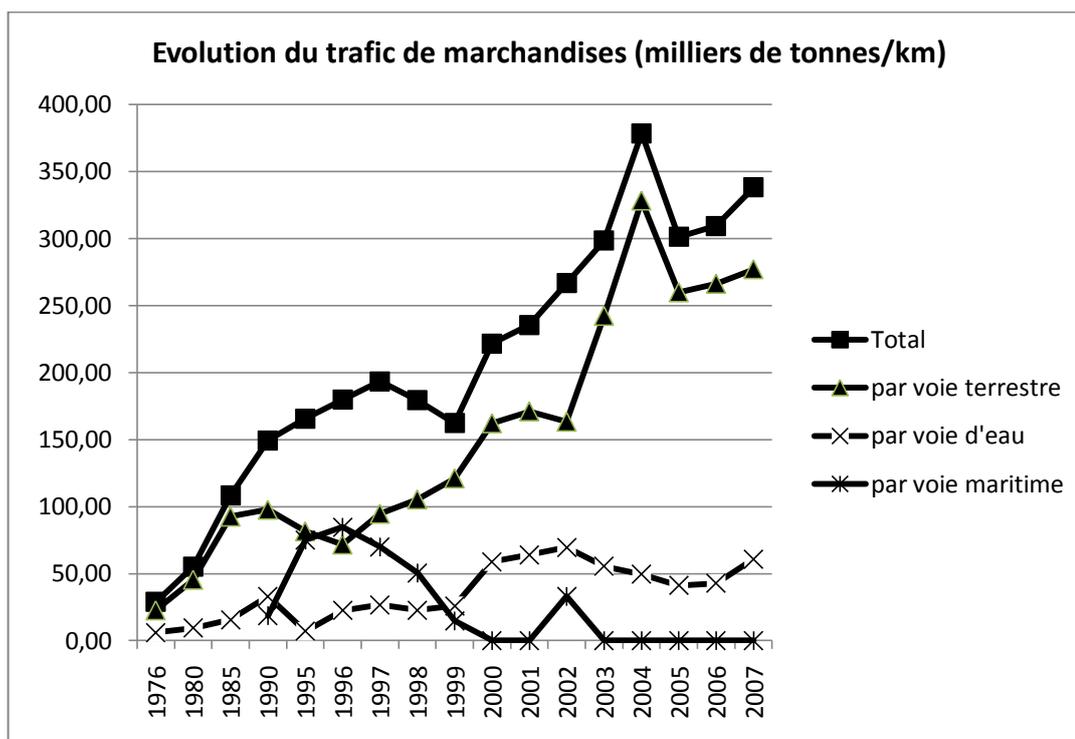


Figure 29 : la prédominance de la route pour un transport de marchandise en croissance exponentielle. Source : Ministère des Communications, du Transport, des Postes et des travaux publics.

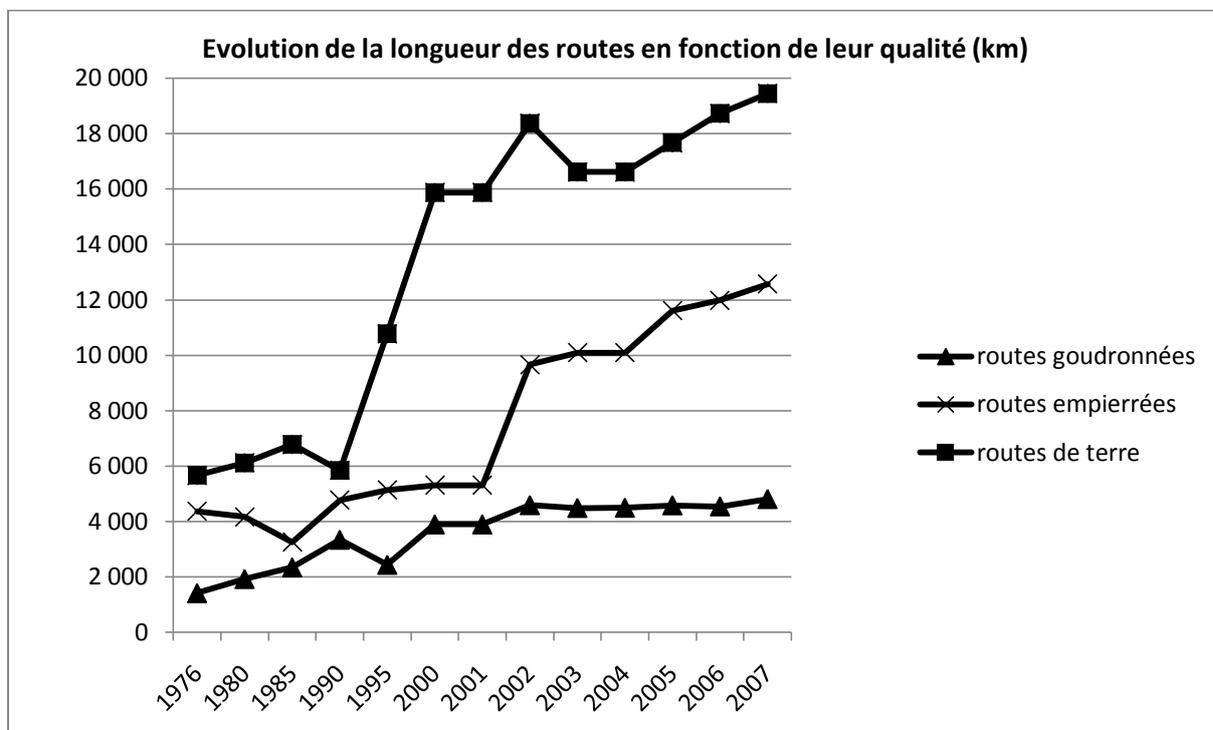


Figure 30 : un quadrillage toujours plus important du territoire en routes nationales et locales. Source : Source: Ministère des Communications, du Transport, des Postes et des travaux publics

Ainsi, l'accent est mis sur les infrastructures de communication et de transport. En analysant les différents projets, il faut constater le désenclavement des zones montagnardes n'est pas du tout une priorité, car les investissements sont majoritairement destinés aux grands axes nationaux et internationaux. Les projets de construction et réfection des trajets internationaux (routes en ponts), ainsi que l'internationalisation des aéroports, la construction de ports internationaux et de lignes électriques se connectant aux réseaux internationaux représente des projets de plus de 320 millions de dollars. Les projets d'infrastructure à l'échelon national sont le plus souvent des voies de communications entre la capitale, ou les plus grandes villes comme Luang Prabang, à d'autres grandes villes, ou en direction des frontières. La somme allouée à ces projets de communication, annoncés comme nationaux: routes, ponts, aéroports et aménagements fluviaux, est de 669,89 millions de dollars. Cette somme est à comparer au désenclavement montagnard (routes, ponts et électricité) plus local, auquel est dévolue la somme de 244,9 millions de dollars, soit moins de la moitié de ce qui est consacré aux grandes voies de communication entre capitales provinciales ou entre provinces et zones frontalières. Ces investissements peuvent remédier à la situation présentée dans la

Figure 30 , où l'on voit que l'effort sur les routes locales, en terre, a déjà été fait entre 2004 et 2007, alors que les routes goudronnées, pour assurer un trafic fluide sur de longues

distances, sont encore très insuffisantes. Déjà, le trafic de marchandise et de personnes est en constante augmentation, la route étant le moyen connaissant la plus forte croissance, au détriment de la voie d'eau (

Figure 29).

Si les flux internationaux et nationaux cherchent à être renforcés, les centres qui les impulsent ont également la faveur des autorités. Ainsi, l'amélioration des réseaux de transport, d'adduction d'eau concernent en priorité les villes. Ces projets ont un budget prévisionnel de 122,6 millions de dollars, montant qui compte aussi un des aspects de la métropolisation des centres urbains provinciaux et nationaux, c'est-à-dire un développement de leurs services d'éducation supérieure et de santé. Les zones urbaines sont également concernées par des projets de zones industrielles. Trois vont voir le jour, deux à Vientiane et une à Savannakhet, sur des surfaces de 150 à 250 hectares. Trois autres centres, de moindre importance, sont prévus à Champassak, Luang Prabang et Luang Namtha. Ces centres sont conçus comme des pôles de développement qui devront insuffler un dynamisme économique autour d'eux. Pourtant, l'industrie est encore relativement peu compétitive face à ses voisins, et peu développée : l'industrie textile, la plus importante du pays si on exclut l'industrie minière et agroalimentaire, par exemple, ne compte que 26000 employés, répartis dans 55 grosses entreprises et 44 petites (PNUD, 2006). Les villes, qui sont encore loin d'être des métropoles d'ordre régional (Vientiane, la capitale, compte environ un demi-million d'habitants), auront des difficultés à s'imposer comme tête de pont à l'échelle de la Péninsule.

Les espaces urbains, les vallées et les voies de communication sont donc ceux qui ont été choisis pour porter le développement économique et social du pays. Ces espaces correspondent au territoire identitaire Lao-thaï, et même, plus particulièrement l'espace Lao. Aussi, le corridor du Mékong, de Vientiane à Champassak, en plus d'être le mieux doté en centres urbains et en voies de communication relativement performantes, peut tirer avantage de sa position frontalière avec le pays le plus développé de la Péninsule, la Thaïlande. Ainsi, le fleuve-frontière est appelé à devenir un véritable lien qui peut dynamiser les rives laotiennes. La situation frontalière, et ses avantages dans l'exploitation des gradients économiques (en terme de coût du travail par exemple), est également redécouverte dans des zones où les communications étaient moins faciles, pour des raisons naturelles, politiques ou historiques. Le Laos compte alors défendre une véritable position de carrefour de la Péninsule, en exploitant ses zones frontalières. Cependant, comme le montre la carte de couverture du dernier rapport sur le développement humain du PNUD, le Laos ne semble que traversé par des flux qui lient avant tout la Thaïlande au Yunnan et au Vietnam. Il semble alors difficile au Laos, dans ces conditions, de trouver une place à l'échelle régionale

et de bénéficier du développement que peuvent apporter ces échanges. Il est possible que seules certaines zones soient concernées par ce développement.



Figure 31 : la couverture du rapport sur le développement humain du Laos : une position de carrefour ou de périphérie du développement de la Péninsule ? PNUD, 2006.



photo 14 : L'expansion d'un passage frontalier : Boten, vers la Chine. Au premier plan, les baraquements des employés lao ; au second plan, la ville et ses commerces ; au dernier plan, le casino adossé aux montagnes. Source : auteur inconnu, sur logiciel en ligne *Google Earth*, consulté en mai 2010.

Après une période de fermeture à la Thaïlande peu après la mise en place du nouveau régime, et des relations limitées au monde communiste, la politique du Nouveau Mécanisme Economique en 1986 permet une première étape d'ouverture, pour parvenir, en 1997, à une adhésion à l'ASEAN. Cette politique se traduit territorialement par un renforcement de la centralité des zones frontalières. Tous les alentours des passages frontaliers ont vu leur population croître de plus de 30% entre 1995 et 2005, alors que la moyenne nationale montre un accroissement de la population, sur cette période, de moins de 23%. Autour de la capitale, les points de passages internationaux ont tous vu leur population augmenter de plus de 50% en dix ans. Cependant, toutes les dyades du pays n'ont pas le même degré d'ouverture, en fonction de deux éléments : leur accessibilité physique, et la volonté du gouvernement de favoriser les échanges avec l'un ou l'autre pays voisin. Aussi, les passages frontaliers n'ont pas tous le même statut : international, domestique ou « traditionnel ». La traversée de la frontière, par les produits et les hommes, est de ce fait plus ou moins facilitée. En tout, il existe 47 passages, dont 13 internationaux, 12 domestiques, où les Lao et frontaliers peuvent traverser pour la journée, et 22 postes dits « traditionnels », ouverts quelques heures par jour. Le statut des échanges commerciaux dépend particulièrement de leur accessibilité. En effet, les droits ne sont pas les mêmes suivant que le passage frontalier se trouve en « zone reculée » ou en zone accessible. Dans la première, les entreprises qui s'installent peuvent se fournir à l'étranger sans restriction, tandis que dans les autres, c'est le

marché domestique qui doit être privilégié comme fournisseur d'intrants et de biens de consommation (K.A.S, 2005 : 84).

Deux passages ont été élevés au rang de Zone de Commerce Frontalier, où les formalités d'installation pour les entreprises de services et d'industrie sont moindres que dans le reste du pays. Ceci a été mis en place en 2002 pour attirer les investissements directs étrangers. Ces deux zones se situent le long de deux principaux axes routiers, en zone montagneuse : un à Boten, dont on voit les paysages dans la photo 14, dans la province de Luang Namtha, frontalier avec la Chine ; et un à Dansavanh, dans la province de Savannakhet, sur la frontière vietnamienne. Le choix de ces sites est étroitement corrélé à leur présence sur les deux « corridors » de la Péninsule, celui qui joint Bangkok au sud à Kunming au nord, et celui qui relie la mer d'Andaman à la mer de Chine, partant de Moulmein en Birmanie, traversant la Thaïlande d'ouest en est et rejoignant le port vietnamien de Danan (routes qui sont représentées en rouge sur la Figure 31). La Zone de Dansavanh est délimitée par un point d'entrée et de sortie sur la route, distants de 19 km, et par une bande large de 1000 mètres de part et d'autre de la route n°9. Elle rassemble quatorze villages et plus de 5000 personnes. Les entreprises qui s'y installent sont exemptes de toute taxe. À Boten, l'activité la plus remarquable est la présence d'un casino, accompagné de son hôtel de luxe. Une compagnie chinoise a obtenu un terrain en concession dans cette zone frontalière. Les jeux d'argent étant interdits en Chine, le lieu a pris les allures d'un petit Las Vegas, au milieu des montagnes, avec la seule véritable route asphaltée de cette région du Laos. Alignement de baraques monotones des employés à l'arrière, échoppes de commerce frontaliers aux enseignes écrites en chinois le long de deux rues, cohabitent avec des constructions modernes et clinquantes sur le mode de l'architecture moderne chinoise: colorée et massive.

Outre ces deux zones officielles, mises en place par l'échelon national, mais dont la réussite reste à prouver en termes de développement social, des zones frontalières aux réglementations spécifiques ponctuent la frontière avec la Thaïlande. Elles permettent de renforcer des flux préexistants, et sont gérées à l'échelon provincial. Houeysai et son doublet thaï Chiang Khong, dans la province septentrionale de Bokéo, sur le Mékong, fait de ce fait partie de la catégorie des « quartiers de commerce frontaliers », où les habitants de part et d'autre du fleuve, dans une zone déterminée, peuvent traverser sans visa. Du fait de la place prééminente de la Thaïlande³²⁸ dans les échanges extérieurs du Laos (36% de ses exportations, et 60% de la valeur de ses importations, d'après le PNUD 2006), ce sont avant

³²⁸ Dans la région, les échanges avec le Vietnam, exportations et importations, sont de l'ordre de 11-17%, avec un excédent commercial ; et les échanges avec la Chine sont déficitaires : un peu plus de 2% des exportations du Laos, et en revanche plus de 10% de ses importations. Sinon, l'Europe est le deuxième client du Laos.

tout certains points situés sur les rives du sud du pays qui sont concernés par ce dynamisme transfrontalier. Ainsi, on assiste à la création de doublets transfrontaliers, associant une ville Lao à sa voisine thaïlandaise « d'en face » : Vientiane-Nongkai/Udon Thani, Savannakhet-Mukdahan, Paksé-Ubon Ratchathani³²⁹ mais les zones plus en amont du Mékong comme Houeysai, ou les frontières terrestres de la province de Xayaboury connaissent une augmentation considérable de leur flux d'hommes et de marchandises. Les doublets sur la frontière vietnamienne ou chinoise sont bien moins forts, comme à Boten, car ils ne se sont pas formés sur un embryon urbain préexistant, mais ils connaissent un fort dynamisme économique. Aussi, la majeure partie des échanges commerciaux se font de manière illégale ou informelle. Il est donc difficile d'établir une quantification précise des mouvements traversant la frontière. L'UNDP évalue à plus de 80% les flux non enregistrés avec la Thaïlande par exemple.

Au final, la composante frontalière explique certains des bouleversements dans la répartition de la population Lao. La zone frontalière avec la Thaïlande est la plus dynamique³³⁰, car depuis des siècles³³¹ y sont concentrés population, activités et échanges, en particulier dans les plaines bordant le Mékong. Pourtant, les zones montagneuses frontalières sont ponctuées de plus en plus de petits centres impulsant activité et richesse, et attirant de ce fait une migration vers les districts frontaliers.

La dimension matérielle du territoire national connaît depuis une quinzaine d'années de profonds changements, marqués avant tout par l'ouverture du pays à l'international. Le Laos met en avant ses avantages comparatifs pour trouver une place au sein d'une Péninsule indochinoise en développement rapide. Ces avantages résident avant tout dans ses ressources naturelles, ressources en particulier liées à sa composante montagnarde : le bois, les ressources minières, l'hydroélectricité. De ce fait, la montagne est un espace qui s'intègre au territoire national, comme espace productif primaire.

Cependant, intégration économique n'implique pas forcément une territorialisation pleine et entière. En effet, l'intégration économique de la montagne, telle qu'elle est pratiquée, ne laisse pas la place que comme périphérie exploitée. Les contradictions des politiques gouvernementales, vis-à-vis tant de cet espace naturel que de ce qui est le territoire de nombreuses populations

³²⁹ Cette dernière est située un peu plus loin que dans les autres doublets.

³³⁰ Dynamisme récent ou retrouvé, car il y a encore peu de temps, les relations avec la Thaïlande ont été marquées par des conflits : dans la province de Xayaboury en 1980, 1984 et 1987, à propos des ressources forestières de la région, sur la base des cartes définies par le protectorat français du début du siècle. (CIA, Laos Diplomatic Handbook : 61). Le Pont de l'amitié, sur le Mékong en aval de Vientiane, entérine l'ouverture entre les deux pays en 1994.

³³¹ Bien que ces espaces aient été aussi les plus touchés par les razzias et déplacements de population dus aux guerres précédentes entre différents royaumes.

minoritaires, ne montrent pas qu'une réelle considération de la montagne voit le jour. En effet, du point de vue des autorités, elle n'est qu'un espace à mettre en réserve ou à exploiter, les deux processus impliquant de toute façon un déplacement des populations montagnardes vers les plaines. Du point de vue des populations montagnardes, la montagne n'est plus un espace permettant de vivre décemment : elle est dépourvue de services de base, est éloignée de la modernité et des marchés commerciaux, et les politiques de protection limitent fortement son utilisation agricole. Seuls les projets internationaux de développement interviennent pour se préoccuper de leur sort en montagne. Les nouveaux emplois créés par les activités minières, de construction de barrages sont très limités. De ce fait, la montagne se vide de ses habitants et de son activité agricole : il est possible de dire qu'elle est déterritorialisée. Cette déterritorialisation permet à d'autant plus de compagnies de s'installer en montagne et d'exploiter ses ressources, et au gouvernement d'en tirer des revenus. Les espaces gagnants des politiques et des dynamiques privées sont toujours les plaines et les espaces proches des voies de communication, ce qui peut signifier une territorialisation toujours plus dense du territoire identitaire Lao. Le dynamisme récent des espaces frontaliers pourrait être une solution au développement des populations montagnardes, mais là encore, il semblerait qu'une différence s'opère entre basses et hautes terres à une plus grande échelle. En effet, les espaces dynamiques concernent les espaces peuplés, non pas forcément de Lao, mais de groupes Tay, qu'on peut assimiler au groupe Lao-thaï. Les Lao intègrent, de cette façon, tous les groupes Lao-thaï des marges montagneuses du nord au territoire national, en leur donnant les moyens de participer au développement commercial du pays. Le groupe Akha peut profiter de ses liens transnationaux avec la Chine, mais il n'est pas sûr que les autres groupes montagnards puissent tirer parti de cette ouverture internationale s'ils ne choisissent pas de descendre en vallée.

Chapitre 11 Politique et fabrication d'une nouvelle idéologie du territoire dans le Laos contemporain

Que ce soit du point de vue de sa construction historique ou de sa configuration matérielle, le territoire national du Laos semble être calqué sur le territoire identitaire Lao-thaï, c'est-à-dire centré sur les basses terres, oubliant les territoires identitaires qui sont plus marqués par la montagne. Afin de confirmer cette hypothèse, reste alors à considérer la dimension idéelle du territoire, telle qu'elle est présentée et utilisée par les autorités pour construire la nation Lao. Ici, le concept de nation est central. La géopolitique étant souvent une discipline pratiquée par les historiens et spécialistes des sciences politiques, la nation ne s'étudie pas toujours sous l'angle territorial. Pourtant, le géographe Y. LACOSTE (1997) reprend cette idée et la replace dans le champ géographique et géopolitique. Pour lui, le territoire et ses enjeux ont renouvelé la vision de la géopolitique, donc ces deux choses peuvent aussi renouveler l'idée de nation. Les différentes définitions de la nation ne font pas toujours référence au territoire, comme celle de RENAN, mais la nation a des enjeux symboliques dans la réclamation d'un territoire, qui sont beaucoup plus de l'ordre de l'indépendance et de la liberté que de l'intérêt économique que représentent ces territoires. Ainsi, même si la montagne ne semble ne représenter qu'un intérêt économique, ses habitants peuvent avoir une importance symbolique pour l'unité nationale, et leur territoire deviendrait ainsi un espace réellement intégré au territoire national. La création d'une identité nationale au Laos reflète-t-elle vraiment le caractère pluriethnique annoncé par le gouvernement? Quelle place a le territoire national et les différents territoires identitaires dans la création de cette identité?

Pour définir à quel espace est liée l'identité nationale telle qu'elle est conçue par les autorités laotiennes, nous pouvons suivre la démarche d'A-M. THIESSE (1999). Le postulat de départ est que l'identité nationale a une historicité: elle est un construit humain, et non pas une chose intangible et inaltérable dans le temps, comme l'est le territoire. L'analyse historique de cette construction passe par trois étapes: l'identification des ancêtres, le folklore et la culture de masse. À priori, le territoire n'apparaît pas dans les critères, mais il est possible de voir quels sont les modèles territoriaux diffusés par ces trois étapes. Nous verrons alors à quelle idée du territoire sont liés les ancêtres, le folklore et la culture de masse de référence au Laos, pour réussir à définir une identité territoriale nationale. Le pouvoir, la culture et l'histoire officielle étant aux mains du Parti, lui-même majoritairement lié au groupe Lao et Lao-thaï, il est probable que l'identité territoriale révélée par l'analyse soit en fait celle du groupe dominant.

Il faut donc revenir au moment où le sentiment national s'est formé, pour voir sur quel modèle territorial la nation se fonde : « La véritable naissance d'une nation, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver » (*Ibid.*) Ainsi, la guerre d'indépendance puis la guerre civile qui a amené le Parti communiste au pouvoir ont largement participé à la naissance de la nation. Le modèle français semble avoir été largement repris, en particulier dans la volonté d'homogénéisation des peuples autour d'un sentiment national commun. Comme S. IVARSSON (2008 : 237) le précise, la méthode d'analyse du nationalisme culturel de B. ANDERSON (2002), c'est-à-dire l'émergence d'une nation, d'un sentiment national qui ne se traduit pas qu'en termes politique, peut être très utile dans l'étude de la construction de l'identité nationale. En effet, pour ce dernier, c'est en partie l'État colonial qui fait naître les nationalismes, en particulier en fournissant une « grammaire » qui leur servira pour leurs revendications, en particulier anticoloniale. Cette grammaire se révèle dans l'imaginaire national qui est construit par le colonisateur, imaginaire qui peut être repris, et qui peut participer de l'émergence des mouvements nationalistes.

Le concept de la construction d'un imaginaire national est tout à fait utile à ce moment de l'analyse du territoire national. Plusieurs éléments de ce concept se rattachent en fait à des éléments de géographie : sont mis en avant la circulation des fonctionnaires et des élites à travers l'espace colonial, l'utilisation des recensements, cartes et musées dans ce qu'ils construisent de cet imaginaire. C'est en particulier l'étude de ces éléments qui permet alors de répondre à ces questions : Qui développe l'imaginaire national ? Quelle est la place du territoire dans le développement de cet imaginaire ? Quel est le but de cet imaginaire territorial national ? (cf. B. ANDERSON 1991). Si S. IVARSSON met en avant la nationalisation de l'histoire, du bouddhisme et de la langue par la colonisation française, qu'en est-il du territoire ?

Dans ce chapitre, ce sont donc les représentations du territoire actuelles, son utilisation historique comme élément unificateur de la nation, et la place particulière des minorités montagnardes dans le territoire national idéal qui seront étudiées, afin de voir si nous sommes toujours dans le cas où le territoire identitaire d'un groupe, en tant qu'idéal de territoire national, supplante la représentation des autres territoires identitaires.

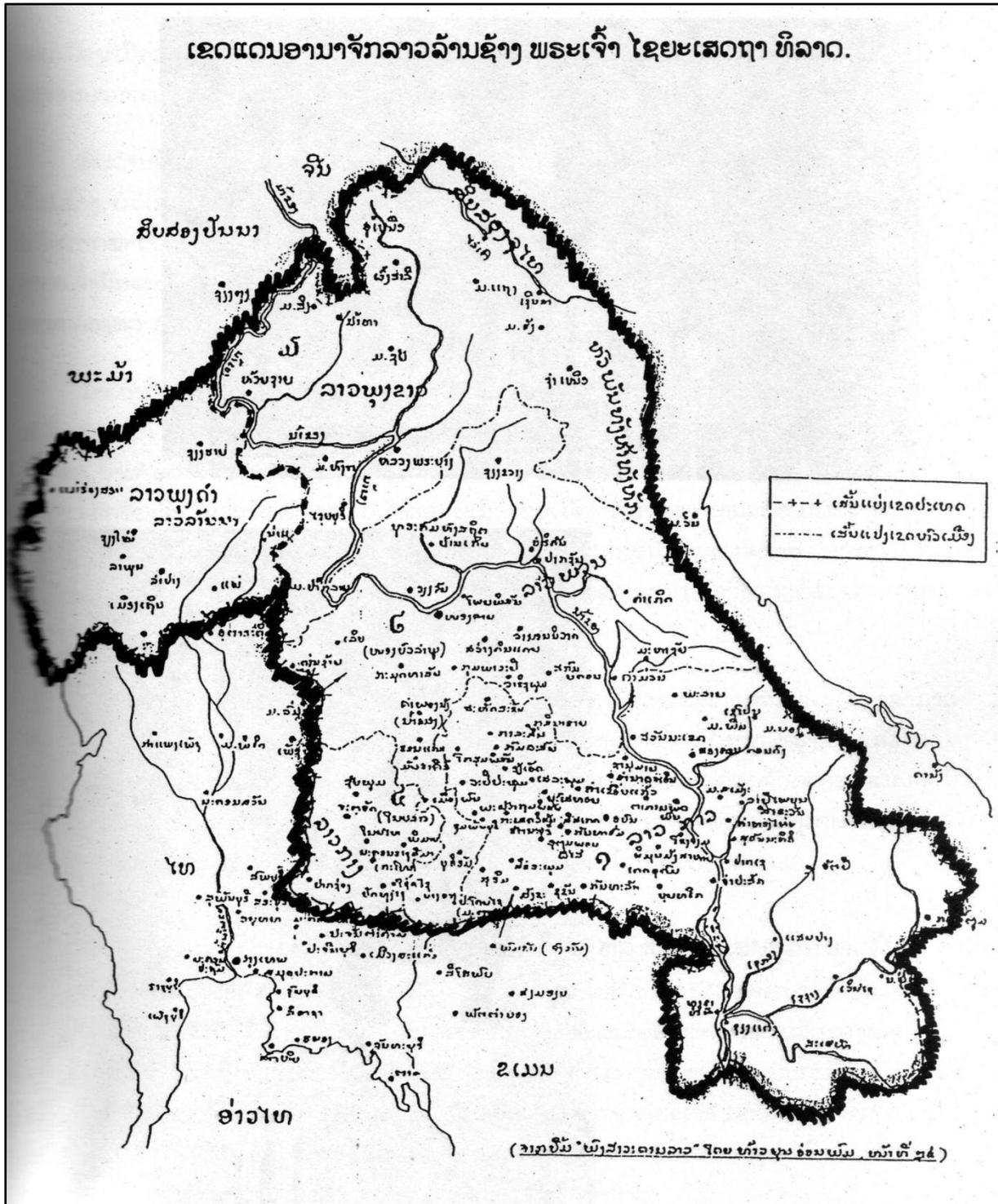
La place de l'iconographie et des représentations graphiques ont une influence importante dans le développement d'un sentiment national lié à un territoire particulier. Deux principales représentations du territoire peuvent guider un imaginaire collectif du Laos, une forme qui évoque la nation, comme l'hexagone est devenu un symbole en France : les représentations cartographiques, et les représentations paysagères. Le nombre d'acteurs diffusant ces représentations sont limités, et tous reliés aux autorités: il est donc assez facile de voir quelles représentations du territoire le gouvernement a, ou veut que sa nation aie. L'iconographie analysée ici provient donc en particulier des fascicules touristiques, des livres scolaires, du Musée National et de la littérature nationale: atlas, histoire officielle, posters destinés à la population.

1. Les représentations cartographiques du territoire national

Élément important de la formation du sentiment national, histoire et cartes sont souvent liées. De plus, dans un pays où le taux d'alphabétisation reste faible, l'iconographie est fondamentale. Les cartes qui existent au Laos sont destinées à différents publics. Le peuple dans son ensemble a en fait accès à un certain type de représentations cartographiques, qui diffèrent largement de celles disponibles pour les touristes.

Dans un livre d'histoire de 2006 destiné au grand public, « la Nation des Lao de l'antiquité à nos jours », l'iconographie tient 63 pages sur les 150 principales. Parmi ces illustrations, seules certaines photos de dirigeants du Parti sont en couleur. Sur la totalité des illustrations, on compte douze cartes. Ces cartes expliquent la chronologie de la formation territoriale de la nation, en faisant remonter la « race Lao » au nord de la Chine, dans un lieu qui au final, ne semble pas très bien situé, comme s'il était au ciel. Cette carte précède le texte de l'ouvrage. Ensuite, trois cartes historiques sont reprises de l'ouvrage de C. FISHER (1971) pour la période précédant le Lan Xang, et deux de celui de M. STUART-FOX, ces dernières n'étant pas traduites. Les six cartes restantes sont l'œuvre des auteurs du livre. Elles sont à l'image de la carte 45 : à chaque fois, les frontières les plus visibles englobent le plateau de l'Isan, et présentent un territoire unifié et homogène à l'intérieur de ces limites. La représentation territoriale évoque alors une grandeur passée, du fait de l'étendue de la culture Lao sur les espaces alentours. Les repères spatiaux sont le Mékong et les principales rivières, ainsi que les principales villes. Sont localisées également le nom de quelques

régions, toujours précédées du préfixe « lao », de manière à enlever tout doute sur leur appartenance territoriale.



carte 45 : une représentation du territoire national, à l'époque du Lan Xang, dans un des seuls livres d'histoire grand public en vente. 2006.

Pour un public plus jeune, dans un manuel scolaire de cinquième année de primaire, soit un grade déjà avancé, l'apprentissage de la géographie du Laos commence, de manière classique, par une carte du relief. Les plaines ont tendance à être agrandies, et les massifs montagneux sont représentés en entier, c'est-à-dire qu'ils débordent les frontières. Ceci peut accentuer l'effet de morcellement de la Cordillère annamitique, seul un massif étant nommé

en son sein, tout en donnant l'impression que les montagnes sont en quelque sorte « indépendantes » du territoire national : elles le dépassent et semblent ainsi être des entités détachées du pays. À contrario, les plaines qui, en réalité, dépassent les frontières, comme sur la rive droite du Mékong au sud, ne sont pas représentées. En tout, cinq massifs sont nommés (dont le petit relief collinaire au nord des Bolovens), et trois plaines. Ensuite, les élèves étudient, par des cartes : l'hydrographie et les villes, qui consiste en l'apprentissage d'une vingtaine de noms de rivières et autant de villes ; les ressources naturelles du territoire ; et le réseau de transport. Le chapitre sur l'agriculture ne comporte aucune carte, et le programme de géographie se termine sur l'étude des autres pays de la Péninsule, chacun étant cartographié sommairement. Ces deux ouvrages présentent donc un Laos qui semble relativement homogène : aucune carte ne représente la répartition spatiale des groupes culturels. De plus, les éléments spatiaux remarquables, les repères du territoire sont les seules rivières et les villes, la seule carte du relief étant relativement illisible, et déconnectée des frontières nationales. Ces représentations cartographiques ne touchent cependant qu'un public limité : les élèves scolarisés, et les personnes alphabétisées qui ont accès aux livres, produits très rares dans le pays. D'autres cartes concernent un plus large public.

C'est par exemple le cas de la carte administrative³³² qui est vendue sur la plupart des marchés (carte 46), et qui sert à décorer nombre d'intérieurs. Elle est régulièrement mise à jour, met en exergue les différentes provinces par un rendu très coloré mais non informatif, représente les districts, leur chefs-lieux et les principales voies de communication : routes et rivières. En fait, l'imagerie nationale, comme les timbres, les billets de banque, l'emblème national, n'utilisent pas excessivement l'image cartographique du territoire. Toutefois, par le biais de la distribution de calendriers, certaines institutions gouvernementales promeuvent leurs actions et leurs résultats sous forme de cartes, comme c'est le cas par exemple du projet de titrisation foncière (photo 15), trouvée dans un restaurant d'un village de Luang Namtha. Ainsi, même au fin fond du pays, les calendriers promotionnels sont le principal vecteur de l'imagerie cartographique du Laos envers la population. Une seule échelle semble alors dominer : celle du territoire national. Les cartes à plus grande échelle ne sont pas du tout accessibles au grand public, sauf dans les régions touristiques.

En fait, le plus grand nombre de représentations cartographiques du pays est à destination des touristes. La Carte 47 provient du magazine officiel de l'Autorité nationale du tourisme, *Muong Lao*, distribué bimensuellement dans les hôtels et avions. Les informations les plus utiles aux visiteurs, c'est-à-dire les sites à visiter et les moyens d'y parvenir (réseau de communication) sont les principales données de cette carte couleur, sur papier glacé. Les

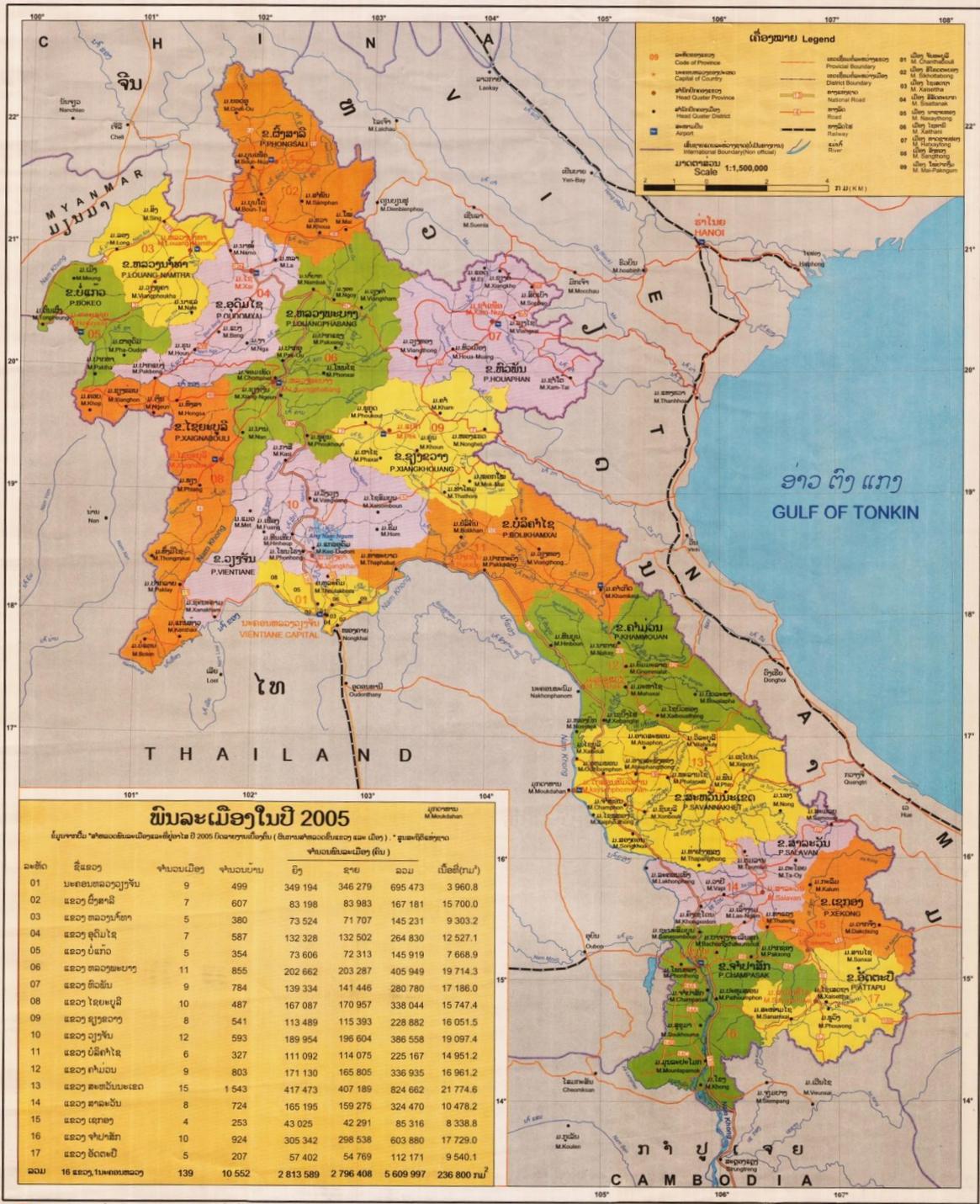
³³² Déjà, aux environs de 1959, une carte du pays en couleur, en langue lao, est largement distribuée par le service d'information américain, en coopération avec le gouvernement laotien (J. HALPERN, 1964 : 49).

Réserves Nationales de Biosphères sont particulièrement visibles, tout comme les principales rivières. Les sites les plus importants bénéficient d'un encart photographique. Ici, la forme de l'enveloppe territoriale est mise en avant, surlignée de blanc, tandis que les pays alentour n'existent quasiment pas. Ce magazine est destiné aux touristes internationaux : les sites de tourisme domestique ou régional, comme le « Cultural Ethnic Park » (photo 16) au sud de Vientiane, n'y sont pas indiqués. Le public visé par ce site peut se rapprocher de celui concerné par le Musée National : des scolaires, des groupes de touristes locaux, car pour un touriste étranger, à moins de faire de la recherche sur les représentations de la nation, ils n'ont aucun intérêt³³³. Cependant, ces deux sites ont l'avantage de montrer ce que les autorités veulent montrer, et ce qu'elles veulent que le peuple retienne de leur pays. Dans l'un comme l'autre, l'entrée du site présente une carte monumentale.

³³³ Le « Cultural Ethnic Park » ressemble à un parc d'attraction à l'abandon : il n'est pratiquement pas entretenu. Lors de ma visite, j'étais la seule touriste. Le Musée national de Vientiane, lui, a l'avantage d'être installé dans un bâtiment à l'architecture coloniale, qui a de ce fait un petit intérêt artistique. Quasiment aucun vestige n'est présent : les temps anciens sont en général représentés sous forme de maquettes ou tableaux récents, et la majeure partie historique concerne la période de la guerre d'indépendance. Le musée est en fait plus une présentation de l'avenir que du passé.

ແຜນທີ່ການປົກຄອງ ສາທາລະນະລັດ ປະຊາທິປະໄຕ ປະຊາຊົນລາວ

ADMINISTRATIVE MAP OF LAO PEOPLE'S DEMOCRATIC REPUBLIC



carte 46 : Carte administrative du Laos en 2007, et recensement de la population 2005 (encadré), vendue sur les marchés des villes du pays. Source : Département national de géographie, 2007.

Si la carte du parc culturel se focalise sur les hauts lieux touristiques (photo 17) et les particularités de chaque province, la carte de présentation du Musée national est plus complète. Son titre indique qu'elle représente « la richesse et la beauté du Laos ». Cette carte est en trois dimensions, avec le relief, et chaque information importante est localisée et représentée de manière figurée, sûrement dans un but pédagogique : usines, monuments, grandes constructions comme le barrage de Nam Ngum, ressources naturelles, production agricole, forêts, cascades, animaux et autres plantes. Les photos étaient interdites, il est donc difficile de décrire le rendu précis de la carte. Cependant, en indiquant tant les richesses naturelles que celles produites par les hommes, le territoire national est entièrement ponctué de figurés, signe que tout son espace est bien approprié par le peuple et son État. À part cette grande carte introductive, le musée présente 31 cartes de différentes échelles. La majeure partie de celles-ci servent avant tout à la localisation des objets, activités et événements présentés, à l'échelle du territoire national. Le modèle de fond cartographique est un pays représenté comme une île, hors de son contexte géographique. Les repères sont toujours le Mékong et Vientiane, parfois avec Luang Prabang ou quelques villes capitales de provinces³³⁴. Sinon, quelques cartes représentent des zones plus précises, comme la Plaine de Jarres, le plan de villes ou sites anciens. Les deux cartes qui concluent la visite des treize salles du musée sont des cartes du monde, dont une présente le pôle nord en bas. La visite des salles est chronologique, les cartes représentent donc une certaine vision de l'évolution du territoire national. Après être passé, au rez-de-chaussée, devant les cinq premières cartes localisant les sites archéologiques d'importance, la première salle historique de l'étage supérieur est consacrée à « Fa Ngum à la tête du peuple pour l'unification du territoire Lao entre 1353 et 1374 ». Une carte représente le Lan Xang sous le règne de ce roi héroïque, comme une grande aire jaune de part et d'autre du Mékong, autour de laquelle sont situés quelques pays (dans leurs frontières actuelles, et avec leur nom actuel), en gris. Cette aire d'extension comporte de nombreux toponymes de villes, en particulier sur la rive gauche du Mékong. Cette carte ressemble beaucoup à celle qui est diffusée dans les livres scolaires, mais comporte une dimension revendicative plus claire. En effet, le fait que les noms des pays alentours soient ceux d'aujourd'hui peut montrer une volonté d'inscrire la puissance passée dans le présent. Aussi, ceci peut signifier l'affirmation d'un lien culturel toujours fort avec les populations de la rive gauche du Mékong. Dans les deux cartes historiques qui suivent le cours de la visite, la partition en trois royaumes et celle « des trois royaumes sous

³³⁴ Ce modèle cartographique, dans les éléments qu'il met en exergue, peut faire penser aux premières représentations cartographiques de la région, c'est-à-dire les cartes religieuses bouddhistes présentant le trajet de bouddha dans la Péninsule. Ces cartes ne présentent que les fleuves et rivières, sous forme de larges traits. À part quelques pics, se sont les seuls repères spatiaux naturels. Sinon, les localités sont les villes religieuses qui possèdent des stupas et temples remarquables. Pour plus de détail et la représentation en couleur du Laos, voir annexe 4, extraite de T. WINICHAKUL.

la loi siamoise », les frontières du Siam ne dépassent pas le Mékong, comme si en fait, le territoire avait pu garder son indépendance. Dans la même salle se trouvent les seules cartes qui font référence aux ethnies : une représente leurs routes migratoires, et une autre les localise par un figuré ponctuel, sur une carte où seules les provinces sont en figuré surfacique. Ainsi, aucun territoire ethnique n'est délimité : le pays reste une surface homogène, et non pas morcelée par des localisations aréales. Dans la salle suivante, les grands changements territoriaux jusqu'en 1954 sont présentés dans quatre cartes : les voies de pénétration française au Laos, le statut particulier du royaume de Luang Prabang pendant la période coloniale, les foyers du Parti Communiste et la perte des parties de la rive droite en 1941. Cette dernière est la première carte représentant les limites de province. Pour la période proprement révolutionnaire, seule une très grande carte figure la zone libérée en 1953-54. Toute cette période est pauvre en cartographie : ce sont surtout des photographies qui présentent l'évolution des événements, avec seulement la présentation de la reproduction de deux petites cartes stratégiques « ennemies ». L'avènement du nouveau régime clôt la visite du premier étage, sur une grande carte en relief, à l'instar de celle de l'entrée, où sont représentées de grandes flèches rouges en creux qui signifient le mouvement des troupes de libération, des montagnes de l'est vers les plaines du Mékong, leur but étant figuré par un petit drapeau de la nouvelle république. Toutes les salles suivantes ne présentent plus le passé, mais la période contemporaine et l'avenir de la République populaire. De ce fait, les neuf cartes restantes de la visite présentent en détail certains thèmes représentant l'avenir du pays, appuyés par des tableaux statistiques, thèmes qui doivent être ceux qui sont les priorités des différents plans nationaux : les catégories d'utilisation des forêts, les occurrences minérales, les projets d'urbanisation, les routes, les hôpitaux. La présentation est bien plus scientifique, démontrant une volonté de mener le pays au développement et à la modernité. La dernière carte du territoire national présentée dans le musée est celle qui est vendue sur les marchés (carte 46), mais datée de l'an 2000.

Les représentations cartographiques du territoire national correspondent tout à fait aux différentes volontés, et aux pratiques politiques des autorités Lao. Elles sont maîtrisées, de la création à la diffusion, par le Parti. Les destinataires sont choisis, et n'ont pas accès aux mêmes données cartographiques. Ces données sont lacunaires et orientées en fonction de certains buts³³⁵, mais permettent au final de donner corps au territoire national dans les esprits, au point qu'il soit le plus souvent utilisé comme décor. La forme de l'enveloppe territoriale et le Mékong sont les deux éléments graphiques qui ont été choisis comme empreintes du territoire national pour le peuple, mais il faut nuancer l'impact de ces

³³⁵ Comme dans la majorité des cartes, cela dit.

représentations cartographiques. Elles sont au final relativement peu répandues, et très peu d'habitants du Laos semblent capables de dessiner leur territoire national.



Carte 47 : Présentation cartographique et hauts-lieux paysagers à destination des touristes internationaux. Source : *Muong Lao*, nov-déc. 2007.



photo 16 : l'allée centrale, à l'entrée du Cultural Ethnic Parc : un territoire national muséifié.

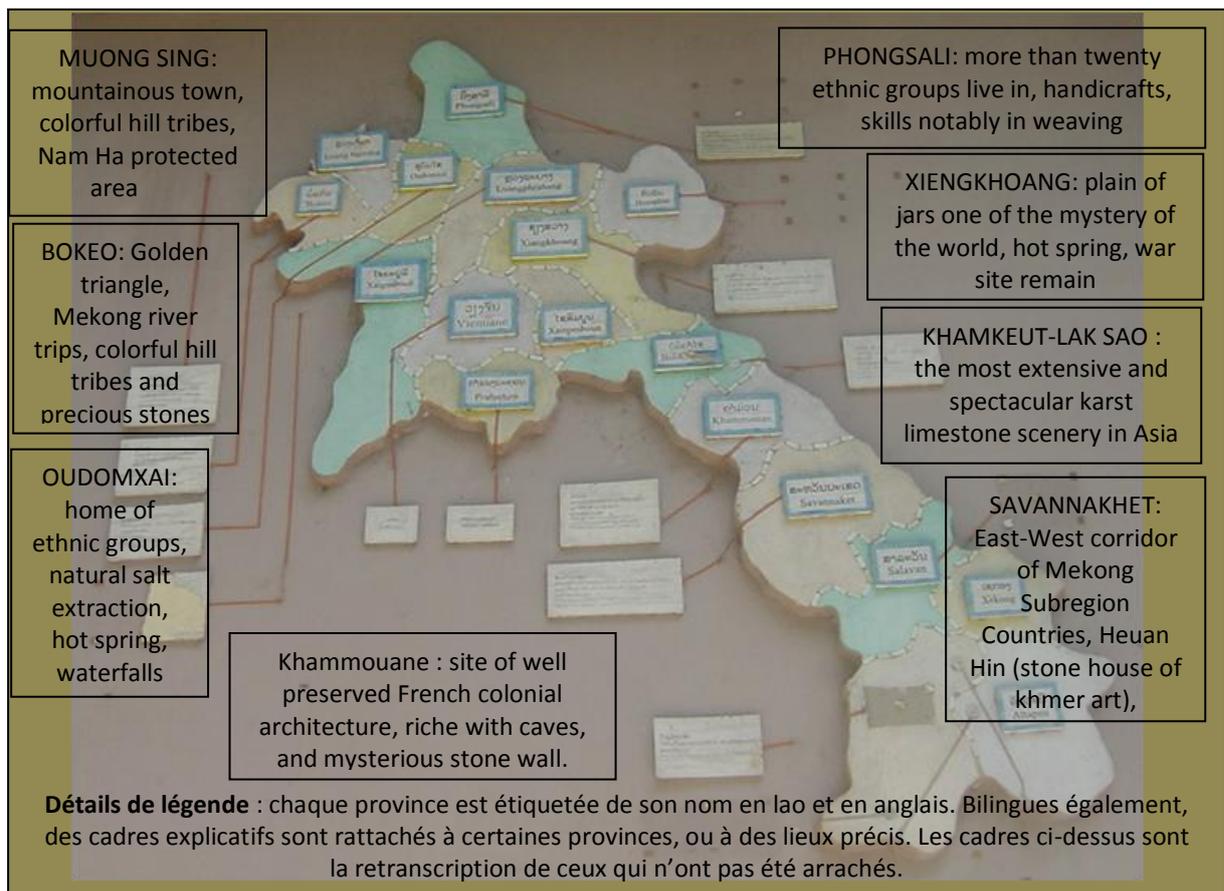


photo 17 : Les particularités touristiques et ethniques du territoire vues par le Ministère de la culture.

2. Le modèle paysager du territoire national

Contrairement à l'utilisation de la représentation cartographique, les représentations paysagères sont les plus courantes dans l'iconographie du pouvoir. Le premier signe est l'emblème de la République Populaire, défini en 1976 par les représentants du peuple. Cet emblème a évolué pour représenter, à la place de la faucille et du marteau puis de l'étoile entre le sommet des deux épis de paddy, le That Luang, emblème bouddhiste du pays.



Figure 32 : l'emblème national du Laos

Dans cette représentation, les richesses naturelles comme l'hydroélectricité et la forêt encadrent les symboles de la civilisation agricole et moderne: la rizière en casiers, la roue dentelée industrielle et la route. La montagne ne fait pas du tout partie de cette iconographie symbolique. Cette dernière se focalise surtout sur l'espace et le paysage utile, donnant une vision fonctionnelle du territoire. Ceci correspond tout à fait à la lignée idéologique marxiste, qui ne considère le milieu que s'il sert de base à la production. Pourtant, la disparition des symboles communistes de l'emblème national, comme l'apparition de nouvelles images du territoire, confirme la nouvelle perception que les autorités ont du milieu. Peu, voire aucune image met aujourd'hui en avant les mines ou les coupes forestières, bien que souvent, les barrages, œuvres humaines source de fierté, peuvent être diffusés. Ce n'est donc plus la dimension productive de la montagne qui est montrée, bien que ce soit celle qui soit la plus lucrative pour le pays.

Les images de la montagne et du territoire présentent aujourd'hui ce milieu comme un véritable patrimoine à conserver. De ce fait, l'iconographie paysagère semble principalement

destinée aux touristes et aux donateurs internationaux. Ainsi, dans la librairie gouvernementale, outre les grands portraits des dirigeants, les seules représentations picturales sont des paysages des aires de protection de la biosphère des différentes provinces: de grands espaces montagneux, des rivières, des forêts, sans présence humaine. Ces éléments se retrouvent dans les sites touristiques promus par l'Administration nationale du Tourisme. Chaque province et district doit en fait recenser un certain type de sites à développer. En analysant quels types sont recherchés, nous pouvons accéder aux paysages et localités que les autorités pensent comme représentatifs du pays. Par exemple, dans le district de Muang Sing, les autorités locales ont, dans leur plan de développement, recensé 71 temples, 23 stupas, 5 grottes et 3 cascades. En sus, quatre villages ont été identifiés pour devenir des "villages culturels". Aussi, des points de vue ont été aménagés pour bénéficier du paysage. Une telle répartition entre sites naturels et sites culturels est assez exceptionnelle par rapport à la politique nationale touristique. En effet, il a été déjà vu que les principaux sites touristiques retenus pour le plan 2006-2010 sont à 60% des sites qu'on peut considérer comme naturels. Mais, dans cette liste de sites potentiellement touristiques car "écologiques", tous les éléments du milieu naturel ne sont pas retenus. En effet, ces éléments paysagers se limitent à deux catégories: les grottes et les cascades. La flore et la faune sont englobées dans les aires nationales de biodiversité, sans réelle précision sur les types de formation forestières que l'on trouve, et il n'existe pas de routes touristiques qui puissent mener à des sommets précis. Ce ne sont donc pas les éléments typiquement montagnards qui sont mis en avant, considérés sûrement comme trop risqués. De toute façon, il n'existe aucun moyen aux touristes de faire un trek par eux même, aucune carte à grande échelle du milieu forestier et montagnard n'étant disponible. Sinon, outre ces éléments naturels, il faut noter que les sites culturels: historiques ou religieux, font tous partie de l'histoire officielle révolutionnaire ou bouddhiste.

Il semblerait donc que, tant à destination des touristes que du peuple, l'iconographie paysagère du territoire national établit toujours une dichotomie entre les paysages humanisés, modernes, ceux des basses-terres, et les paysages naturels, à préserver, les montagnes et forêts reculées. Ce deuxième type de paysage semble contenir une dimension romantique et mystérieuse, un peu à l'image des paysages chinois qui montrent toujours la force de la nature par le biais de grandes cascades, et l'aspect mystérieux de montagnes embrumées aux forêts sombres: un espace à laisser tel quel, à patrimonialiser. L'autorité du tourisme parle même "d'héritage à préserver". Le premier paysage, moderne, reste en fait celui qui correspond à l'idéal du paysage identitaire Lao-Thaï, symboles de la civilisation.

Dans l'utilisation iconographique du territoire que fait le gouvernement Lao, on retrouve différentes conceptions territoriales décrites déjà évoquées. Certaines sont directement inspirées des modèles européens, et plus particulièrement français, comme par exemple les conceptions frontalières (M. FOUCHER, 1991: 97) :

- la frontière linéaire, peut-être utilisée comme technique lors de sa mise en place à la fin du XIX^{ème}, veut être solidifiée, sur le modèle français, par la "cohésion de l'ensemble englobant", c'est-à-dire au Laos par une homogénéisation du contenu des frontières. Elle s'exprime en particulier par la représentation cartographique sous forme d'île, en présentant un contenu uni.

- la théorie des "frontières naturelles" met en exergue les éléments linéaires comme les fleuves. Mais aussi, le mode de diffusion de cet imaginaire collectif est identique à celui utilisé par la troisième république française: par le service militaire, et par les représentations cartographiques diffusées dans la population et à l'école, qui "popularise et fixe les contours, le relief et ses contenus" (*Ibid.*) Le modèle du *muang*, caractérisé par une ville-centre symbole du pouvoir et de la religion, s'exprime, lui, par l'utilisation, comme repères spatiaux, de figurés ponctuels comme la présence quasi permanente de Vientiane, la capitale, mais aussi de Luang Prabang. Le fait que le relief ne soit pratiquement jamais représenté peut également se rapporter à ce modèle du *muang*, qui fait de la montagne une périphérie.

Il serait possible d'objecter le fait que de nombreuses représentations cartographiques, de part le monde, utilisent ce type de repères spatiaux pour localiser des phénomènes³³⁶. Cependant, il faut noter que les seules cartes disponibles dans le pays sont celles qui ont été décrites. La géographie visible du territoire n'est donc pratiquement qu'aux seules mains des autorités, et dans celles de ceux qui travaillent avec elles. En ce qui concerne l'imagerie paysagère, la diversité des sources est plus vaste, surtout si on prend en compte celle qui est diffusée par internet. Pourtant, là encore, cette source n'est pas la plus fréquente au sein du pays, et le principal diffuseur reste l'État, par le biais d'affichages publics, de distribution de documentation officielle. Les cartes postales sont par exemple en exemplaires limités, et elles sont les mêmes partout dans le pays. Seules les compagnies privées, par le biais de documents publicitaires, diffusent une vision différente de celle de "l'œil" officiel.

³³⁶ Pour comparer, un livre de géographie de classe de première, dans un lycée français, représente toujours la France dans son environnement européen, et jamais comme une île déconnectée. Les repères spatiaux pour localiser les phénomènes sont le plus souvent les maillages territoriaux : départements ou régions. Les villes n'apparaissent que pour décrire ce qui les concerne, tout comme les fleuves.

2. Les épisodes guerriers du XX^{ème} siècle et l'intégration de la montagne dans le territoire national

Lors de mon enquête par cartes mentales dans la province de Luang Namtha, la seule carte du territoire national qui ait été dessinée le fut par un militaire. Son expérience de l'armée avait en fait élargi son propre espace vécu, en lui faisant visiter nombre de villes et régions du territoire national. Il semblerait que la position militaire soit un moment de développement du sentiment d'appartenance à une nation, et à un territoire particulier. De ce fait, les moments de révolte et de guerre, de fédération dans un objectif commun, sont ceux qui ont grandement contribué au sentiment du partage d'un même territoire et d'une identité partagée. Du moins, ces épisodes de révolte et la « guerre de libération » sont utilisés par le pouvoir pour confirmer la lutte commune de toute la nation. De plus, l'objectif récurrent, c'est-à-dire la libération du territoire, en particulier dans la période 1945-75, a pu, par la focalisation du combat sur le territoire national, renforcer un sentiment national qui aurait une base territoriale. Ici, c'est avant tout la reconstruction de l'histoire par le pouvoir qui peut nous éclairer sur la place particulière que prend la guerre dans la construction de la nation.

1. Les premières luttes contre la colonisation : le fait des montagnards ?

Dans le livre d'histoire et géographie scolaire du primaire, une des cartes d'apprentissage représente les différentes révoltes qui ont marqué la période coloniale. Celles-ci sont localisées et datées, et même si là encore, le relief n'apparaît pas, les révoltes se situent presque toutes en montagne : dans les provinces de Phongsaly, Luang Namtha, Samneua, Xiengkhouang, sur le plateau des Bolovens et dans le centre de la Cordillère. Cette carte est la seule du chapitre d'histoire, qui couvre tout le XX^{ème} siècle, aucune autre ne présente le territoire national dans la période post- 1945. Ceci peut illustrer le phénomène bien étudié par les historiens du Laos, à savoir l'intégration des minorités dans l'histoire nationale, comme acteurs de la libération et de la « lutte constante du peuple Lao contre ses oppresseurs ». Cependant, la réalité des faits ne semble pas corroborer la vision nationaliste du gouvernement. D'un côté, il est possible que la colonisation ait pu faire émerger une certaine idée de la nation, mais le processus principal mis en place par les forces coloniales semble plutôt être celui du « diviser pour mieux régner », en particulier en objectivant les différences ethniques. En effet, si l'on considère l'aspect territorial, la puissance coloniale

française est la première à définir les limites d'un territoire national, au sens de frontières modernes. Aussi, en réaction à la colonisation, se construit un mouvement politique nationaliste, qui commence à former l'idée de la nation laotienne. Les révoltes ethniques dont parle le livre scolaire ne semblent pourtant pas relever de cette dynamique. En fait, elles semblent plutôt vouloir affirmer une différenciation envers les populations des basses terres. Deux principaux cas de révoltes ethniques ont lieu sous domination française :

- Dans le sud, les leaders austro-asiatiques menèrent un combat de 1901 à 1937³³⁷. Cette lutte peut avoir été fortement influencée par la création d'une zone administrative coloniale basée sur l'entité géographique que représente le plateau des Bolovens : ce territoire, devenu entité administrative homogène, pouvait alors devenir un sujet de revendication qui fédéra une unité parmi ses habitants. Le leader Kommandam semble avoir utilisé cette base territoriale pour demander, non pas une autonomie territoriale, mais le fait de choisir à qui son peuple ferait allégeance
- Dans le nord, une révolte hmong contre les français eut lieu en 1918, contre une taxe payable en opium³³⁸. La révolte dura jusqu'à la mort de leur leader Barchay en 1922, et un statut administratif spécial fut donné aux villages et aux cantons de ce groupe, sans intermédiaire annamite ou lao.

Ces révoltes ne semblent donc pas liées à un sentiment national unitaire comme le présentent les autorités aujourd'hui, mais en revanche, signent l'émergence d'un sentiment identitaire qui comporte une base territoriale. Ce phénomène aurait pu conduire au développement de mouvements autonomistes sur des bases ethniques. Mais en fait, il semblerait que la rhétorique, non pas celle des nationalistes du gouvernement royal, mais celle des membres du Pathet Lao, ait plutôt joué sur l'égalité entre ethnies, et sur la nécessité de lutte commune contre un pouvoir qui les asservissait. En effet, le mouvement nationaliste des années cinquante, sous le gouvernement royal, pensait plus à renforcer les caractéristiques culturelles du Laos dans une perspective régionale, face à l'idée d'une entité indochinoise, que d'assimiler les populations montagnardes. Ainsi, les politiques d'éducation et de culture se focalisaient plutôt sur les modes de vie et la religion de la population des basses-terres. L'idée nationale était alors complètement centrée sur la

³³⁷ Dans un premier temps, le chef Ong Keo défia les français dans une guérilla jusqu'à sa mort en 1910, reprise par son bras droit Kommandam. La guérilla fut alors très organisée : ses émissaires passaient de sommet en sommet convaincre les autres villageois de son groupe, les Khom, de le suivre, principalement dans la province des Bolovens, mais aussi à Saravane et Attopeu. Il mit en place un programme d'opposition systématique aux colonialistes, il inventa un système de transcription de sa langue pour diffuser ses idées, et s'allia avec d'autres ethnies. Deux de ses fils devinrent chefs ou cadres du Pathet lao. (V. PHOLSENA, 2006 : 36-37).

³³⁸ La révolte débuta à Samneua, dans le village de Muong Son. Cette révolte fut diffusée avec un message messianique, comme quoi un leader hmong, Barchay, était venu pour former un royaume hmong dont la capitale serait Muong Heup (Dien Bien Phu) (LE BOULANGER, 1931 : 360).

majorité culturelle Lao. En revanche, la composante ethnique de la population n'a pas du tout été oubliée par le mouvement communiste, promouvant une représentation multiethnique du pays, et utilisant une propagande fondée sur la rhétorique de l'égalité, la diversité et l'unité comme fondatrice de l'idée nationale (V. PHOLSENA, 2006 : 38-40).

Ces exemples ne montrent cependant pas toute la réalité de l'implication des ethnies dans les différentes luttes qui ont eu lieu autour du milieu du XX^{ème} siècle. Toutes n'ont pas participé à la lutte contre le pouvoir colonial ou contre le gouvernement royal. En effet, d'un autre côté, les minorités ethniques ont pu être utilisées par le pouvoir, encore sous influence coloniale en 1950, pour constituer ce qui a été appelé les maquisards, des troupes chargées de décontenancer le Vietminh dans ses arrières, à Xiengkhouang et Samneua par exemple (M. BODIN, 2008 : 9). La manière de recruter ces maquisards ne semble pas avoir été par le volontariat, mais plutôt sous la contrainte, ce qui a pu conduire certains à passer dans l'autre camp (*Ibid.* : 201). Aussi, les factions hmong de Xiengkhouang, alliées des Américains contre le Pathet Lao, ont amené encore récemment le pouvoir central à établir la Zone spéciale de Xaysomboon, car elles étaient toujours en fonction³³⁹.

Il n'a pas existé de mouvement général d'une fédération de toutes les ethnies face à un pouvoir opprimant, que ce soit pendant la colonisation ou pendant le régime royal. La dimension des combats n'est que rarement ethnique, et ne concerne pas tous les groupes, ni toutes les régions. Certains groupes se sont pourtant distingués, en particulier les austro-asiatiques du sud et les Hmong dans le nord, de par une certaine unité, une durée de la lutte et par une dimension territoriale de leur revendication. Aucune révolte akha n'a été trouvée dans la bibliographie.

2. La montagne comme premier terrain des combats de la guerre de libération.

La période de guerre au Laos peut se diviser en deux grandes phases, qui correspondent à ce qui a été appelé la première et la seconde guerre d'Indochine. Dans ces deux phases, les positions montagnardes semblent avoir joué un rôle stratégique important pour la conquête du pouvoir par les membres du gouvernement de 1975. Sans rentrer dans le détail des forces armées et politiques en présence, qui ont changé de nom au cours de la période, il est possible de catégoriser les acteurs en trois, puis deux forces : les royalistes, soutenus par les Français puis les Américains ; les neutralistes qui défendent un Laos

³³⁹ La réalité de leur lutte reste cependant à prouver, les informations disponibles sur le sujet étant très limitées et controversées, tant du côté des autorités que des journalistes indépendants.

indépendant mais qui se diviseront après 1962, la majorité d'entre eux rejoignant la troisième force ; le Pathet Lao communiste, soutenu par le Vietminh.

Dans la première phase, en particulier contre les Français, qui se termine avec les accords de Genève de 1954, les positions des forces communistes soutenues par le Vietnam sont clairement montagnardes. Dans la carte de J. DEUVE (1984) sur les zones d'opérations Lao-Viet entre 1950 et 1953, les aires de guérilla se présentent sous la forme de vingt-sept petites poches réparties sur tout le territoire, laissant cependant presque toute la partie ouest du pays, frontalière avec la Thaïlande, libre de tout combat. Très peu de vallées, ou alors dans leur partie la plus haute, sont concernées. Outre les zones clairement montagneuses de la Cordillère, et dans la province de Samneua frontalière du Vietnam, les zones d'opérations ont lieu le plus souvent sur des interfluves ou dans les zones les moins accessibles par voies terrestres du pays, comme la vallée du Mékong dans son passage coudé en amont de Vientiane, ou sur la rive droite côté Champassak. En fait, ce fut aussi un choix de Giap de disperser les forces coloniales et de les amener dans des terrains où elles ne pourraient utiliser ni les blindés ni les armes lourdes (M. BODIN, 2008 : 6). La montagne laotienne, mais aussi sa couverture forestière, peuvent être de grands atouts géopolitiques en matière de lutte armée. En effet, la forêt peut constituer un mode refuge pour les guérillas (A. CHAUPRADE, 2003 : 172).

Malgré le retrait des Français, la lutte ne se termina pas entre les différentes factions. Les poches de combats montagnardes se transformèrent petit à petit, jusqu'en 1962, en larges zones occupées par les différentes forces. À ce moment, la logique montagnarde s'efface quelque peu devant la logique frontalière : toute la zone est du pays, en contact avec la République Démocratique Vietnamiennne, se trouve contrôlée par le Pathet Lao. Ceci commence avec les provinces de Phongsaly et Samneua entre 1954 et 1957, où le parti communiste instaure sa propre organisation administrative territoriale, sous forme de comités populaires établis dans les villages. Les encadrants groupèrent les régions Tai du Laos à la zone déjà créée dans le nord Vietnam, appelée « région autonome Tai-Meo » (F. LEBAR et A. SUDDARD, 1960 : 130). Mais en novembre 1957, les deux provinces sont réintégrées car le prince Souphanouvong participe au gouvernement de Souvanna Phouma jusqu'à sa chute en juillet 1958. En 1960, le conflit se généralise et le Pathet Lao a largement augmenté son influence dans les zones montagneuses, à partir de la frontière vietnamiennne et des poches existantes en 1953. Seules les actuelles provinces du nord, frontalières avec la Thaïlande et la Birmanie comme Xayabouli, Bokéo et Luang Namtha, ainsi que les plaines de la vallée du Mékong et certaines vallées de ses affluents restent aux mains du gouvernement royal. À la veille de la conférence de Genève de 1962, les zones neutralistes ont été données au Pathet Lao, et outre les espaces précédemment cités, mais

considérablement réduits sur leurs périphéries, le gouvernement royal ne possède plus que quelques poches montagnardes (trois dans la Cordillère et deux dans les Houaphan), sur les grands axes de communication, et à Xaysomboun. À ce moment, la dichotomie des forces suit presque exactement le contour des plaines et des vallées, seulement déformée par la logique frontalière du côté thaïlandais.

Dans la deuxième phase de la guerre, il existe désormais deux entités étatiques au sein du territoire national, qui sont séparées par une frontière « bien plus étanche que les frontières internationales » (C. TAILLARD, 1989 :48). Chacune dirigée en sous main par les Américains et les Vietnamiens, les deux zones n'ont cependant pas les mêmes avantages stratégiques. La zone de Vientiane comporte des villes, une bonne voie de communication, et la richesse des plaines, tandis que la zone montagneuse est relativement handicapée par ses voies de communication difficiles. Cependant, cette dernière pousse toujours sa frontière plus à l'ouest, pour atteindre Vientiane en 1973. Cette avancée ne se fera pas sans frais : les combats se déroulent surtout aux alentours de Xiengkhouang, un plateau qui représente une position stratégique d'où on peut établir des bases offensive vers les plaines, et le long d'une autre position importante : la piste Ho Chi Minh dans la Cordillère, seule voie terrestre entre le Vietnam du nord et du sud. À Partir de 1969, la guerre aérienne américaine s'intensifie, laissant derrière elle des stigmates qui ne sont pas encore effacées aujourd'hui, en particulier des mines anti-personnelles et autres engins non explosés.

Les bombardements et les défoliants qui ont touché ces zones montagneuses mettent en péril leur développement futur. Ces combats montagneux ont également laissé des récits guerriers héroïques, et des lieux de mémoire qui composent aujourd'hui le récit historique officiel. Ainsi, des publications comme la prise du « *Phou Kout, le piton forteresse* » (NEO LAO HAKSAT, 1967), donnent une image de la montagne comme un lieu inébranlable, le symbole de la grande lutte nationale et de la résistance face aux agresseurs ; mais aussi, les grottes où était établi le gouvernement du Pathet Lao font l'objet aujourd'hui d'une véritables patrimonialisation, destinations de pèlerinages touristiques nationaux. Ces grottes, les sites de batailles sont désormais intégrés dans les routes touristiques officielles, et promus sites de première importance, au même titre que la plaine des Jarres ou la ville de Luang Prabang.

3. L'intégration des minorités montagnardes à la libération du territoire national

L'intégration des minorités à la nation Lao s'est principalement réalisée durant la guerre de libération. Deux facteurs peuvent expliquer la participation de nombreuses minorités à cette guerre, du côté communiste. D'une part, l'idéologie communiste proposait un avenir rompant radicalement avec ce qu'elles avaient connu sous les régimes précédents, et d'autre part, la guérilla était principalement installée sur leurs territoires identitaires.

Certains membres du parti, d'origine ethnique, produisent aujourd'hui³⁴⁰ une historiographie de la guerre qui met en avant l'aide et la participation des minorités dans la victoire: grâce à une formation donnée par le parti, elles ont pu donner un support important aux combattants. En effet, eux-mêmes ont été envoyés étudier au Vietnam, pour revenir ensuite faire partie des cadres du Parti. De nombreux combattants et sympathisants ont pu voir en l'adhésion au Parti un moyen de quitter leur condition, et d'être traité à égalité avec les Lao (V. PHOLSENA, 2006: 108-113). Il faut dire que, dès 1950, la politique de propagande communiste est particulièrement efficace vis-à-vis des populations montagnardes: "dans chaque village "libéré" est construite une école" (O. EVRARD, 2001: 337). Les forces royalistes ethnicisent plus les rapports, et peuvent ainsi décourager les minorités de la rejoindre. Au final, l'intégration des minorités au nouvel appareil d'État est bien plus large qu'avant, en particulier aux niveaux les plus bas. Mais dans les plus hautes sphères, les populations issues des minorités ethniques se font plus rares (*Ibid.*: 350). Ainsi, le Prince Souphanouvong, inspiré des Vietnamiens, crée en 1950 le « front national uni » avec les chefs tribaux Faydang (Hmong) et Si Thon.

Si l'idéologie et les conditions offertes par le camp communiste ont séduit nombre de populations minoritaires, elles n'étaient pas les seuls facteurs à leur participation. Par exemple, J. HALPERN (1964 : 13) note que si depuis le début, le recrutement des ethnies a particulièrement été recherché par le groupe communiste, c'était aussi, et surtout, parce que les zones dans lesquelles ils se trouvaient comptaient très peu de vallées lao. Aussi, les affinités ethniques, plus que nationales, ont pu augmenter ponctuellement les troupes du Pathet Lao : des Méo et des Tai du nord passaient les frontières pour aider leurs homologues laotiens (*Ibid.* : 15), en 1959 en particulier. Ainsi, même si des voix s'élevaient au sein du Pathet Lao contre le rapprochement avec les Vietnamiens, ces voix étaient celles de la majorité Lao, et non pas celle des ethnies minoritaires frontalières qui les connaissaient. Par

³⁴⁰ Contrairement à leurs contemporains qui ont plutôt tendance à présenter l'ethnie Lao comme le cœur de la nation, bien qu'au début du régime, la victoire du peuple multiethnique était présentée comme l'histoire officielle (V. PHOLSENA, 2006).

exemple, pendant la période trouble de 1960-61, la propagande de part et d'autre des troupes accusaient d'un côté, le Prince Boun Oum d'utiliser des troupes thaï, et de l'autre le prince Souvanna Phouma de s'allier avec les «étrangers vietnamiens ». Cette propagande pouvait donc toucher et être efficace sur le personnel d'ethnie Lao³⁴¹, mais pas forcément sur les montagnards.

Il ne faut pas non plus éluder la capacité persuasive de l'un ou l'autre camp pour rallier à leur cause les habitants d'un village, ni l'indifférence et la volubilité de certaines populations montagnardes. En effet, menaces et autres moyens de pression psychologiques pouvaient être utilisés d'un côté, et les obédiences n'étaient pas fixées. Aussi, l'ethnisation de la participation n'était pas du tout claire : O. EVRARD nous montre que les Khmou d'un même groupe étaient d'un côté de la vallée pour les royalistes, et de l'autre pour le Pathet Lao. Par exemple, les Akha ont été réputés, dans la province de Luang Namtha, pour s'aligner avec le Pathet Lao. Pourtant, lors d'une discussion dans le village de Ban Nammatt Mai, les anciens me dirent que lorsqu'ils ont vu des combattants arriver, ils leur ont donné à manger, sans savoir de quel camp ils étaient, comme ils l'auraient fait avec n'importe quel voyageur de passage. Par chance pour la suite, ces combattants ce sont avérés être ceux du Pathet Lao.

Aujourd'hui au Laos, plus que le passé lié à la guerre de libération, c'est la continuité du combat à travers le temps qui semble fonder une partie de l'identité nationale. Plusieurs exemples de cette évolution apparaissent dans la considération de l'histoire³⁴² par les autorités. Le musée National, anciennement dénommé le musée de la Révolution, à été rebaptisé ainsi à l'occasion du 45^{ème} anniversaire du Parti, le 22 mars 2000. Le musée s'ouvre sur une note du directeur :

“Formerly the revolutionary Museum, the National Museum has widened its scope to include more exhibits from the Nation's history. Each of 16 rooms chronicles a different period of Lao history, ranging from ancient life form to the Kingdom of Lan Xang, and from French colonial rule to the present Lao PDR.”

Ainsi, les héros fondateurs de l'unité nationale, auparavant limités aux chefs de la révolution, vont plus loin dans le passé. Même si Kaysone Phomvihane bénéficie d'un musée entièrement dédié à sa personne, depuis peu, le passé lointain, même royal, est remis au goût

³⁴¹ En fait, malgré les fortes affinités entre la culture thaïe et lao, les lao ont souvent pu avoir l'impression et la peur d'être dominés (peur et ressentiment largement entretenus par la colonisation française), d'où une méfiance envers Bangkok. À l'opposé, il n'y a que peu d'affinités culturelles avec les vietnamiens, qui, à part le fait d'avoir été sous le pouvoir de la même puissance coloniale, sont véritablement considérés comme des étrangers.

³⁴² Pour des détails et une formidable analyse de l'historiographie nationale, se référer à V. PHOLSENA, 2006.

du jour : une statue de Fa Ngum a été inaugurée en grande pompe dans un des plus grands carrefours de Vientiane, et ce roi est représenté dans le musée national comme l'unificateur du territoire. Le passé n'est pas idéalisé dans le folklore, mais sert de base et de légitimation à un territoire unifié et une nation qui aurait des origines communes. Cependant, la vision typiquement communiste de la nation qui se construit autour du nouvel homme socialiste est très présente dans le Musée National : c'est le progrès qui est mis en avant, l'ouvrier, la modernité apportée par le système communiste. Toute la partie d'histoire contemporaine reprend le développement accompli depuis la révolution. La nation est donc ici une construction qui se fonde sur un projet d'avenir plutôt que sur un passé assez court au final (l'histoire commence réellement en 1975 pour le régime).

Le territoire revêt une importance particulière dans l'idée de nation, car le pays (dans ses frontières actuelles) a toujours été plutôt une juxtaposition de royaumes inféodés aux puissances voisines, sans réelle unité. Les héros nationaux ont été choisis aussi parce qu'ils ont créé ou recréé cette unité territoriale, en même temps qu'ils ont formé la Nation. Le régime a donc choisi de diffuser l'idée de, et de fonder une partie de sa légitimité sur, son importance dans la création de l'unité nationale et territoriale. L'identité Lao est montrée, à travers de nombreux artefacts comme ceux présentés dans les musées, comme s'étant construite dans la guerre et le combat, comme la fresque (des années soixante) présente dans le palais royal (renommé également Musée National) de Luang Prabang : unité et bravoure face à, l'ennemi, qui fonde un sentiment national.

3. Rejoindre les basses terres pour mieux intégrer la nation

En considérant plus en détail la manière dont sont intégrés les groupes culturels minoritaires, il faut remarquer que leur seule possibilité d'être réellement considérés comme des Laotiens à part entière, est d'habiter les basses terres et de se conformer au modèle dominant qui est celui de la majorité ethnique Lao. Dans la constitution de 1991, il est toujours question du « peuple multiethnique », et l'article 8 est le suivant :

« L'État promeut l'unité et l'égalité entre tous les groupes ethniques. Tous les groupes ethniques ont le droit de protéger, préserver et promouvoir les bonnes coutumes et la culture de leur propre tribu et de la nation. Tous les actes qui créeraient des divisions ou des discriminations entre les groupes ethniques sont prohibés. L'État met en place toutes les mesures de manière à développer graduellement et à élever les niveaux socio-économiques de tous les groupes ethniques. »

La nation se conçoit donc à la fois comme unitaire et indivisible, mais composée de différents groupes qui semblent avoir droit de cultiver leur différence. Les groupes doivent donc évoluer dans un cadre unique et fixé par les différents autres articles de la constitution. D'un côté, on assiste donc à une évolution vers une idée de plus en plus précise de la nation,

concrétisée par exemple par l'évolution assez spectaculaire du nom du Musée de la Révolution qui a changé pour devenir le Musée National. Cette idée de nation est donc de plus en plus assumée par les élites politiques. D'un autre côté, la composante ethnique du peuple commence à être considérée comme une richesse, en particulier dans le domaine touristique et patrimonial. Cependant, à voir les politiques ethniques, il faut constater que la diversité ethnique reste une façade, et que les différences et "bonnes coutumes" ne contribuent qu'au développement d'un folklore, et ne correspondent pas à une réelle volonté de cultiver et mettre en valeur ces différences. La culture de référence reste celle des Lao des basses-terres.

1. Une symbolique et une iconographie ethnique de façade

Les groupes ethniques sont représentés abondamment dans l'iconographie officielle de la République Démocratique Populaire, et ils sont repris dans les représentations privées commerciales, comme sur les planche 2 planche 2 : Exemples d'iconographie officielle du « peuple multiethnique ».et Planche 3. Les billets de banque de 1000 kip, les plus utilisés, reprennent trois groupes ethniques officiels par des femmes en costumes traditionnel : les Lao, entourés des Hmong à leur droite et des austro-asiatiques à leur gauche. Dans les défilés officiels, même pour une fête religieuse bouddhiste qu'est le nouvel an ou Pi Maï, le cortège est toujours mené par ces trois femmes, dans la même position, avec la représentante de l'ethnie Lao au milieu. Cependant, cette représentation est toute symbolique: seules trois ethnies sont présentées, contre la diversité officielle de 56 ethnies différentes³⁴³. Ceci fait fortement penser à l'ancienne classification inaugurée sous le Royaume du Laos, qui pourtant a été dénoncée et annulée par le régime actuel: les Lao Loum, les Lao Theung et les Lao Soung. Ainsi, toute l'iconographie officielle peut contribuer à la perpétuation de ces trois catégories dans l'esprit de la population, plus encline à utiliser ces termes que la dénomination des groupes ethniques officiels. Malgré une intégration (même partielle) représentée lors de ces évènements officiels, il semblerait que la place des ethnies dans la nation soit véritablement "à part". Ceci est visible dans leur présentation au sein du Musée National: le déroulement de la visite était chronologique, laissant une large place à la "guerre de libération". Pourtant, les minorités sont présentées entre la préhistoire et la salle de Fa Ngum, comme si elles étaient une introduction à la période historique de la Nation. Cette position peut être interprétée comme les plaçant dans l'histoire de la Nation, mais dans une

³⁴³ Le nombre des ethnies officielles a encore baissé en 2008. Lors de la session parlementaire de juillet 2008, le vice-président du Front Lao d'édification nationale a présenté un projet de classification et de dénomination de 49 ethnies (KPL, 16 juillet 2008).

période *pré*-historique qui les place donc comme de véritables arriérés, soit comme les plaçant hors de l'histoire, c'est-à-dire que leur présence serait intemporelle, et leur position quasi immuable. Les ethnies sont également présentées dans le musée, mais leur place est très restreinte comparée à la présentation historique de la Révolution. Cette évolution a eu lieu en même temps que la réhabilitation de la figure de Fa Ngum, ce qui pourrait être un signe que le construit national s'élargit pour regarder vers le passé et donner une légitimité au gouvernement, légitimité qu'il n'avait pas réellement trouvée en ne parlant que de la Révolution.

Ces représentations, dans cette forme, sont également largement utilisées par l'iconographie publicitaire privée. Pour les transferts d'argent, afin de cibler la diaspora Hmong par exemple: l'image incite clairement à utiliser ce biais pour aider à l'éducation des enfants. Le tourisme est cependant le secteur où l'imagerie ethnique est la plus utilisée: les caractéristiques visibles de l'identité ethnique, comme le costume (photo 21), sont mises en avant. Par exemple, il est bien plus courant de trouver des cartes postales de portraits ethniques que de paysages. Comme il a été vu dans les chapitres précédents, le tourisme est un secteur d'avenir, et les touristes internationaux viennent avant tout au Laos pour sa culture. La diversité ethnique fait partie de cette culture, et les autorités engagent une politique de "villages culturels" comme sites cibles des parcours touristiques. Ces villages sont intégrés dans les parcours et différents treks proposés par les offices de tourisme du district, et obtiendront donc un revenu tiré de l'activité touristique: vente d'artisanat, de nourriture, voire hébergement des touristes. Un logo à l'entrée du village les distingue, et ils sont mis en avant sur les cartes touristiques distribuées. Le secteur privé développe aussi ses propres approches, dans des circuits distincts. Cependant, il n'existe que très peu d'entreprises privées (une seule dans les districts de Namtha et de Muang Sing par exemple), et les prix pratiqués sont souvent bien supérieurs à ceux des offices de tourisme de l'administration. De ce fait, le classement en village culturel peut être une perspective de réel développement pour les villageois. Cependant, les critères à remplir pour obtenir ce label sont clairement dans la lignée révélée par la constitution: les villages doivent se conformer à l'idée que se font les autorités d'un village ethnique exemplaire. Ainsi, les critères sont les suivants:

- avoir un règlement adapté à la situation spécifique du village (?);
- avoir des infrastructures de base pour permettre les activités culturelles;
- avoir une conscience des notions de conservation et de développement de l'héritage culturel et des coutumes;
- avoir un comportement pacifique;
- avoir des fondements économiques avancés et pouvoir envoyer leurs enfants à l'école.

La traduction de ces critères exclut en fait les villages qui peuvent être considérés comme les plus "traditionnels", par exemple ceux qui ont été décrits dans la première partie. En effet, du fait de la moindre présence d'écoles dans les zones reculées, de la pratique de l'agriculture sur brûlis qui n'est pas un "fondement économique avancé", du manque d'adduction d'eau moderne en montagne, les villages de montagne sont exclus de la labellisation. Dans le district de Muang Sing, les quatre villages sélectionnés sont localisés pour trois d'entre eux, Lü et Thaï Dam, au cœur de la plaine, et pour l'autre, Akha, en bordure de plaine. En prévision, un autre village Lü de la plaine doit être classé, ainsi qu'un autre village Akha sur la route de Luang Namtha. Au final, aucun village de montagne n'a été sélectionné, sûrement du fait de leurs pratiques économiques "arriérées" et de leur manque d'infrastructure. Pourtant, dans les brochures touristiques, le contact avec les ethnies et leur culture met en avant la connaissance de leur mode de vie traditionnel. Ainsi, pour le trek « Akha Experience », il est indiqué que les visiteurs pourront travailler au champ avec les habitants, tout connaître de l'agriculture sur brûlis et partager avec les villageois leur connaissance de la flore et de la faune forestière. C'est donc ce mode de vie "traditionnel" que les touristes recherchent, un exotisme relevant de la mystification du "bon sauvage", revisité par les idéologies écologistes où les paysans montagnards sont plus proches de la nature, préservés de la modernité donc plus authentiques que les agriculteurs de plaine³⁴⁴.

Que ce soit de la part des autorités ou des acteurs économiques privés, les minorités ethniques sont représentées comme constitutives de l'identité du pays. Ces représentations sont censées montrer leur intégration à la nation, mais ne restent que des symboles: symboles d'une idéologie où la diversité a sa place dans l'unité, et symbole commercial de la richesse culturelle du pays. L'exemple de la place des minorités dans le Musée National en fait plutôt une composante "à part" de la société, qu'une source de richesse humaine. Comme le fait remarquer V. PHOLSENA après un entretien avec H. RATTANAVONG, ancien directeur de l'institut de recherches culturelles du Laos, les ethnies sont associées aux montagnes, à la nature, aux paysages reculés, avec un ton très bucolique (2006: 50). Les minorités sont ainsi, comme la montagne, patrimonialisées, réifiées et données comme intangibles. Elles servent de support au tourisme, et ainsi, quelques unes sont amenées à être préservées, par le biais de labellisation. Les autres devront, pour être intégrées, si elles ne sont pas des vitrines, choisir de suivre le modèle dominant.

³⁴⁴ Quelle stupéfaction pour eux, et pour moi, de voir, au cœur de la montagne, des antennes satellites et des DVD de film chinois !



Photo 18 : le cortège officiel lors de la fête de *Pi Mai* à Luang Prabang : en tête, les trois ethnies représentantes du « peuple multiethnique », avec les Lao au centre. Source : photo de l'auteur, avril 2007.



Figure 33 : le nouveau billet de 1000 Kip mis en circulation en 2008, qui reprend l'ancien, avec les trois femmes de différents groupes. Source : www.banknotes.com.

planche 2 : Exemples d'iconographie officielle du « peuple multiethnique ».



Figure 34 : les ethnies comme « marque » du Laos, utilisées sur une carte téléphonique. Source : terrain 2007.

Photo 21 : Publicité pour des transferts d'argent internationaux, ayant pour cible la diaspora Hmong.



ຟຣີ 1 ໜ່ວຍ
/4 - 30/6/2007. ທ່ານຈະໄດ້ຮັບກະເປົາ
ທີ່ໃຊ້ບໍລິການ (ກະເປົາມີຈຳນວນຈຳກັດ)

Community - based Tourism
through
Public - Private Partnership

in LAO PDR

photo 21 : La coiffe d'une jeune fille Akha pour attirer les touristes vers un trek d'écotourisme à Muang Sing, « Akha expérience ». Brochure d'information recueillie à Muang Sing en avril 2007.

Planche 3 : L'iconographie ethnique reprise par le secteur privé : un symbole du pays, et une cible économique pour certains domaines.

2. La tentation de l'uniformisation

S'il a pu être vu que le modèle français a pu jouer dans la construction territoriale, il semble aussi être de mise dans la construction nationale. Ainsi, malgré la reconnaissance d'un peuple multiethnique, la plupart des politiques culturelles vont dans le sens de l'homogénéisation du peuple, et de l'unité nationale autour de l'idée issue de RENAN, celle du sentiment d'un destin commun. Le leader de la révolution a élaboré, à partir de la définition de la nation de Staline, sa version de la différence entre clans/tribus, groupes ethniques, nationalité et nation (voir K. PHOMVIHANE, 1981). La dimension ethnique étant constitutive de la société lao, Kaysone PHOMVIHANE ne pouvait faire abstraction de cette spécificité. De ce fait, il semble avoir essayé de conceptualiser ces différences, de manière à justifier une construction nationale nécessaire. Selon lui, plusieurs groupes ethniques peuvent constituer une nation en homogénéisant certains de leurs traits :

« des groupes ethniques dans certains pays peuvent progressivement s'entendre dans les domaines du langage, de la psychologie, mais aussi dans ceux de l'économie et sur un territoire afin de devenir des nations. C'est le cas des groupes ethniques qui se sont unis lors de différents périodes historiques pour se battre contre une agression extérieure et pour protéger la nation sujette au système féodal, comme l'a fait le Vietnam, par exemple. » (K. PHOMVIHANE, 1981)

Cependant, dans cette évolution vers un élargissement des éléments rentrant dans la construction de l'identité nationale, force est de constater que ce sont les éléments de la culture de l'ethnie dominante qui sont pris pour buts. Trois principaux domaines peuvent alors être pris en exemple : l'éducation, la religion et la culture populaire.

Dans le domaine de l'éducation et en particulier de la langue nationale, les identités ethniques sont officiellement prises en compte, mais avec des limitations notables dans la pratique. La langue nationale est le Lao : toute l'éducation primaire, secondaire et supérieure s'y réfère. Les langues minoritaires ont une place dans le plan de développement socio-économique de 2006-2010, mais seulement si elles disposent d'un alphabet (GoL, 2006 : 100). C'est à cette seule condition que des cours peuvent être dispensés dans ces langues. De ce fait, toutes les langues de tradition orale, c'est-à-dire la grande majorité des langues non lao-thaï, sont exclues des politiques de maintien ou de diversification. Il existe cependant un système scolaire parallèle au système national, par le biais des « écoles ethniques ». Mon traducteur akha y avait fait une partie de ses études, dans les plus hauts niveaux primaire et une partie du secondaire. Ces écoles sont réservées aux minorités, mais ne donnent pas de cours en langue minoritaire. En fait, elles sont plutôt un moyen à la fois d'intégration d'élites issues des minorités, et un moyen de les distinguer des autres élites. En effet, c'est le lao qui est de mise dans cet enseignement : ainsi, ce sont surtout les minorités non lao, mais de langue thaï, qui sont les plus représentées. Sur plus de cent-cinquante élèves, il n'y avait

dans l'école de mon traducteur que trois Akha. Les autres étaient surtout Lü ou Tai Dam, avec quelques Hmong et Khmou. Aussi, les diplômes que ces écoles délivrent sont bien moins considérés que les diplômes nationaux, ce qui ne permet pas un véritable accès égalitaire aux plus hauts niveaux sociaux. Cependant, le fait que ces écoles soient situées, pour les petits niveaux dans les centres des districts, et pour les plus hauts dans les capitales provinciales, permet aux élèves issus des minorités de mieux maîtriser les codes de la culture lao dominante, et ainsi d'espérer des places dans les échelons administratifs. Une université réservée aux minorités a aussi été inaugurée, ainsi que son internat, à Vientiane en 2007.

La place de la religion bouddhiste dans le pays et dans les sphères du pouvoir est également un signe de la domination culturelle lao. En effet, cette religion est inscrite dans la constitution. Les autres religions sont officiellement tolérées, mais là encore, en lisant le plan 2006-2010, il faut constater qu'elles sont considérées comme des superstitions. Elles sont invoquées comme des freins au développement, dans le domaine de la santé par exemple (GoL, 2006 : 45), dans les systèmes de production agricoles... Aussi, l'utilisation du bouddhisme dans la légitimation du pouvoir (M. STUART-FOX, 1996) lui donne un poids non négligeable dans la définition de ce que sont les valeurs nationales. Les déplacements des montagnards en plaine donnent souvent lieu à des conversions, et à une participation aux fêtes et traditions religieuses lao. Par exemple, lors de la fête des fusées à Muang Sing, des Akha avaient aussi préparé leur fusée et la lançait pour rendre hommage aux divinités lao de la fertilité. Cette grande fête, sorte de compétition inter-villageoise ou plutôt entre



différentes pagodes, devient ainsi un référence commune.

photo 22 : un notable akha (reconnaisable à sa veste brodée) des alentours de Muang Sing préparant sa fusée au lancement, à la fête du *Boun Bang Fai* de la capitale du district. M. Blache, avril 2007.

La domination culturelle se fait sinon plus largement sentir dans la culture populaire mise en avant par le gouvernement. Déjà, le pouvoir dit explicitement que c'est lui qui décide des valeurs sociales, de ce qui est beau, des attitudes à avoir (*Ibid.* : 170). Il mène donc la politique culturelle, sur les bases des « bonnes coutumes » et des « bonnes traditions ». Les lieux de diffusion culturelle sont avant tout les villes et les zones les plus densément peuplées. Ce n'est donc que si les populations montagnardes descendent en plaine qu'elles auront accès à cette culture nationale. Le gouvernement se donne cependant pour objectif de « continuer à répandre l'information et la culture dans les zones reculées, promouvoir l'échange entre les différentes cultures, et se prévenir des croyances datées qui inhibent le développement social ». Ces propositions se concrétisent en fait par la diffusion des informations nationales par des hauts parleurs publics, en général à 7h et 18 heures tous les jours, accompagnées de musique traditionnelle lao. Aussi, l'échange entre différentes cultures s'effectue surtout dans un sens, celui de la culture lao, considérée comme la plus « belle » par le régime. Ceci se confirme dans la dernière phrase : les traditions minoritaires sont vues comme arriérées, donc destinées à être dépassées. Seuls certains villages ethniques « valables », dans le cadre de projets pilotes, seront préservés, sur les critères vus dans le chapitre sur le tourisme. Les minorités seront en quelque sorte muséifiées dans des localités précises. Outre ces politiques nationales, les autres acteurs de la culture semblent également suivre ce mouvement, du fait de la censure mais aussi des marchés potentiels. Ainsi, on ne trouve sur les marchés, outre les produits touristiques, que les produits culturels lao, en particulier les Vidéo CD de karaoké en langue lao. Dans ces derniers, les clips montrent souvent un Laos rural, mais toujours avec des paysages de plaine rizicoles.

L'uniformisation de la culture sur le modèle dominant a donc de multiples facettes, qui renforcent toutes l'uniformisation territoriale constatée auparavant. Les minorités ne semblent pas réellement pouvoir faire entendre leur voix, et doivent, pour espérer de meilleures conditions sociales, passer par une intégration à la culture lao.

Le jeune Etat lao semble donc avoir, peut-être pour affirmer une identité qui était encore à définir, choisi de favoriser une culture nationale sur le modèle du groupe dominant. Malgré la volonté d'affirmer un caractère multiethnique, la concrétisation d'une nation, et dans notre étude d'un territoire national, n'est pas passé par la reconnaissance effective de la diversité. Le territoire national a été tout d'abord une création externe et quasi ex-nihilo, en tous cas dans sa forme moderne. Les gouvernements ont suivi différents modèles territoriaux, européens surtout, qui ne pouvaient pas composer avec la particularité des territoires identitaires. Auparavant relativement indépendants, ces territoires sont entrés dans une interaction verticale qui a vu le territoire identitaire Lao-thaï imposer sa conception à tout l'espace désormais national. Ainsi, dans un contexte de développement et de mondialisation de l'économie, ce sont toujours les plaines et les vallées, déjà les plus développées, qui se connectent au réseaux de la Péninsule, et bénéficient ainsi d'une centralité toujours accrue. Pourtant, la montagne, et surtout les zones frontalières, révèlent des potentialités que le nouveau régime a su apercevoir. En effet, les montagnes et leurs ressources sont désormais les zones qui portent une grande partie de la future croissance économique du pays. Ceci n'en fait pourtant pas de véritables espaces territorialisés. En effet, pour une territorialisation profonde, et surtout pour qu'une territorialisation soit porteuse d'une identité, il faut qu'elle soit portée par des groupes humains conséquents et impliqués. Or, les montagnes sont vidées de leur populations par les politiques de déplacement. Au final, il semblerait que ces dynamiques, impulsées de diverses manières par le pouvoir, arrangent bien le gouvernement. En effet, les principales volontés politiques du régime : le développement social des populations et le développement économique du pays, ainsi que la création d'une véritable nation pluriethnique, soient tout à fait exaucées par la nouvelle prise en compte des montagnes et de leurs populations dans le territoire national. Ces dynamiques spatiales permettent de renforcer la nation en intégrant spatialement les minorités, permettent de penser que ces populations connaîtront un meilleur développement en habitant en plaine, et permettent de laisser le champ libre aux acteurs internationaux qui déversent aides et investissements productifs en montagne. Ces apports financiers peuvent avoir des finalités contradictoires, comme la lutte contre la déforestation opposée aux concessions minières, hydroélectriques et de construction, mais ceci ne semble pas encore poser de problème au pouvoir en place³⁴⁵. Ceci n'augure cependant pas un développement harmonieux et durable dans le futur.

³⁴⁵ Récemment, il semblerait que des actions ont été menées, en particulier par les bailleurs internationaux, pour mettre autour de la table les différents acteurs et soulever ainsi ces paradoxes.

Conclusion générale

En essayant de comprendre le Laos contemporain d'un point de vue territorial, la recherche exposée dans ce texte nous a amené à deux principaux résultats. Le premier concerne la définition de ce que peut être un territoire identitaire, et le deuxième concerne la réalité territoriale du Laos. Ces résultats n'ont pu être obtenus, outre les enquêtes de terrain, que par une importante recherche bibliographique. En effet, la culture spatiale ne peut être définie qu'avec un très long travail de terrain, qu'il ne m'a pas été possible de mener, surtout dans le cadre d'une comparaison. J'ai alors tenté de synthétiser toutes les données disponibles sur l'espace et le territoire chez différents anthropologues et ethnologues. Pour connaître la construction historique des territoires, la même méthode a été appliquée au travail des différents historiens. Aussi, ce travail a ses limites, et mériterait de plus amples recherches, notamment sur les archives cartographiques et la description des anciens royaumes, afin d'élaborer une géohistoire fiable. Une comparaison entre les différents pays peuplés de thaï, afin de nuancer la délimitation des territoires identitaires, pourrait être également fructueuse. Cependant, à partir du Laos et des Akha, la représentation courante qui oppose basses-terres et montagnes en Péninsule indochinoise a pu être approfondie.

Alors que les différents groupes du Laos se côtoient depuis plusieurs siècles, les territoires identitaires restent fondamentalement différents, et révèlent un rapport à l'espace original : celui du **territoire-milieu en montagne**. Les Akha, du fait de leur pratiques spatiales construites dans l'histoire, ont développé un rapport très particulier à leur environnement, qui intègre la mobilité, tant dans l'aspect concret qu'idéal de leur territoire identitaire. Leur territorialité, leur identité spatiale ne s'incarne pas dans des lieux définitifs, mais dans tout un système de géosymboles, dans une « fabrication » de paysages plastiques qui sont transposables. Transposable au sein d'un même milieu - un milieu naturel montagnard, et un milieu humain qui permet la reproduction identitaire - le territoire villageois se réplique et forme, petit à petit, en tous lieux au sein de ce même milieu, un territoire identitaire.

A contrario, les territoires identitaires Lao-thaï sont plus classiques : fixes, attachés à des lieux qui fondent l'identité à toutes les échelles. Le milieu naturel, la plaine ou la vallée, a pu être également important lors de leur construction, fondée sur la riziculture, mais n'est pas utilisé pour sa plasticité. Il est avant tout un **lieu** dans lequel il est possible de s'installer définitivement, et qui permet, par la circulation, de rejoindre d'autres lieux du territoire

identitaire, **lieux hiérarchisés** par leur capacité à incarner et diffuser le pouvoir. Cette plaine, cet ancien royaume et son centre, ne sont pas un autre, ils s'ancrent dans l'espace et deviennent des personnalités spatiales propres, nommés, qui portent une partie de l'identité de ses habitants.

Ainsi, ce serait par exemple le fait d'habiter en montagne, dans un environnement culturel akha, qui constitue l'identité spatiale de ce groupe, plutôt que leur établissement dans un certain endroit. Le fait de ne pas être attaché à un lieu ne veut pas dire qu'on n'a pas de territoire, c'est pourquoi il fallait avancer cette idée de territoire-milieu pour comprendre, dans certain cas, le rapport de l'identité à l'espace. La spécificité du territoire identitaire akha peut lui donner une certaine capacité d'adaptation, mais force est de constater qu'au Laos, la confrontation entre territoires identitaires, catalysée par la création d'un Etat moderne, a donné l'avantage au territoire identitaire lao-thaï.

Aussi, la dichotomie entre les populations de plaine et les populations de montagne a pu être transposée en termes territoriaux : cette opposition correspond en fait à des territoires identitaires distincts, dont un n'est pas lié à des lieux, mais à un milieu. Cette hypothèse pourtant simpliste, et aussi un peu déterministe, a eu cependant le mérite de poser une question qui a pu guider la compréhension des territoires identitaires dans cette partie du monde. L'introduction du milieu, dans la définition d'un territoire identitaire, peut alors compléter ce concept pour qu'il rende compte au mieux de la réalité territoriale et identitaire de l'Asie du Sud-Est.

Les territoires identitaires permettent aussi de comprendre la relation à l'espace et au territoire national du régime actuel. En effet, c'est avant tout sur le modèle territorial lao-thaï que s'est construit le Laos contemporain. L'État en garde toujours des marques, en particulier dans sa conception et sa gestion du territoire national. Alors que l'État et surtout le régime Lao semblent construire une idée assez nouvelle du territoire national, en considérant le caractère multiethnique du pays, il n'en reconnaît pas les territoires identitaires éventuels. Le régime, autoritaire, semble mettre tout en œuvre pour aller à l'encontre d'éventuelles forces centrifuges à base identitaire, par des moyens plus ou moins élaborés entraînant une homogénéisation du territoire, ceci dans un but de construction nationale. Cette homogénéisation, par le biais d'un aménagement du territoire prend, entre autres, la forme de déplacements de population, notamment des montagnes vers les plaines. La formation du territoire de la "nation pluriethnique" a donc pour corollaire la disparition de territoires identitaires, voire une déterritorialisation (Y. GOUDINEAU 2000) et une acculturation des populations ethniques minoritaires sur le modèle du groupe majoritaire Lao. D'un côté, au sein d'un territoire national fixe, devenu un véritable territoire-lieu

comme le sont les Etats territoriaux, le territoire-milieu des Akha disparaît, au profit de la conception territoriale de la majorité ethnique. On assiste donc à une transformation de certains territoires identitaires, territoires-milieus, en territoire-lieux par l'action de l'État, en particulier par les politiques de sédentarisation dans les basses terres.

D'un autre côté, les espaces montagnards, jusque là laissés à de nombreuses populations minoritaires, sont désormais intégrés au territoire national. En effet, le régime porte un nouveau regard sur ses montagnes, et essaye d'en utiliser les potentialités. Cette intégration est principalement économique, fruit d'une coopération avec les acteurs internationaux qui convoitent ses ressources. Ce ne sont donc pas les populations lao qui territorialisent véritablement ces espaces traditionnellement exclus de leur culture spatiale. On ne peut alors pas parler d'une territorialisation de la montagne par l'État, mais du passage d'une périphérie délaissée à une périphérie exploitée. Cependant, outre les dividendes que les activités localisées dans les espaces montagnards procurent au régime, une volonté de patrimonialiser la montagne est cependant visible, notamment par les politiques de protection de l'environnement. Ceci pourrait être le signe d'une territorialisation, mais elle n'est en fait pas réelle.

Au final, le modèle du territoire-lieu centré sur les plaines domine toujours, et les populations montagnardes doivent s'y conformer. L'espace montagnard n'est alors toujours pas conçu comme un espace pouvant devenir un véritable territoire. De ce fait, les déplacements de la population permettent non seulement d'intégrer les minorités, mais surtout de dégager la voie à l'exploitation d'espaces jusque là non considérés.

De nombreux aspects territoriaux du Laos contemporain n'ont pas été abordés dans cette étude. En particulier, le phénomène urbain est un de ceux qui semblent le plus transformer tant le fonctionnement des territoires, que les identités ethniques. En effet, il se pourrait que ce soit dans ces espaces urbains que l'intégration à une nation, non ethniquement marquée, tout comme un développement économique et social, soient possibles. Mais là encore, ce sont encore les territoires identitaires lao-thaï qui sont concernés, car on ne peut pas encore vraiment parler d'une urbanisation des espaces purement montagnards. Aussi, la comparaison de la majorité avec une seule ethnie montagnarde pourrait être fructueusement complétée par l'étude d'autres territoires identitaires. Une systématisation de la comparaison permettrait alors de brosser un tableau plus précis, plus nuancé donc plus juste de la situation territoriale du Laos.

Outre les considérations sur le Laos et la Péninsule, l'exploitation du thème de la place de la montagne et de ses population dans les États récents des pays du Sud donnerait à voir les différentes solutions proposées par les différents régimes politiques, solutions alternatives au

déplacement massif. Dans la même optique, une plus grande place donnée à l'étude des acteurs locaux du territoire, dans les pays où l'État est moins présent qu'au Laos, serait révélatrice des motivations territoriales profondes à l'origine des dynamiques et des transformations des territoires montagnards.

ANNEXES

Liste des acronymes

- ADB: *Asian Development Bank*. Banque Asiatique de Développement.
- AFD : Agence Française pour le Développement.
- ASEAN : *Association of South East Asia Nations*. Association des Nations d'Asie du Sud-Est.
- EFEO: Ecole Française d'Extrême Orient.
- GoL : *Government of Laos*. Gouvernement du Laos.
- ICEM : *International Centre for Environmental Management*. Centre international de la gestion environnementale.
- INALCO : Institut National des Langues et des Civilisations Orientales.
- IRD : Institut de Recherche pour le Développement.
- JICA : *Japanese International Cooperation Agency*. Agence de Coopération Internationale Japonaise.
- LAVIS: *Laos Village Information System*. Système d'information sur les villages du Laos.
- MAF : *Ministry of Agriculture and Forestry*. Ministère de l'Agriculture et de la Forêt.
- MRC : *Mekong River Commission*. Commission Internationale du Mékong.
- NAFRI: *National Agriculture and Forestry Research Institute*. Institut national de recherche sur l'Agriculture et la Forêt.
- NBCA: *National Biodiversity Conservation Area*. Aire de conservation nationale de la biodiversité.
- NTFP : *Non Timber Forest Products*. Produits forestiers non ligneux.
- ONG : Organisation Non Gouvernementale.
- ONU : Organisation des Nations Unies.
- PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement.
- SIL: *Summer Institute of Languages*.

Annexe 1 Données ethnographiques

1. Une difficile identification des groupes ethniques et culturels : la multitude des dénominations des groupes humains pris en exemple, selon différentes sources depuis le XIX^{ème} siècle.

a. Pour les Akha :

| Source | Zone concernée | Dénomination retenue | Autres dénominations évoquées | « Sous-ethnie » évoquée | Critère de différenciation |
|---|---|----------------------|---|--|---|
| Mc LEOD 1836 | Muong Lim, Birmanie | Akhas | | | |
| F. GARNIER 1867 | Muong Paléo, plateau de Xieng Tong, environs de Muong Long Birmanie | Kha Kho | Kho, Akha, Honhi | | Costume Coutumes |
| E. LEFEVRE 1894 | Phongsaly Muong Sing | Kha Kho | | Kha Kho Pouliks Kha Kho Kikios Kha Kho Motas | Coiffe |
| SCOTT et HARDIMAN 1900-1901 | Kengtung, Birmanie | Akhas | | | |
| XIENG LA, 1902, Revue indochinoise | Royaume de Muong Sing | Kos | | | Origine géographique Langue et écriture Psychologie et physique Culture matérielle Religion |
| Major H.R. DAVIS, 1909 | Sud du Yunnan | Wo-ni (Hou-ni) | | Ma Hei K'a tu Pu tu Pi o A k'a San su K'uts'ung | linguistique |
| H. ROUX, 1924. | Phongsaly | A-kha | Kha Kô (nom donné par les Laotiens) | Nu Quây O Ma Pu Li Muc Chi P'u Sang O'Pa (ou Chop Pia) Lu Ma | Costume Autonyme endogamie |
| H. DUSSAULT, 1924. | Tonkin Haut Laos | Kha Kho | A Kha (appelés de la sorte par les Chinois voisins) | Nu Quay O'Pa Pu Ly Mou Chi O Ma Lu Ma Kha Bit | costume |
| R. MEYER 1930. | Haut Laos | Khas-ko/ Khas Khos | | | Linguistique Costume Psychologique et physique |

| | | | | | |
|--|---------------------------------|-----------------------------|---|--|---|
| ENRIQUEZ 1933. | Kengtung, Birmanie | Kaws | Ako | Pu li Tao sa Na li | linguistique |
| F. LEBAR et A. SUDDARD, 1960. | Laos | Kho | A'Kha | | Origine chinoise Inclassable parmi les Kha ou les Thaï. |
| F. LEBAR, HICKEY, MUSGRAVE, 1964. | Asie du Sud-est continentale | Akha (autonyme) | Ekaw, Kaw (utilisés en Birmanie britannique) Kha Ko, Ko (utilisés par les Siamois et les Lao et français du nord de l'Indochine) Hani et Woni (en Chine, ces termes incluent parfois les Akha du sud du Yunnan) | Puli Tytso Akhö Nu-Quay Jen G'we Hteu La | |
| B. COX, 1984. | Chine: Yunnan | Hani (minorité recensée) | Hani (autonyme donné aux alentours de Honghe) | | |
| S. JAAFAR et A. WALKER, 1986. | Thaïlande | Akha | E kaw (nom donné par les Shan et les Thaï du nord) | Jeu G'oe (appelés Puli par les Shan) A Jaw A Kui | linguistique |
| TRIBAL RESEARCH INSTITUTE, 1995. | Thaïlande | Akha | A-kha (autonyme) Kaw, E-kaw (nom donné par les Thaï) | | Linguistique Ecologique Pratiques agricoles (opium ou non) |
| L. CHAZEE, 1995. | Laos | Iko | Ko, Kha, Ko, Ekow Akha (Autonyme, sauf pour quelques sous-ethnies : 147) | Iko Pouli nyai Iko Nuqui Iko Oma Iko Luma Iko Pala Iko Pouly noy Iko Nutchi Iko Eupa Iko Kopien : Nyai Noy Iko Chapo : Nyai Noy Iko Botche Iko Tchitcho | Historique Géographique Linguistique Aspect vestimentaire Autonyme |
| P. BOUCHERY, 1995. | Chine : Yunnan | Hani | Heni (en 1276) Hani ou Hanhi (ethnonyme apparu en 1726) Woni (appellation utilisée par les premiers observateurs occidentaux) | Akha (dénommé <i>groupe d'identité localisé</i>) | |

b. Pour les Lao-thaï :

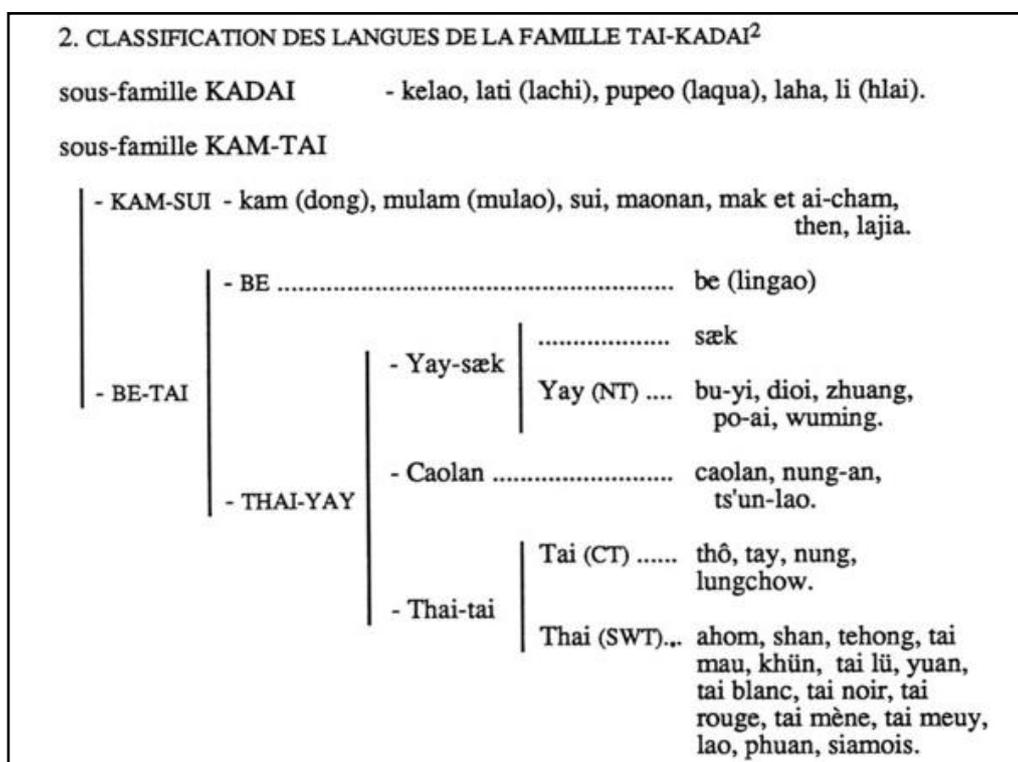
| Source | Zone concernée | Dénomination retenue | Autres dénominations évoquées | « Sous-ethnie » évoquée | Critères de différenciation |
|--------------------------|---|--|---|---|---|
| F. GARNIER, 1867. | Environs de Muong Lim, de Xieng Tong Birmanie | Laotien Thais | Phong, Palong | Une des tribus laotienne Thai Neua ou Thai du nord | |
| P. NEIS, 1885. | Haut Laos De Xieng Hai à Xieng Mai | Laotiens | Meuongs (« nom que les Annamites donnent aux peuplades des frontières du Tonkin(...)des Laotiens que l'on ne peut guère distinguer des gens de Luang Prabang » :62) | Thaï Neua Leues (« comme race, ils ne me paraissent guère différer des autres Laotiens » : 60) Phoueuns Laotiens à ventre blanc Laotiens à ventre noir | Géographique Costume Coutumes psychologie |
| E. LEFEVRE 1894 | Phongsaly Muang Sing | Thaï noirs Lu Thai Neua | Thos Dène (appellation par les Annamites) Thai Yos | | |
| BARTHELEMY, 1898 | Laos | « populations sauvages fétichistes de la race thaï » | Khong Dans (ventre noirs) Khongs Khao (ventre blancs) | | |
| PICANON, 1901 | Laos | Populations montagnardes : - Thaïs - Lus Laotiens | | Thaïs rouges Thaïs noirs Thaïs blancs | Costume Linguistique oral et écrit |
| XIENG LA, 1902 | Royaume de Xieng Khong Royaume de Muong Sing | Ngieou Youen Lu Thaï neua | | | Origine géographique Langue et écriture Psychologie et physique Culture matérielle Religion |
| ABADIE, 1924 | Haut Tonkin | Thaï | | | |
| DUSSAULT, 1924, | Tonkin occidental et Haut Laos | Thaï | | Thaï Khao Thaï Dam Thaï Deng Lu Niang Koui | Costumes Manière de vivre Coutumes habitat |

| | | | | | |
|---|---|--|--|--|---|
| | | | | Tchéou Tchong Kia Youne Shan (en Birmanie) | |
| | | Laotiens | Thaï Lao | Lao Juon (ou laotiens à ventre noirs) Pou Eun (ou Phuon) Chau Lao | |
| R. MEYER, 1930 | Thaïs de la Ménam | Siamois | Thaï siamois | | Historique et géographiqu e Costume Psychologie et physique Religion Organisation sociale et productive Habitat et coutume s |
| | Thaïs du Mékong | Laotiens | Thaïs Laos | | |
| | Thaïs du Haut Tonkin et Haut Laos | Thaïs du nord | | Thaï-Nua Thaï- Noirs Thaïs- Blancs Thaïs- Rouges Phou- Thaï Phouens Lus Chans | |
| F. LEBAR et A. SUDDARD, 1960 | Laos | Lao « Tai tribes » | | Taï Dam Tai Khao Tai Deng Tai Neua Tai Phong Phou Tai | Géographique Organisation sociale Costume Physique Mais surtout différenciation relative (« désignations faites par les Lao » :40) |
| P-B. LAFONT 1983 | Laos | Lao Tay minoritaires | Tay Lao | Tay noirs Tay rouges Tay loe Tay noea yuan | Historique Religion Dialecte et écriture |
| A. WALKER 1992 | Nord de la Thaïlande, | Thaï du nord (northern thai) Tai Yai Tai Lü Tai Khün | Khon Müang (autonyme) Yuan (exonyme donné par les Shan, les Lü et les Lao) Lao du nord du Siam (littérature ethnographique ancienne) Shan, Great Tai | Tai Yong (Tai Lü) | Linguistique Culture matérielle |

| | | | | venant de Muang Yong) | |
|-----------------|------|---|----------|-----------------------------|--|
| L. CHAZEE, 1995 | Laos | Lao Lu Tai Dam Tai Neua Tai Doi Phutai Phouane Tai Nyo Tai Deng Tai Khao Tai Nyuan Tai Meuiy Tai Peung Tai Laan Tai Sam Tai Men Tai He Tai Pao Tai Khouane Tai Kaleun Tai Khang Tai Set Yoy | Lao Loum | Lao Isan | Historique Géographique Linguistique Aspect vestimentaire Autonyme |

2. Une classification linguistique

Source : FERLUS M., 1994, « L'évolution des fricatives vélares *X et *Y dans les langues thai », *Cahiers de linguistique Asie Orientale* n°23, Paris, p. 129-139.

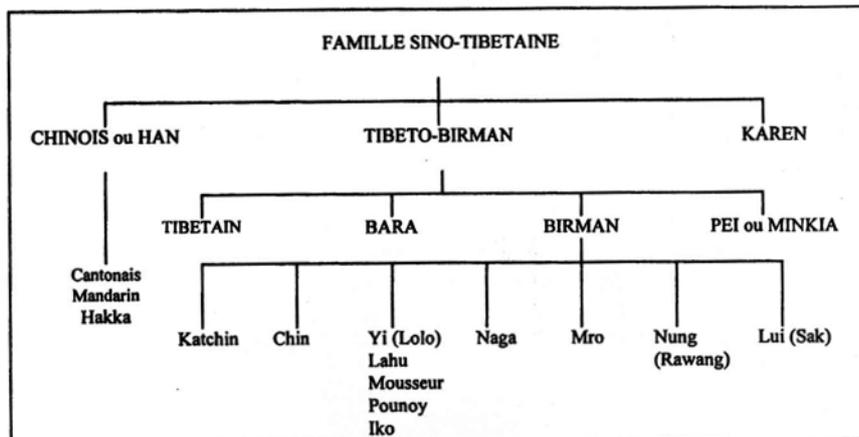
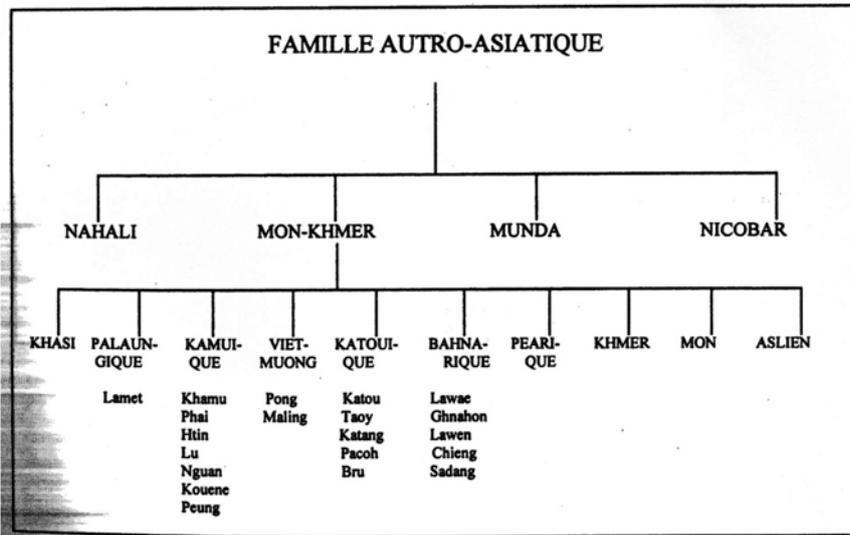
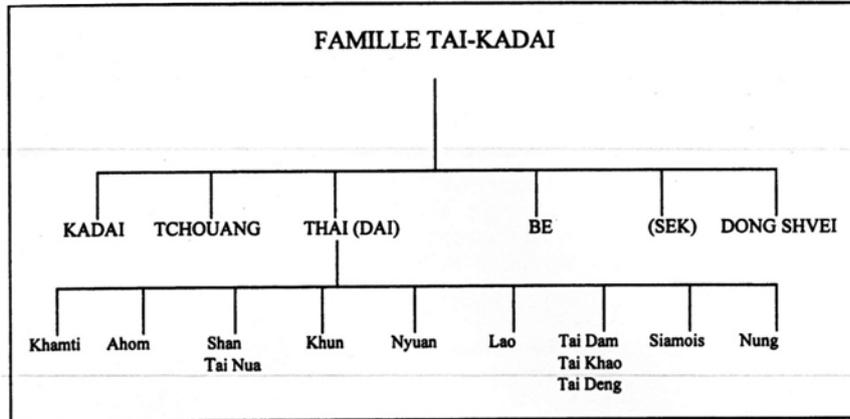
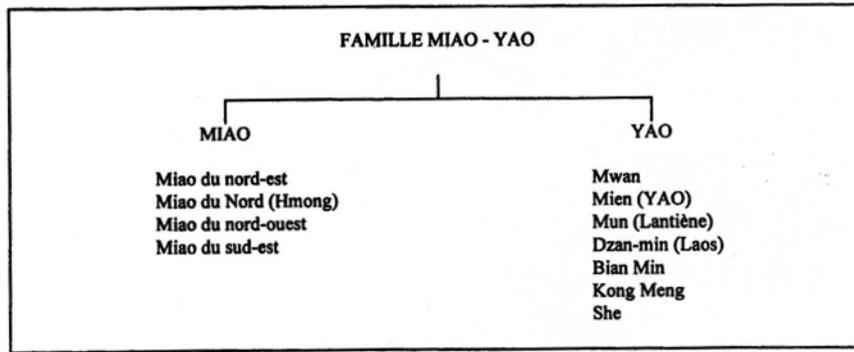


3. Classification de L. CHAZEE , Atlas des ethnies et des sous-ethnies du Laos, Bangkok : L. Chazée, 1995, 220p.

a. Les ethnies recensées

| TAI-KADAI | AUSTRO - ASIATIQUE | | MIAO-YAO | SINO-TIBETAIN | AUTRES |
|---|---|---|---|--|--|
| LAO PHUTAI PHOUANE TAI NYO TAI DENG TAI LUE TAI KHAO TAI NYUAN TAI DAM LAO ISAN TAI MEUTY TAI NEUA TAI PEUNG TAI LAAN TAI YANG TAI SAM TAI MEN TAI HE TAI PAO TAI KOUANE TAI KALEUN TAI DOI TAI KHANG TAI SET YOY | KHAMU OU KATANG MAKONG SUAY LAWEN TAOY KHAMU ROK TALIANG CALI KHAMU LU KATU ALAK LAWAE PHAI LAMET PAKO OY NGUAN KOUENE LAOSENSG KASENG NGAE CHIENG GYA HON SOU YAE HTIN KHAMU ME | KHAMU KHONG KHAMU KEUN KHA BIT SAMTAO TAMOY POUARK TUM SEDANG KAYONG TONG KADO KANAY TAHANG KATE SAEK TCHAHO SAPOUAN KONGSAT CHUI | HMONG LAY HMONG KHAO YAO MIEN LAO HUAY (LANTENE) PANA | POUNOY IKO POULI NYAI IKO NUQUI IKO OMA IKO LUMA MOUSSEUR (LAHU) - KHAO - DAM IKO PALA IKO POULY NOY IKO NUTCHI HO IKO EUPA IKO KOPIEN - NYAI - NOY IKO CHAPO - NYAI - NOY IKO BOTCHE POUSSANG MOUSSEU LUANG - KUI LUNG - KUI SUNG SIDA /SILA LOLO KEU HAYI ALOU IKO TCHITCHO | PHONG MON CHATONG LAWI POUMONG POUHOY TAYTEN KHA TOONG LUANG SALANG/KRI TEKET SING MOON SALAO BIRMAN CHINOIS THAI VIET |
| 25 | 28 | 19 | 5 | 26 | 16 |

b. Les quatre familles linguistiques :



Annexe 2 : Calculs liant pratique du haï, taille des villages et pratiques culturelles akha, formant un territoire-milieu

Pratique du haï et répartition spécifique des villages Akha dans leur territoire identitaire

La riziculture vivrière sur brûlis présente plusieurs contraintes qui ont une influence sur la taille maximale des villages, mais aussi sur la distance minimale nécessaire entre deux villages. A partir de ces contraintes, il est possible d'établir un modèle de répartition de la population.

- Conditions d'une pratique durable du haï :

- Contraintes liées au milieu :
 - **Surface utilisable en montagne :**
Si la pente est trop forte, il n'est pas possible de cultiver. M. DUFUMIER (1996 : 199) évalue à 2/3 les surfaces de montagne utilisables pour le haï.
 - **Capacité de régénération des sols après culture :**
Les rendements dépendent du nombre d'années successives où une parcelle est mise en culture, c'est d'ailleurs le principal facteur déterminant pour VAN KEER (2003), cité par O. DUCOURTIEUX (2006 : 130).
- Contraintes liées aux ressources humaines :
 - **Lien entre durée de la friche (*fallow length*) et quantité de travail à fournir** (en particulier le désherbage, *weeding*) :

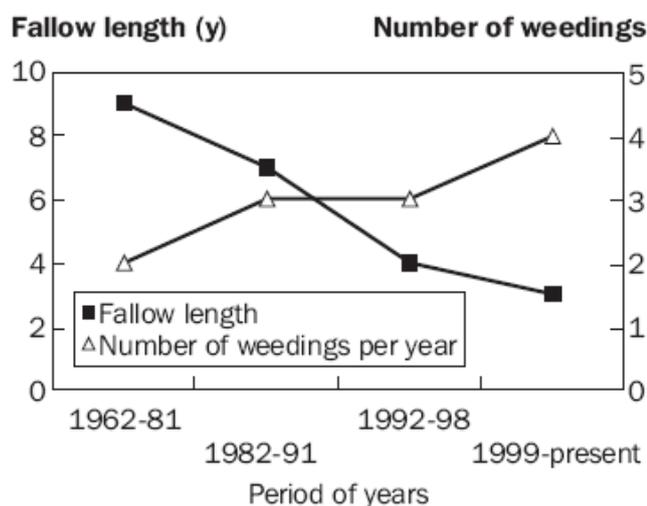


Figure 35 : Le lien entre durée de la friche et nombre de désherbage nécessaires à une production annuelle. Source : d'après TROSCHE, 2003, repris dans B. LINQUIST et al., 2006 : 393.

- Seuls les actifs participent à la production annuelle de riz. Cette production est la plus importante en termes de journées de travail annuel, mais il faut aussi compter avec les autres activités. Sont considérés comme actifs les hommes entre 15 et 60 ans, et les femmes à partir de 15 ans³⁴⁶.

○ **Contraintes d'alimentation**

- **Lien entre quantité de riz nécessaire et pyramide démographique :**

Le village est composé d'actifs et de non actifs, qui sont tous des consommateurs de riz. La quantité de riz nécessaire à un adulte est évaluée à 290 kg par an, et celle d'un enfant de 2 à 12 ans de 150 kg par an (O. DUCOURTIEUX, 2006 : 177). La récolte de l'année devra donc assurer cette consommation.

Le rapport entre consommateurs et actifs au sein d'un village joue de manière importante sur la capacité des paysans à assurer leur alimentation.

→ La durée de la friche influe donc sur le nombre de journées de travail qu'un actif aura à fournir pour le sarclage, mais aussi sur les rendements car une friche longue permet au sol de reconstituer les nutriments nécessaires à la croissance du riz. Cependant, ces relations ne sont pas proportionnelles, et font l'objet d'une importante littérature. C'est surtout pour une friche d'une durée inférieure à quatre ans que le sarclage risque de ne plus être maîtrisé par les paysans afin d'obtenir des rendements suffisants.

Les rendements sont les données qui ont été le plus difficile à obtenir des villageois, car souvent ils expriment les surfaces cultivées en poids de semence, ou en nombre de semeurs. Cependant, pour huit ménages de Senchompou, j'ai pu obtenir les données suivantes :

³⁴⁶ Il a été vu, dans l'ethnie Akha, que les femmes travaillent aux champs jusqu'à la fin de leur vie, mais que les hommes s'arrêtent plus tôt qu'elles. L'âge minimal choisi ici l'est par facilité, il faut considérer que dans les villages sans école, les jeunes travaillent aux champs dès 12-13 ans.

| Production 2007 (kg) | Hectares cultivés | Actifs | Nombre de consommateurs dans la famille | Surface cultivée par actif | Productivité (kg/actif) | Rendement (kg/hectare) | Quantité de riz disponible par personne |
|----------------------|-------------------|------------------|---|----------------------------|-------------------------|------------------------|---|
| 2000 | 1 | 3 | 3 | 0.33 | 666 | 2000 | 666 |
| 1500 | 1.2 | 2 | 7 | 0.66 | 750 | 1250 | 214 |
| 3000 | 2.4 | 4 ³⁴⁷ | 9 | 0.6 | 750 | 1250 | 333 |
| 3000 | 2 | 3 | 7 | 0.66 | 1000 | 1500 | 428 |
| 1000 | 3 | 4 | 10 | 0.75 | 250 | 330 | 100 |
| 3000 | 2 | 3 | 8 | 0.66 | 1000 | 1500 | 375 |
| 1000 | 1.5 | 2 | 5 | 0.75 | 500 | 666 | 200 |
| 2000 | 1.5 | 3 | 6 | 0.5 | 666 | 1333 | 333 |
| 2875 | 1.95 | 2.87 | | 0.63 | 729 | 1228 | |

Tableau 29 : Production, rendements et consommation de riz à Senchompou en 2007. Source : enquête de terrain 2007.

- Conséquences spatiales d'une pratique durable du *hai*

▪ Lien entre actifs, pratiques agricoles et surface cultivable :

La surface cultivable par actif dépend surtout du sarclage, qui prend près de 55% des 225 journées de travail consacrées à l'agriculture sur brûlis (O. DUCOURTIEUX, 2006 : 126). Le sarclage est de ce fait la principale contrainte au *hai* ressentie par les agriculteurs (*Ibid.* : 130, SCHILLER et al. 2006 : 395). Si la jachère a été longue (plus de 3-4 ans), ceci limite les passages consacrés à l'arrachage des adventices, car de nombreuses espèces ont été éliminées par le recrû conséquent de la forêt. En condition de friche longue, la surface annuelle cultivable par actif est donc évaluée à 0.5 hectares par O. DUCOURTIEUX (*Ibid.*), à 0.6 par M. DUFUMIER (1996). Les données recueillies à Senchompou, où les villageois pratiquent une friche considérée comme longue (10 ans), correspondent donc aux données générales au Laos. Les parcelles ne sont cultivées en riz qu'une année. Le lien entre surface cultivée par actif (donc une maîtrise plus ou moins bonne des adventices) et rendement se confirme donc : certaines familles cultivent une plus grande surface, de manière à

³⁴⁷ Dans ce ménage, deux adolescents de 13 et 11 ans participent à la culture. Ils sont comptabilisés comme ½ actif chacun.

nourrir toute la famille, même si elles ont peu d'actifs. Les rendements s'en ressentent.

- **Limitation de la surface cultivée par la distance aux champs.**

Même dans un milieu naturel quasi-illimité et favorable à la pratique de cette agriculture, O. DUCOURTIEUX (2006 : 165) montre que la jachère a une durée limitée. En effet, si les cycles de rotation sont trop longs, les parcelles de l'année deviennent trop éloignées du village.

« La maximisation de la durée de la friche n'est pas une priorité des paysans. Questionnés, les villageois répondent que des périodes plus longues de friche ne permettent pas une production supérieure de riz alors qu'il faudrait cultiver des champs plus éloignés du village. Pour une surface annuelle défrichée constante, la surface totale de l'assolement augmente avec la durée de la friche et, de là, la distance moyenne entre le village et la sole de l'année. L'impact est particulièrement sensible pour la récolte, qui implique de 10 à 15 allers-retours entre le champ et le village, avec un chargement de 50 à 60 kg, ainsi que pour la période des sarclages, quasi-quotidiens de juillet à septembre. »

→ La surface dévolue à la rotation est proportionnelle à la surface cultivable annuellement par un actif, au nombre de consommateurs et à la durée de la friche. Elle détermine la taille du finage villageois. Elle est limitée par le temps de marche.

La production de riz de *haiï* est donc un système complexe, et les paysans peuvent jouer sur l'un ou l'autre des éléments pour assurer une alimentation suffisante. Ces choix jouent donc sur la forme du territoire, non seulement à l'échelle du finage, mais à celle du groupement de villages et plus largement du milieu humain qui est décrit ici. En considérant les choix qui ont été faits dans deux villages akha de montagne, il est donc possible d'expliquer les faibles densités de leur milieu humain par la répartition spatiale et la taille de leurs villages.

Un milieu humain homogène pratiquant le *haiï* de cette manière ne peut donc pas dépasser une certaine densité. Cette densité maximale correspondrait par exemple à des villages de mille habitants séparés par des distances d'au moins 8 km, soit 15,6 habitants par km². Ceci peut nous indiquer que cette pratique n'est pas une agriculture peuplante, au contraire, elle aurait tendance à limiter tant la croissance démographique que sa concentration spatiale. Mais dans ce cas extrême, les villages n'auraient que très peu de relations entre eux : ils se situeraient à plus de 4 heures de marche les uns de autres.

- **Application des contraintes précédentes au cas du village akha de Senchompou : une pratique durable du *Hai***

o **Calcul de la taille du finage villageois à Senchompou :**

Dans l'échantillon enquêté, le rapport consommateurs/actifs s'établit à 2.10. En élargissant ces résultats au village dans son entier, le village compte en tout 144 personnes, soit un nombre d'actifs total de 68 personnes.

Ces actifs cultivent donc un total de 42.8 hectares par an :

$$\text{nombre d'actifs} \times \text{surface cultivable par actif} = 68 \times 0,6 = 42,8 \text{ hectares}$$

Ceci, avec une jachère d'en moyenne 10 ans, donne un finage villageois de 428 hectares.

La surface totale nécessaire au village est de 644 hectares (dont seuls 2/3 sont cultivables).

Dans ces proportions, le territoire villageois s'inscrit dans un rayon d'environ 1800 mètres autour du centre du village (un rayon de 400 mètres de forêt intouchable, soit 50 hectares, autour du village, plus la surface totale nécessaire aux cultures).

- ➔ Dans ce relief, où il faut en moyenne une heure pour faire deux kilomètres, les parcelles les plus lointaines de la surface de rotation ne se trouvent donc qu'à une heure de marche.
- ➔ D'un point de vue alimentaire, le village a besoin de plus de 30 tonnes de riz par an. Avec la surface annuelle cultivée, les villageois seront nourris si les rendements moyens dépassent 727 kg par hectare, ce qui est largement le cas. En fait, une dizaine de familles, sur les trente du village, connaissent une période de soudure d'environ deux-trois mois. Mais les surplus de riz, les échanges au sein du village et les compléments alimentaires forestiers permettent à tout le monde de manger à sa faim. Le *hai*, tel qu'il est pratiqué à Senchompou, est donc tout à fait durable, tant pour les habitants qui peuvent se nourrir suffisamment, que pour les formations forestières qui peuvent se reconstituer et assurer des rendements suffisants avec une friche de 9 à 11 ans.

- **La pratique du *hai* chez les Akha : un moyen de constituer un territoire-milieu identitaire et de garder une plasticité du paysage.**

La pratique du *hai*, mais aussi les caractéristiques propres à l'organisation spatiale de chaque village akha (en particulier la ceinture forestière intouchable) peuvent expliquer le respect d'une distance minimale entre villages.

D'après les calculs suivants, un village akha de quatre cent habitants, aux caractéristiques démographiques actuelles, du fait de son auréole forestière, de la distance maximale du village aux champs, de la force de travail disponible et des pratiques spécifiques du *hai* (durée de jachère, durée de mise en culture de chaque parcelle), devrait se situer à environ cinq kilomètres d'un autre village pour pouvoir pratiquer une agriculture durable. Cette distance équivaut, en milieu montagnard, à environ 2h30 de marche. Or, dans les cas de Senchompou, ce ne sont que les villages les plus lointains de la première couronne de l'espace pratiqué, les moins fréquentés, qui sont aussi long à atteindre. Les villages les plus fréquentés sont en fait à environ une demi-heure de marche³⁴⁸.

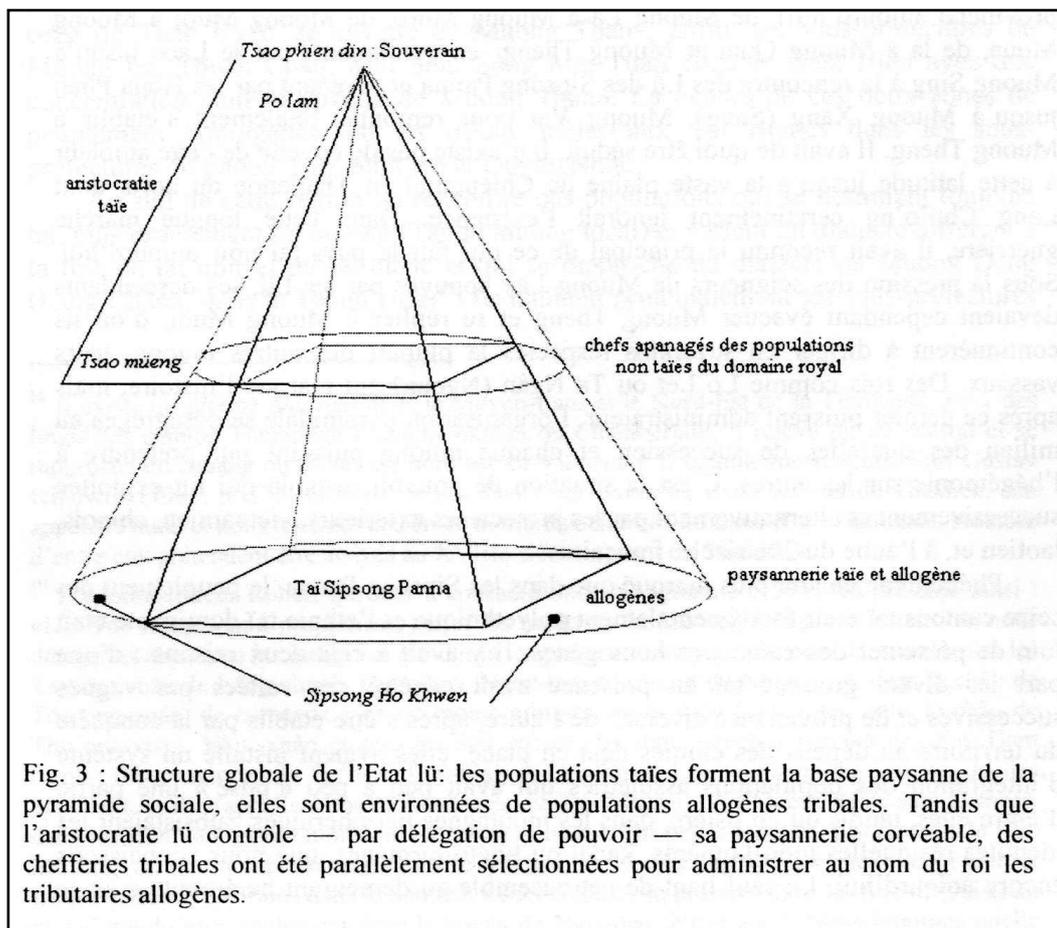
→ De ce fait, pour réduire la distance entre les villages et pour pouvoir maintenir des liens identitaires, les villages akhas semblent volontairement réduire leur population, et donc la taille de leur finage.

À partir des calculs précédents, si le village était plus peuplé, et surtout si le ratio consommateurs/actifs était plus élevé, le système ne serait pas forcément reproductible. Par exemple, sans changer ni le ratio consommateurs/actifs, ni les modalités de la pratique (durée de la friche, surface par actif, rendements moyens) un village de 1000 habitants (476 actifs) pourrait cultiver une surface de 300 hectares annuelle, mais ce qui lui demanderait une surface disponible totale de 4500 hectares. Ceci placerait les parcelles les plus lointaines à plus de 4 km, soit plus de 2 heures marche du village. Il y aurait toujours suffisamment de riz, mais sa production demanderait un temps supplémentaire qui pourrait contrevenir aux autres activités alimentaires.

³⁴⁸ Les distances entre ces établissements humains peuvent être faibles, mais dans cet espace au relief tourmenté, c'est en temps de marche qu'il faut plutôt compter. Avec une vitesse d'environ deux kilomètres par heure de marche en montagne, il devient très difficile de faire un aller-retour dans la journée pour une destination qui se trouve à plus de six kilomètres.

Annexe 3 : Bases d'une conception spatio-politique de la société lü.

Source : LEMOINE J., 1997, « Féodalité taï chez les Lü des Sipsong Panna et les Tai blancs, Noirs et Rouges du nord-ouest du Vietnam », *Péninsule*, vol. 2, n°35, p. 171-217.

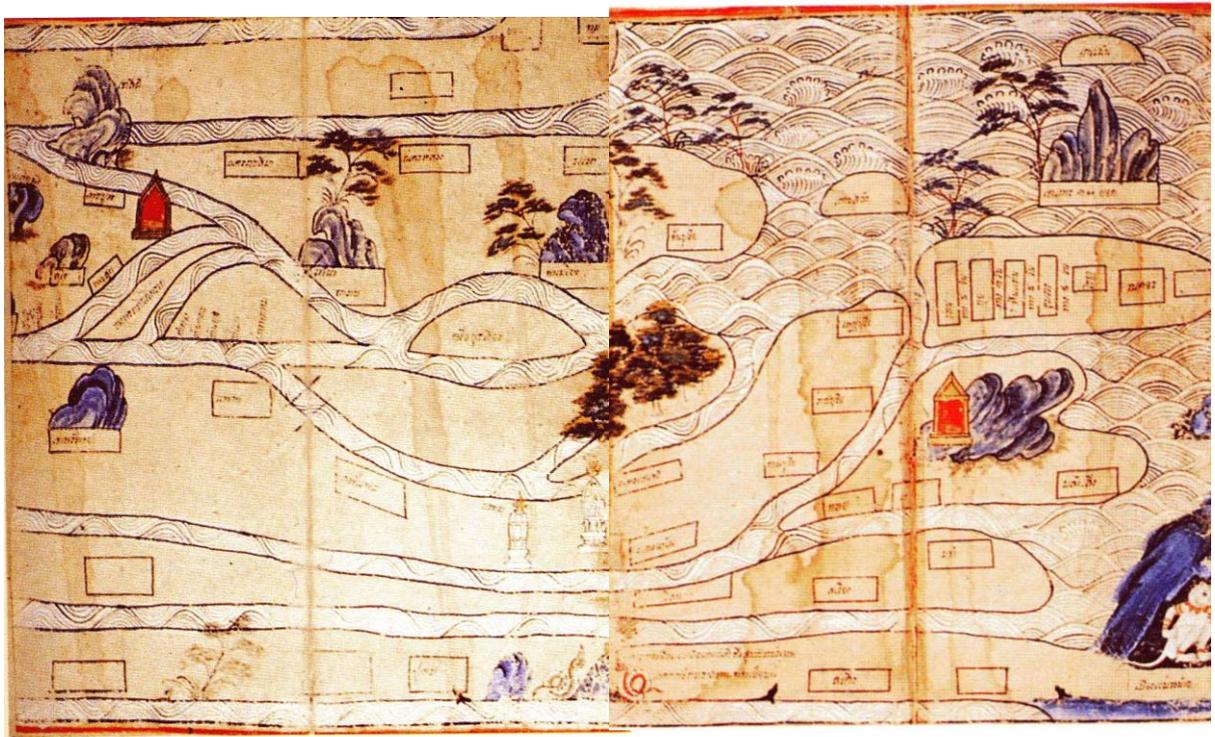


Territorialement, les deux carrés représentent l'espace directement administré par le pouvoir politique, c'est-à-dire la plaine rizicole. Les cercles sont alors une partie des marges montagneuses. Les *Po lam* sont ceux qui intercèdent directement entre les populations non taï et le souverain.

***Annexe 4 : La première cartographie du Laos : une cartographie bouddhiste
faite de lieux précis et de Fleuves.***

Panels 5, 6, 7 et 8 de la carte de Tamnan issue du manuscrit du *Traiphum*, qui date du XVI^{ème} siècle. Reproduite dans WINICHAKUL, T. 1994, éd. 2004, *Siam Mapped, a history of the geobody of a nation*, Silkworm Books, Bangkok, 228p.

« Une carte du Traiphum est une représentation picturale de l'existence de tous les êtres. [...] Elles peuvent être trouvées non seulement dans les manuscrits mais aussi sur les murs des temples bouddhistes. [...] Ici, la description du monde humain commence avec la mythologie de la vie de Bouddha, suivies par des histoires du Jakata [...] et du Vessantara. [...] " *Phum* signifie, espace, terre. Les sites marqués du récit bouddhiste (tout à fait à gauche du premier panneau) se situent ici au Lanna. En haut des panels, se trouvent les régions Lao et vietnamiennes, dont le Champa, le bas des panneaux représente les régions Mon et birmanes, dont Pagan, Moulmein... Le dernier panneau représenté ici montre les deltas de nombreuses rivières, et toute la Péninsule de l'isthme de Kra, qui apparaît comme une île. Malgré des localisations mythologiques qui ne correspondent à aucune réalité, de nombreuses villes du Lanna et de la plaine centrale de Thaïlande sont relativement bien situées. (p. 26).



**Annexe 5 : Evolution des découpages territoriaux administratifs du Laos
depuis la colonisation française.**

| Subdivision niveau 1 | nombre | Subdivision Niveau 2 | Subdivision niveau 3 | Subdivision Niveau 4 | Organisations particulières | Texte et date |
|---------------------------------|---|--|-----------------------|----------------------|--|----------------------------------|
| <i>commandement</i> | 2 : haut (Luang Prabang) et bas Laos (Khong). | Provinces ou commissariats (6 haut Laos, 7 bas Laos) | | | | 1895 |
| <i>Provinces/ commissariats</i> | 10 | muongs | tassengs | ban | Résidence-mairie et centre urbain de Vientiane qui dirige la province environnante Royaume de Luang Prabang semi-autonome | 1899 |
| | | <i>Muongs laotiens</i> | | | Création du Vème territoire militaire (Phongsaly) relevant directement du résident supérieur de Vientiane Postes administratifs secondaires/ délégations à Muong Sing, Paklai Tchépone | 1916 |
| <i>Province</i> | 8 | | | | | 1933 |
| <i>Khoueng Province</i> | 11 | | | | Pour les centres urbains importants | Constitution de 1947 |
| <i>Khoueng Province</i> | 11 | <i>Muong arrondissement</i> | <i>Tasseng canton</i> | <i>Ban village</i> | <i>Kong, dane,</i> | Loi n°47 du 7 janvier 1950 |
| | | | | | <i>Kampheng nakhone , municipalité, et kampheng muong, centres urbains</i> | Loi du 1 ^{er} mars 1950 |
| | 12 création d'Attopeu | | | | | Loi n°176 du 31 mars 1954 |
| | | | | | <i>Kong, Commune rurale groupant les tasseng et les</i> | Ordonnance royale |

| | | | | | | |
|--|--|--|--|--|---|--|
| | | | | | <i>ban</i> qui lui sont rattachés | du 24 aout 1956 |
| | 115 <i>muongs</i> , 18 <i>kong</i> , 38 <i>danes</i> , Quelques <i>kong muong</i> dans le nord, à Samneua et Phongsaly. | | | | Plus <i>King muong</i> | 1957 |
| | 16, création dans l'ordre de Sedone et Sithandone ; Borikhane ; Wapikhant hong | | | <i>Ban</i> dont l'élection des <i>pho ban</i> est précisée. | | Lois du 21 juillet, du 14 septembre et du 12 décembre 1961 |
| | | | | Le <i>ban</i> doit compter minimum 20 foyers ou plus de 100 habitants. | | Ordonnance royale n°254 du 24 aout 1966 |
| | | | | | Fin des <i>kong</i> , des <i>dan</i> et des <i>king muong</i> au profit des <i>muongs</i> . | Ordonnance royale n°123 du 24 avril 1970 |
| | | | | 11782 <i>ban</i> 922 <i>tasseng</i> | | En 1974 |

**Annexe 6 : Les mesures gouvernementales concernant les zones
montagneuses et reculées**

A. Tableau récapitulatif des politiques rurales de la RDP Lao

| Politique/Programme | objectifs | Moyens mis en œuvre |
|---|--|--|
| Gouvernement, 1989 : Relocalisation et consolidation des villages | Lutte contre la pauvreté dans les zones reculées ; agriculture commerciale ; élimination de l'agriculture itinérante sur brûlis ; accès aux services. | Plans de relocalisation de districts ; fusionner les villages jusqu'à une taille minimale de 50 ménages ; fournir les services dans les nouveaux sites. |
| Gouvernement 1989 : stabilisation de l'agriculture itinérante sur brûlis | Éliminer l'agriculture itinérante pionnière ; réduction de la pauvreté dans les zones focales des 47 districts les plus pauvres ; protection environnementale | Allocation des terres agricoles et forestières ; promotions de l'occupation permanente ; cultures commerciales intégrées aux systèmes rizicoles de montagne. |
| Gouvernement, 1995-96 : programme de développement rural (stratégie des zones focales) | Réduction de la pauvreté dans les zones reculées ; sécurité alimentaire, agriculture commerciale, élimination de l'agriculture itinérante, augmenter l'accès aux services de développement. | Concentration sur 61 zones focales de développement au sein des 47 districts les plus pauvres ; consolider les villages dispersés et reculés dans des zones où les services peuvent être rendus, c'est-à-dire les basses terres avec accès à la route. |
| Gouvernement 1999 : programme de réduction de l'opium | Approche équilibrée, pour éliminer l'opium d'ici 2005, entre les raisons médicinales, les drogués dépendants et le revenu qu'il procure. | Augmenter les services de santé ; les services de désintoxication ; les infrastructures comme les routes, la petite irrigation, l'accès au marché, au crédit, des systèmes agricoles améliorés. |
| Gouvernement 2003 : programme de réduction de la pauvreté (avec soutien financier de la banque mondiale) | Former les villages aux compétences nécessaires, afin d'être habilités à planifier et gérer des investissements ; renforcer les institutions locales ; la prise de décision participative ; assistance technique et financière aux villages. | Concentration sur les trois provinces les plus pauvres et 10 districts : appliquer sept principes : simplicité, choix villageois, participation, propriété, transparence, sages investissements, empathie (d'être aux côtés des pauvres) |
| Gouvernement 2004 : programme de développement des groupes de villages | Établir une base politique enracinée, augmenter le développement rural, et examiner la pauvreté. | Établir des groupes de villages ; des plans de développement pour ces groupes ; employés multitâches dans des centres au service du groupe de villages. |
| Ministère de l'Agriculture et de la Forêt (MAF) 1995- 96 : plan d'utilisation des sols villageois et allocation des terres | Allouer les terres forestières et agricoles pour les usages villageois ; limiter et réduire l'agriculture itinérante sur brûlis ; stabiliser les pratiques agricoles. | Limites villageoises ; zonage des usages de la terre, allouer des parcelles agricoles aux familles et préparer les agréments à l'utilisation de la terre. |
| MAF 2002 : stratégie forestière pour l'année 2020 | Guider le développement du secteur forestier en accord avec les stratégies et plans nationaux exprimés dans le NGPES | Équilibrer l'exploitation durable des forêts avec leur conservation et leur protection. |
| MAF 2007 : Programme pour une gestion durable des forêts (agrément du Premier Ministre 25, 07) | Augmenter la couverture forestière de 41% à 53% en 2010, et à 70% en 2020 ; utilisation/gestion durable des forêts, protection de la faune, protection des bassins versants. | Approche par une gestion intégrée des bassins versants ; programmes et actions en accord avec la stratégie forestière 2020 ; mise en place de trois niveaux de classification nationaux. |

B. Extraits choisis du Plan Socio-Economique National (2006-2010)

Thèmes concernant les minorités, les espaces montagnards et forestiers.

Source : G. OF LAO PEOPLE'S DEMOCRATIC REPUBLIC, COMMITTEE FOR PLANNING AND INVESTMENT [ressource électronique], *National Socio-Economic Development Plan (2006-2010)*, Vientiane, October 2006, 239p.

“Attention would be paid to economic development of the border economy, focusing on development of border checkpoints, along roads especially the important ones and economic corridors. Special attention would be directed to animal rearing, planting industrial trees and forestry for raw materials in the mountainous and flat terrains. Poverty reduction projects will be implemented in association with the projects for reducing slash and burn practices and turning to permanent paddy cultivation, and healthcare projects.” (p. 98).

“Guidelines for remote village development in the five-year period 2006-2010:

- *Develop and implement the socio economic development plan in remote, ethnic areas. Strive to supply necessary infrastructure for these villages. Develop infrastructure for the village groups; and reorganize the village groups to facilitate the development of agro-forestry development. Reduce the disparity of the living conditions among different ethnic groups.*
- *Implement the land-forest allocation to local people and build capacity for ethnic groups and highland people, especially the families of ethnic minorities with a focus on effective production and, at the same time, increase the awareness on national security.*
- *Encourage and promote permanent settlement to ensure the production. Upgrade the people's living conditions in accordance with their traditions and based on the focus village arrangement. In addition, study and consider the conditions for the development of infrastructure for these community groups such as roads, water supply, electricity, information and markets. Explore the potential of the land and labour force; and encourage forestation and plantation of industrial trees and fruit trees. Traditional handicrafts of the ethnic groups and high land people need to be promoted. Introduce the methods for earning a living. Promote agriculture, transfer of technology, and provide information focusing on active goods production.*
- *Provide capacity building and training of staff from ethnic groups and utilize them for long-term services in their locality. Grant special authority to the older persons*

in the villages (the Lao National Front) and the Lao Women's Union to strengthen the solidarity among ethnic groups.

- *Improve and expand the program of education, health care, culture and information for ethnic groups. Increase people's awareness on preservation and promotion of cultural values and traditions of all ethnic groups. Sustain and develop spoken languages and written characters/alphabets. Teach ethnic dialects in schools where ethnic characters/alphabets already exist.” (p. 99-100)*

“In future, the line ministries and sectors and local administration authorities must urgently produce the lists of main types of trees (commercial crops) and animals with high economic value that are effective and favourable for the conditions in their areas to be included in the lists of their investment priorities. By doing so, each district should select 2 or 3 main items to be the prioritized items for development based on the local potentials.

The agricultural production should be continued, especially the production of vegetables and livestock in the plains of Vientiane, Bolikhamsay, Khammoune, Sedon, Champasak, Attapeu and in the North, with special focus on the plantation of rice, corn, and vegetables for export. Food production should be promoted in some mountainous areas to meet the consumption needs of the local communities.” (p.136).

“In the Lao PDR, rural poverty is directly linked to access to resources and social services. The resources include the availability and assured tenure of land, access to forest and non-forest timber resources, security of livestock, and access to agricultural inputs, credit, irrigation services and markets. The social services include education and health services, clean water and safe sanitation. The Government's rural development strategy is intended to address the essential development constraints that include: (i) inadequate infrastructure, (ii) limited and poorly developed human resources, (iii) poor health conditions, (iv) inadequate potable water and sanitation facilities; (iv) weak agricultural support and delivery services; (v) limited access to inputs and markets; and (vi) lack of access to short and medium term credit.” (p. 141).

“Priority programmes in focal development areas or kum bans – one each in 23 districts among the 47 poorest districts – have been prepared. The focal area development plans will be completed and implemented in all kum bans in the 47 poorest districts during the Sixth Plan period (2006-2010).”(p.144).

“[Dans le nord]: *Draft the projects and programs to develop infrastructure such as communication, electricity and water supply, to reach village development clusters, especially those established to stop slash and burn cultivation and opium growing, to have new stable occupations. Encourage agriculture extension work, reforestation based on improved provision of technical advice, and change the out-dated methods of production to new modern ones.*” (p. 176)

Annexe 7: Le questionnaire du recensement 2005

Source : STEERING COMMITTEE OF POPULATION CENSUS SECRETARIAT OFFICE (NATIONAL STATISTICS CENTER), Population and housing census, preliminary report (results on the province and district level), Vientiane, September 2005, 38p.+3Appendix.

Les questions sur l'ethnie se trouvent cadre B colonnes 7 et 8. Noter que la case « Lao » peut se cocher directement, tandis qu'une autre déclaration ethnique nécessite de se référer au tableau situé au recto du questionnaire, et doit correspondre à une des 50 propositions ou à « autres ».

Steering Committee for Census of Population and Housing
Census of Population and Housing, 1 March 2005

A Identification

| | | | | | |
|----------|----------|---------|-----------|-----------|-----------------------|
| Province | District | Village | EA number | HH number | Form number within HH |
| | | | | | |

If the HH continues on next page, tick here

If living in collective household, tick here

| B For all persons | | C For 6 years and above | | | | | D For persons aged 10 years and above | | | | | E For women, aged 15 to 49 years (Ask women that are present at enumeration) | | | | | | | |
|---|---|-----------------------------|--|--|--|--|--|--|---|---|---|---|---|---|---|---|--|---|--------------------------------------|
| 1 | 2 | 3 ^a | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 |
| Who was a member of this HH? List name and surname of all persons who were members of the HH | Who is (name)'s relationship to head of HH? 1. Head of hh 2. Husband/wife 3. Son/daughter 4. Parents 5. Son in-law/daughter in-law/relatives 6. Other | Sex 1. Male 2. Female | How old was his/her last birthday? Enter age in completed years ('0' for children less than 1 year) | Where was (name) born? Enter district, province or country code from code list 5 If born in the same place as the person, please tick cross in box | Where was (name) living at last census March 1995? Enter district or country code from code list 5 If living in the same place as the person, please tick cross in box | What is (name)'s citizenship? Enter code from code list 3 If 'Lao', please tick cross in box | What is (name)'s ethnic origin? Enter code from code list 3 If 'Lao', please tick cross in box | Where is (name)'s marital status? 1. Never married 2. Married 3. Divorced 4. Widowed 9. No answer | What is (name)'s religion? 1. Buddhist 2. Christian 3. Bahai 4. Islam 5. Other 9. No answer | Can (name) read and write Lao? 1. Yes 2. No 6. -5 years to D 9. No answer | Has (name) ever attended school? 1. Never been, go to D 2. AL 3. SL 4. No school 9. No answer, go to D | What is (name)'s highest level of education? Enter education code | What is (name)'s highest level of vocational education? Enter education code | What was (name)'s main occupation during the last 12 months? Enter code 1= Farmer 2= Fisherman 3= Farmer mainly livestock raising 4= Fishing 5= Other 9= Other's specify | What was (name)'s main activity in the last 12 months? 1. Agriculture 2. Non-agriculture 9. Don't know | (For code 1 to 7 in question 15) In what industrial sector was (name) mainly working during the last 12 months? If 'Agriculture' please tick in box. If non-agriculture please specify | Have you give any live birth? If No (2) or (9): Continue with next woman If Yes (1): How many children born alive to you were ... have you on census night? ... were ... have you on census night? ... were ... have you on census night? ... were ... have you on census night? | How old were you when you gave your first live birth? | Number of live birth last 12 months? |
| 1 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 |
| 2 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 2 |
| 3 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 3 |
| 4 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 4 |
| 5 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 5 |
| 6 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 6 |
| 7 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 7 |
| 8 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 8 |
| 9 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 9 |
| 10 | 1 2 3 4 5 6 | 1 | | Same place | Same place | Lao | Lao | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | 1 2 3 4 5 9 | | | Under 10 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 1 2 3 4 9 | 10 |

| F Death in household | | G Last 12 months any member of household moved in or moved out | | H Number of disabilities in household | |
|---|--|---|--|--|--|
| 21 | | 22 | | 24 | |
| Did any death occur in the household last 12 months? <input type="checkbox"/> 1 Yes <input type="checkbox"/> 2 No | | Moved into this household? <input type="checkbox"/> 1 Yes <input type="checkbox"/> 2 No | | Is there any disable person in this household? <input type="checkbox"/> 1 Yes <input type="checkbox"/> 2 No | |
| How old was the deceased? 1. Male <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 5 <input type="checkbox"/> 6 2. Female <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 5 <input type="checkbox"/> 6 | | Moved out of this household? <input type="checkbox"/> 1 Yes <input type="checkbox"/> 2 No | | Type of disability <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 5 <input type="checkbox"/> 6 | |
| Did she die while pregnant, while giving birth or within 42 days after giving birth? <input type="checkbox"/> 1 Yes <input type="checkbox"/> 2 No | | Sex 1. Male <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 2. Female <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 | | Cause of disability <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 5 <input type="checkbox"/> 6 | |
| Age <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 5 <input type="checkbox"/> 6 | | Serial number <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 5 <input type="checkbox"/> 6 | | | |

| I Housing characteristics | | | | | | | |
|--|--|---|--|--|--|--|--|
| 25 | | 26 | | 27 | | 28 | |
| What is the tenure status of the household? <input type="checkbox"/> 1 Owner <input type="checkbox"/> 2 Tenant <input type="checkbox"/> 3 Lodger <input type="checkbox"/> 4 Tied accommodation <input type="checkbox"/> 5 Other | | Which type of building materials are used for the dwelling unit? Roof: <input type="checkbox"/> 1 Tile/Sipax <input type="checkbox"/> 2 Brick/Concrete <input type="checkbox"/> 3 Wood <input type="checkbox"/> 4 Bamboo <input type="checkbox"/> 5 Other Wall: <input type="checkbox"/> 1 Brick/Concrete <input type="checkbox"/> 2 Wood <input type="checkbox"/> 3 Bamboo <input type="checkbox"/> 4 Other Floor: <input type="checkbox"/> 1 Ceramic/Tile <input type="checkbox"/> 2 Concrete <input type="checkbox"/> 3 Wood <input type="checkbox"/> 4 Bamboo <input type="checkbox"/> 5 Other | | Is this dwelling unit electrified? <input type="checkbox"/> 1 Yes, (own meter) <input type="checkbox"/> 2 Yes, (shared meter) <input type="checkbox"/> 3 Yes, (own generator) <input type="checkbox"/> 4 Yes, (car battery) <input type="checkbox"/> 5 No | | What is the total area of the dwelling unit? Total area in m ² : _____ | |
| What is the household's main source of water for drinking and cooking? 1. Pipe water <input type="checkbox"/> 2. Well/borehole, protected <input type="checkbox"/> 3. Well/borehole, unprotected <input type="checkbox"/> 4. River/stream/dam <input type="checkbox"/> 5. Mountain source <input type="checkbox"/> 6. Rain water <input type="checkbox"/> 7. Other <input type="checkbox"/> | | Water for drinking and cooking Distance to water source? On premises <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 Between 500 m and 1 km <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 More than 1 km <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 4 | | What type of toilet facility is mainly used by this household? <input type="checkbox"/> 1 Modern toilet <input type="checkbox"/> 2 Normal toilet <input type="checkbox"/> 3 Other <input type="checkbox"/> 4 None | | What is the household's main source of energy for cooking? <input type="checkbox"/> 1 Electricity <input type="checkbox"/> 2 Paraffin/Fuel <input type="checkbox"/> 3 Wood <input type="checkbox"/> 4 Coal <input type="checkbox"/> 5 Charcoal <input type="checkbox"/> 6 Sawdust <input type="checkbox"/> 7 Gas <input type="checkbox"/> 8 Other | |
| What is the size of this agriculture land? (by hectare) <input type="checkbox"/> 1 Less than 0.5 <input type="checkbox"/> 2 0.5-1 <input type="checkbox"/> 3 1-2 <input type="checkbox"/> 4 2-5 <input type="checkbox"/> 5 More than 5 | | Does the household operate any agriculture land? <input type="checkbox"/> 1 Yes <input type="checkbox"/> 2 No, go to Q 35 | | | | | |

| Question 5 and 7 | | Question 13 | |
|--|--|--|--|
| Country code | | Educational code | |
| 1 Cambodia 2 China 3 Burma 4 Thailand 5 Vietnam 6 Other Asian countr. 7 Europe 8 Africa 9 America 10 Australia 11 Other countries Don't know Q 5= 9999, Q 7=99 | | 1 No education 2 Grade 1 3 Grade 2 4 Grade 3 5 Grade 4 6 Grade 5 7 Grade 6 8 Lower sec.1 9 Lower sec.2 10 Lower sec.3 11 Upper sec.1 12 Upper sec.2 13 Upper sec.3 14 Don't know 99 | |
| Question 8 | | Question 14 | |
| Ethnic code | | Level of vocational education | |
| 1 Lao 2 Katu 3 Hahak 4 Oy 5 Grieng 6 Nguan 7 Cheng 8 Sdang 9 Shuay 10 Saik 11 Thaineau 12 Ngahearn 13 Keumnu 14 Lavy 15 Pako 16 Singmoon 17 Kemer 18 Phon 19 Their 20 Thien 21 Abo 22 Mui 23 Mui 24 Mui 25 Mui 26 Mui 27 Mui 28 Mui 29 Mui 30 Mui 31 Mui 32 Mui 33 Mui 34 Mui 35 Mui 36 Mui 37 Mui 38 Mui 39 Mui 40 Mui 41 Mui 42 Mui 43 Mui 44 Mui 45 Mui 46 Mui 47 Mui 48 Mui 49 Mui 50 Mui 51 Mui | | 1 First level 2 Middle level 3 High/University 4 Post Graduate level 5 Other 6 Don't know 99 | |
| Question 10 | | Question 15 | |
| Religion code | | Main activity code | |
| 1 Buddhist 2 Muslim 3 Christian 4 Islam 5 Other 6 Don't know 99 | | 1 Government employee 2 Parastatal employee 3 Private employee 4 State enterprise employee 5 Employer 6 Own account worker 7 Unpaid family worker 8 Unemployed 9 Student 10 Household duties 11 Retired/old 12 Other 99 Don't know | |
| Question 24 | | Question 24 | |
| Type of disability | | Cause of disability | |
| 1 Visually handicapped 2 Deaf/dumb 3 Arm/leg handicapped 4 Multiple handicapped 5 Other 6 Don't know 99 | | 1 Since birth 2 War accident 3 Accident 4 Drug addicted 5 Diseases 6 Other | |

Note:

Interviewer: _____

Date: _____

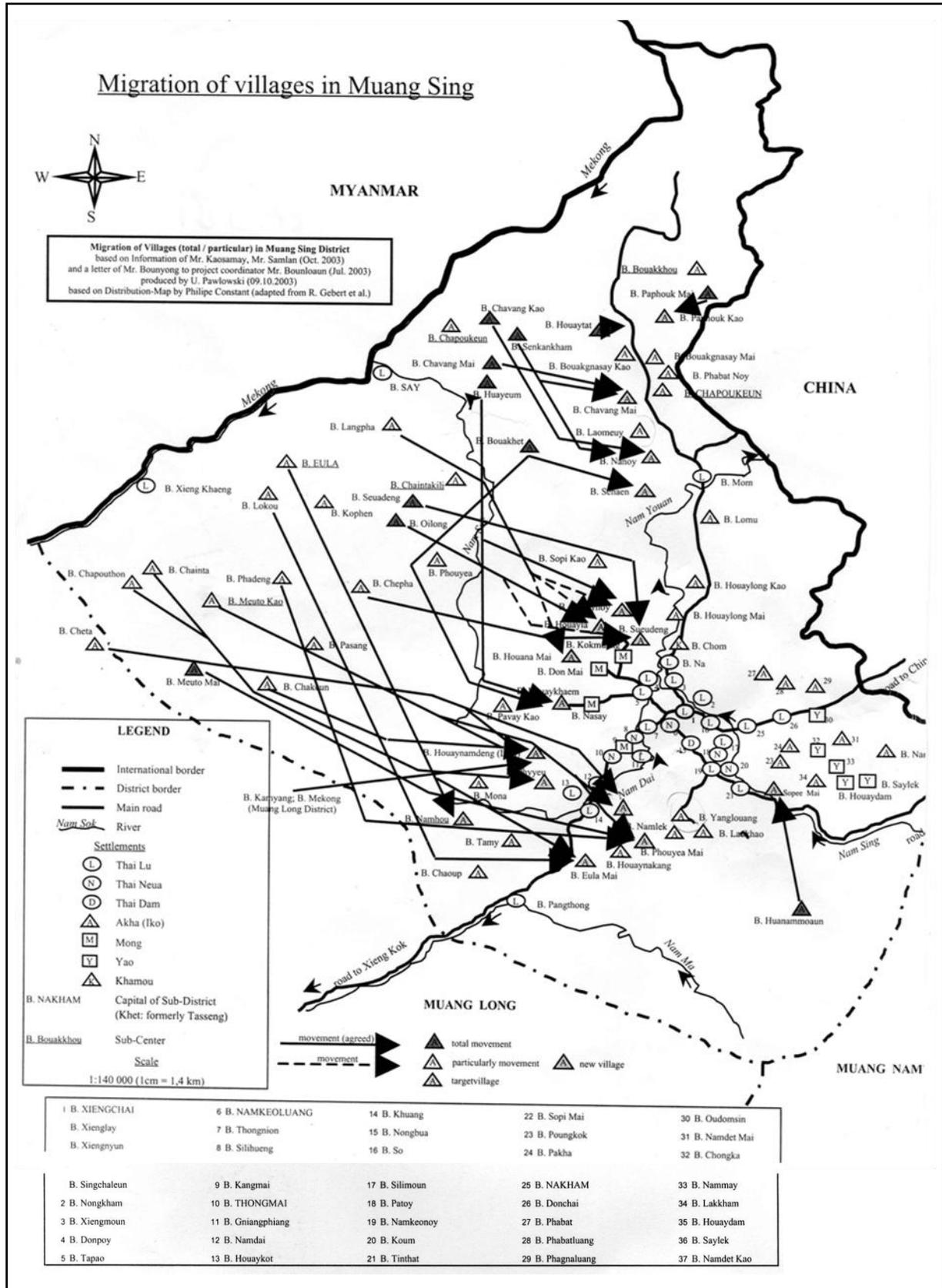
Supervisor: _____

Date: _____

| J Total population | |
|--------------------|----|
| Male | 35 |
| Female | |
| Total | |

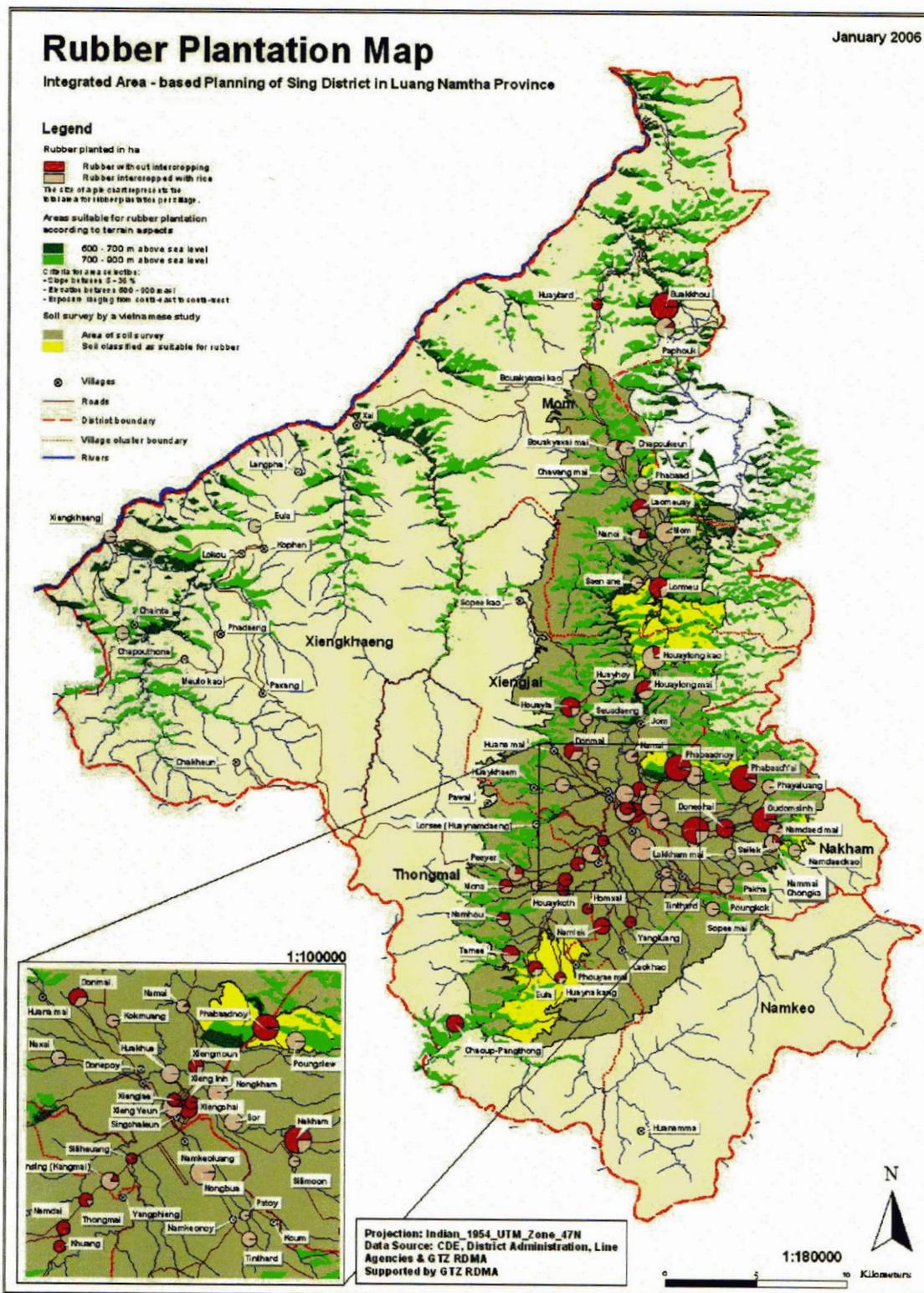
Annexe 8 : Carte des déplacements, du programme d'allocation des terres et des études préliminaires à l'implantation de parcelles d'hévéa des villages du district de Muang Sing.

Source : GTZ, 2003.



B. Les débuts d'une territorialisation économique des espaces montagnards par le district : l'établissement de zones favorables à la culture de l'hévéa.

Integrated Area-based Development Plan 2006 - 2010
Sing District, Luang Namtha Province, Lao PDR



Annexe 9 : questionnaire de l'enquête « déplacements »

Questionnaire houses Luang Namtha 2007

House n°

Point GPS :

Date :

Who is in the house when we ask this questionnaire:

I. How does the house look like? (approximative m² :)

| Wall's material | Roof material | Pilotis or ground or both | Number of separated rooms | Spirit altar |
|-----------------|---------------|---------------------------|---------------------------|--------------|
| | | | | |

Remarks on interior/exterior:

garden:

place of the storage (in or outside the village's gates)

little houses for youngs:

II. Familial situation

1. Number of house's inhabitants:

| | Sex | Age | First and secondary job | Education level | Place of birth | Ethnie (son phaw) |
|--|-----|-----|-------------------------|-----------------|----------------|-------------------|
| Household headman | | | | | | |
| Spouse | | | | | | |
| Child not married 1 | | | | | | |
| Child not married 2 | | | | | | |
| Child not married 3 | | | | | | |
| Child not married 4 | | | | | | |
| Child not married 5 | | | | | | |
| Child married living in the house | | | | | | |
| Wife or husband of the child married living in the house | | | | | | |
| Child second household in the same house 1 | | | | | | |
| Child second household in the same house 2 | | | | | | |
| Child second household in the same house 3 | | | | | | |

2. Do you have another child not living in your house ?

| Where are they ? | Activity | Age | sex | Married ? |
|------------------|----------|-----|-----|-----------|
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |

3. Where are your other's family members that not living in your house?

| Who ? | In the village | | outside the village | | | | |
|-------|----------------|------------------|---------------------|-----|--|--|--|
| | House n° | Married or not ? | In which village ? | Age | How many times did you visit them this year? | How many times did they visit you this year? | Did you meet each other outside your or their village? |
| | | | | | | | |

| | | | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|--|--|
| Father/mother | | | | | | | |
| Brother 1 | | | | | | | |
| Brother 2 | | | | | | | |
| Brother 3 | | | | | | | |
| Brother 4 | | | | | | | |
| Sister1 | | | | | | | |
| Sister2 | | | | | | | |
| Sister3 | | | | | | | |
| Sister4 | | | | | | | |
| Wife's Father /mother | | | | | | | |
| wife's Brother 1 | | | | | | | |
| wife's Brother 2 | | | | | | | |
| wife's3 Brother | | | | | | | |
| wife's Sister 1 | | | | | | | |
| wife's Sister 2 | | | | | | | |
| wife's Sister 3 | | | | | | | |
| Father/mother of child's wife/husband who lives in the house | | | | | | | |
| Brother 1 | | | | | | | |
| Brother 2 | | | | | | | |
| Brother 3 | | | | | | | |
| Sister 1 | | | | | | | |
| Sister2 | | | | | | | |
| Sister3 | | | | | | | |

III. Journeys.

1. When, and what for, do the people living in your house make journeys outside village?

| House's inhabitant | Alone or not (with who?) | Where? | What for? | Mean of moving | Long of stay outside | How often this year? |
|--------------------|--------------------------|--------|-----------|----------------|----------------------|----------------------|
| Household headman | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| Spouse | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| Child married | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |

| | | | | | | |
|-----------------------------------|--|--|--|--|--|--|
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| Wife/husband of the married child | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| Children not married | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |

1. Do people who are not linked with your family and who are not coming from your village come to visit you?

| who ? | How many times this year? | Length of stay in your la house | Why did they come? | how did they come? |
|-------|---------------------------|---------------------------------|--------------------|--------------------|
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |

IV. Agriculture

1. production

| | Place of cultivation | Square meters | Quantity harvested this year | Other crops on the same parcel | Other crop in this parcel after rice | Years of fallow before cultivation | Whose field it is? (rented, owned, borrowed) | Did somebody give you technical advices ? |
|------------|----------------------|---------------|------------------------------|--------------------------------|--------------------------------------|------------------------------------|--|---|
| paddy | | | | | | | | |
| Parcelle 1 | | | | | | | | |
| Parcelle2 | | | | | | | | |
| Parcelle3 | | | | | | | | |
| Hai | | | | | | | | |
| Parcelle 1 | | | | | | | | |
| Parcelle 2 | | | | | | | | |
| Parcelle3 | | | | | | | | |
| Cash crop | | | | | | | | |

2. Utilisation :

Rice (or other granary, precise it):

Kept for seed quantity:

Livestock feeding quantity:

Consummed quantity:

Sold, bought or given quantity:

Place of sold, bought or given, and to whom

3. Other cultivation

| Nature | Place: field or | Harvested quantity | Cash crop or | business | Permanent crop |
|--------|-----------------|--------------------|--------------|----------|----------------|
|--------|-----------------|--------------------|--------------|----------|----------------|

| | garden | | consumption? | place | How much in kip | To who? | or fallow |
|------------------|--------|--|--------------|-------|-----------------|---------|-----------|
| Cassava | | | | | | | |
| Taro | | | | | | | |
| Sweet potatoe | | | | | | | |
| Maize | | | | | | | |
| beans | | | | | | | |
| peanuts | | | | | | | |
| Soja | | | | | | | |
| potatoes | | | | | | | |
| chili | | | | | | | |
| Tomatoes | | | | | | | |
| Green vegetables | | | | | | | |
| pumpkins | | | | | | | |
| Sésame | | | | | | | |
| Opium | | | | | | | |
| Cotton | | | | | | | |
| sugar cane | | | | | | | |
| Fruits : | | | | | | | |
| others | | | | | | | |
| | | | | | | | |

Which are given to livestock?

V. livestock

| | number | Bought where? Price | Sold where? price | Pieces eaten by the family this year |
|---------|--------|---------------------|-------------------|--------------------------------------|
| poultry | | | | |
| pigs | | | | |
| cows | | | | |
| buffalo | | | | |
| dogs | | | | |

VI. Hunting, fishing and forest collecting

| activity | How often per week | place | quantity this year | business | | | |
|------------------|--------------------|-------|--------------------|----------|------------|---------|-------|
| | | | | Where? | How often? | Amount? | Whom? |
| hunting | | | | | | | |
| fishing | | | | | | | |
| Wood for cooking | | | | | | | |
| Bamboo | | | | | | | |
| rattan | | | | | | | |
| Cardamome | | | | | | | |
| mushrooms | | | | | | | |
| others | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |

| | | | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|--|--|
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |

VII. work and means of work

Did you work this year as a salaried worker?

| House's inhabitant | Type of job | Number of days | salary | place |
|--------------------------------|-------------|----------------|--------|-------|
| household headman | | | | |
| wife | | | | |
| Child married | | | | |
| Wife/ husband of married child | | | | |
| Child not married | | | | |

Did you help another household in its work?

| Who helped | Whom helped | place | Type of job | Number of days |
|-------------------|-------------|-------|-------------|----------------|
| household headman | | | | |
| wife | | | | |
| children | | | | |

Did you rent/ borrowed/ or has been given/borrowed tools in order to work in your fields?

| Type and place of work | tool | A qui avez-vous emprunté/ prêté | Number of days | price |
|------------------------|------|---------------------------------|----------------|-------|
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |

Which fertilizers do you use?

| Type | Ricefields | Crops for consumption | Cash crops |
|---|------------|-----------------------|------------|
| Animals manure | | | |
| Ashes/compost | | | |
| Chemial fertilizers (quantity and et price) | | | |

Tools/others

| type | number | Where did you buy it? | When and how much did you buy it? |
|------------|--------|-----------------------|-----------------------------------|
| Charrue | | | |
| Charrette | | | |
| Tracteur | | | |
| truck | | | |
| bike | | | |
| motorbike | | | |
| transistor | | | |
| télévision | | | |

Budget :

Do you have loans??

How much:

How long:

To whom?

School budget:

Taxes/fees:

Do you sell handicrafts:

| what? | where | Whom? | quantity | amount |
|-------|-------|-------|----------|--------|
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |
| | | | | |

Références bibliographiques

1. « Accords sur la cessation des hostilités au Laos, Genève 20 juillet 1954 », *Péninsule*, 1988, vol. 20, n° 16/17, p. 69-88.
2. « Constitution du royaume du Laos, 11 mai 1947 – 29 septembre 1956 – 30 juillet 1961 », *Péninsule*, 1988, vol. 20, n° 16/17, p. 89-108.
3. « Convention générale entre la République française et le Royaume de Laos, 19 juillet 1949 », *Péninsule*, 1988, vol. 20, n° 16/17, p. 109-119.
4. « Conventions et traités entre la France et le Siam relatifs au Laos (1893-1947) », *Péninsule*, 1988, vol. 20, n° 16/17, 191 p.
5. « Déclaration et protocole sur la neutralité du Laos, Genève, 23 juillet 1962 », *Péninsule*, 1988, vol. 20, n° 16/17, p. 121-140.
6. « L'accord sur le Laos, 21 février 1973 », *Péninsule*, 1988, vol. 16/17, p. 141-155.
7. « Programme politique national, programme d'édification de la paix, de l'indépendance, de la neutralité, de la démocratie, de l'unité et de la prospérité du royaume Lao, 28 décembre 1974 », *Péninsule*, 1988, vol. 20, n° 16/17, p. 157-169.
8. ABADIE M., *Les races du haut Tonkin, de Phong-Tho à Lang-Son*, Paris : Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1924, 194 p.
9. ABRUZZI W.S., "Ecological Theory and Ethnic Differentiation Among Human Population", *Current Anthropology*, vol.23, n°1, Feb. 1982, p. 13-35.
10. ALTING VON GEUSAU L., "Dialectics of the Akhazan: the interiorizations of a perennial minority group", dans Mc KINNON J., BHRUKSASRI W. (dir.), *Highlanders of Thailand*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 242-277.
11. ALTING VON GEUSAU L., *Integrative potentialities of Akha mythology* [manuscrit dactylographié], Chiang Mai, non publié, bibliothèque de L. Alting Von Geusau, 1977, 10 p.
12. AMSELLE J-L., MBOLOKO E. (dir.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 2005, 227p.
13. ANDERSON B., *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La découverte, 2002, 212 p.
14. ARCHAIMBAULT C., « Les annales de l'ancien royaume de S'ienng Khwang », *BEFEO*, 1967, t. 53, fasc. 2, p. 538-673.
15. ARCHAIMBAULT C., *Structures religieuses lao. Rites et mythes*, Vientiane : Ed. Vithagna, 1964.
16. ARSHAD I., SOUKHAMTHUT T., "Evaluating the decentralization process in Lao PDR", *NERI's Economic review*, July 2002, vol. 2, n° 2, p. 26-32.
17. ATTANE I. et BARBIERI M., « La démographie de l'Asie de l'Est et du Sud-Est des années 1950 aux années 2000. Synthèse des changements et bilan statistique », *Population* 2009/1, Volume 64, p. 7-154.
18. AUBERTIN C., « La forêt laotienne redessinée par les politiques environnementales », *Bois et forêts des tropiques*, 2003, n° 278 (4), p. 39-50.
19. BADENOCH N., *Watershed Management and Upland Development in Lao PDR: A Synthesis of Policy Issues*, Washington DC: World Resources Institute, April 7, 1999, 11 p.
20. BADIE B., *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris : Fayard, 1995, 278 p.
21. BAIRD I.G., "The case of the Brao: Revisiting physical borders, ethnic identities and spatial and social organisation in the hinterlands of southern Laos and northeastern Cambodia", in GOUDINEAU Y. et LORRILLARD M. (dir.), *Recherches Nouvelles sur le Laos, Etudes thématiques*, Paris / Vientiane: EFEO, 2008, n° 18, p. 595-620.

22. BAIRD I.G., BOUNPHASY S., *Non timber forest product use, management and tenure on Pathoumphone district, Champassak province, southern Laos*, Pakse: GAPE, 2003, 35 p.
23. BAIRD I.G., SHOEMAKER B., *Aiding or Abetting? Internal Resettlement and International Aid Agencies in the Lao PDR*, Toronto: Probe International, August 2005, 49 p.
24. BALIBAR E., WALLERSTEIN I. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris : La Découverte, Coll. « Poche », 1997, 308 p.
25. BARBIERI M., « De l'utilité des statistiques démographiques de l'Indochine française (1862-1954) », *Annales de démographie historique* 2007/1, N° 113, p. 85-126.
26. BARTH F., "Introduction", dans BARTH F (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, Bergen/Oslo: Universitets Forlaget, London: George Allen and Unwin, 1969, p.9-38.
27. BARTHELEMY P. (de), *Le Laos*, Bibliothèque illustrée des voyages autour du monde par terre et par mer, n°44, Paris : Plon, 1898, 32 p.
28. BERLIE J., "*Neua (na) in Yunnan (PRC) and the LPDR: a minority and a "non-minority" in the Chinese and Lao political system*", London: SOAS, July 1993, 15 p.
29. BERNATZIK H. *Akha und Meau*. (traduction anglaise), New Haven: Human Relations Area Files, 1970, 772 p.
30. BERNUS E. « Perception du temps et de l'espace par les Touaregs nomades sahéliens », dans CLAVAL (P.) et SINGARAVELOU (dir.), *Ethnogéographies*. Paris : L'Harmattan, Géographie et Cultures, 1995, p. 41-50.
31. BERNUS E., «Territoires nomades; approche d'un géographe», *Production pastorale et société*, 1982, n° 11, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, p.84-90.
32. BERQUE A., *Médiance, de milieux en paysages*, Montpellier : GIP-Reclus, 1990, 163p.
33. BERQUE A., *Les Grandes terres de Hokkaidô, étude de géographie culturelle*. [Thèse de doctorat ès Lettres], Université de Paris IV-Sorbonne, Paris, Publications orientalistes de France, 2 vol.,1977, 435 et 425 p.
34. BERQUE A. « Lieu » dans J. LEVY et M. LUSSAULT (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris : ellipses, 2003, p. 555.
35. BERTRAND D., *Un peuple oublié, les montagnards des hauts plateaux du sud indochinois*, Paris : Sudestasie, 1994, 127 p.
36. BLACHE M., *Les perceptions de l'environnement au Laos : images comparées d'un projet de développement dans une province du nord*, Paris : Collection mémoires et documents de l'UMR PRODIG, Grafigéo 2004-28, 2005, 106 p.
37. BODIN M. « Les laotiens dans la guerre d'Indochine, 1945-1954 », *Guerres mondiales et conflits contemporains* 2008, vol. 2, n° 230, p. 5-21.
38. BONNEMAISON J., « Voyage autour du territoire », *L'Espace Géographique* n°4, Oct-déc. 1981, p. 249-262.
39. BONNEMAISON J., CAMBREZY L., QUINTY-BOURGEOIS L. (DIR.), *Le territoire, lien ou frontière?* T. 1 : *Les territoires de l'identité*, T. 2 : *La nation et le territoire*, Paris : L'Harmattan, 1999, 316 p.et 271p
40. BOUCHERY P., "Sur les migrations ancestrales des Hani de Chine", *Péninsule*, 1995, vol. 32, n° 31, p. 163-180.
41. BOUCHERY P., "Un modèle de société égalitaire: les Hani de Chine", *Péninsule*, 1997, vol. 36, n°35, p. 71-94.
42. BOULBET J., « Quelques aspects du Coutumier (Ndri) des Cau tyaa' », *BSEI*, 1957, p. 3-178.
43. BOUPHA P., *The evolution of the Lao state*, Delhi: Konark publishers, 2003 [second edition revised], 194 p.

44. BOUTE V., *En miroir du pouvoir, les Phounoy du nord Laos : ethnogénèse et dynamiques d'intégration* [thèse de Doctorat en anthropologie], Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2 vol., 2005, 532 p.
45. BRAGG K., Akha ethnobotany: the forest resources of a mountain people, dans WALKER A.R., *The highland heritage. Collected essays on upland north Thailand*, Singapore: Suvarnabhumi books, 1992, p. 145-161.
46. BRUNEAU M., "Evolution des étagements ethnopolitiques dans les montagnes sino-indochinoises", *Hérodote*, 2002/4, n° 107 p. 89-117.
47. BRUNEAU M., *L'Asie d'entre Inde et Chine, logiques territoriales des Etats*, Paris : Belin, 2006, 317 p.
48. BUGNA S.C., "A profile of the protected Area system of Lao PDR", *Asean biodiversity*, Jan-mar. 2002, p. 46-52.
49. CHAMBERLAIN, J.R. et PHOMSOMBATH, P., *Poverty alleviation for all: potentials and options for the people in the uplands*. Vientiane : Ambassade de Suède, 1/09/2003, 75 p. + annexes.
50. CHAMUSSY H., « Production d'espace et système spatial » dans F. AURIAC et R. BRUNET, R. (dir.), *Espace, jeux et enjeux*, Paris : Fayard et Fondation Diderot, 1986, p.191-202.
51. CHARPENTIER S. et P. CLEMENT, *L'habitation lao*, Paris : SELAF-Peeters, 1990, XXIV p., 1978 [rééd. 1990], 738 p.
52. CHAUPRADE A., *Géopolitique, constantes et changements dans l'histoire*, Paris : Ellipses, 2003, 960p.
53. CHAZEE L., *Atlas des ethnies et des sous-ethnies du Laos*, Bangkok : L. Chazée, 1995, 220p.
54. CHAZEE L., *Evolution des systèmes de production ruraux en République Démocratique Populaire du Laos 1975-1995*. Paris: L'Harmattan, 1998, 430 p.
55. CHOUVY P-A., *Géopolitiques de l'intégration dans l'espace polyethnique et interétatique du Triangle d'Or* [ressource électronique], Mémoire de Maîtrise de géographie, Université d'Aix-Marseille, 1996, publié sur le site geopium.org.
56. CHOUVY P-A., *Les territoires de l'opium*, Genève : Olizane, 2002, 539 p.
57. COHEN P., RATTANAVONG H. et al., *Watermelons, bars and trucks: dangerous intersections in Northwest Lao PDR. An ethnographic study of social change and health vulnerability along the road through Muang Sing and Muang Long* [ressource électronique], Vientiane: Institute for Cultural Research of Laos/ Macquarie University, 2004, 118 p. Disponible sur http://www.crsi.mq.edu.au/people/staff/documents/Watermelon_Bars_and_Trucks.pdf , consulté en mai 2007.
58. COHEN P.T., LYTTLETON C., *The Akhas of northwest Laos: modernity and social suffering*. Tiré à part de l'EFEQ Vientiane, 2005, p. 118-130.
59. CONDOMINAS G, « Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao », *Archives de Sociologie des Religions* n°25 et n°26, 1968, p. 80-167 et p. 111-145.
60. CONDOMINAS G, *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Sar Luk, Village Mnong Gar*. Paris : Mercure de France, 1957, 491 p.
61. CONDOMINAS G., « Pour une définition anthropologique du concept d'espace social », *ASEMI*, 1977, vol. VIII, n° 2, p. 5-54.
62. CONDOMINAS G., *Essai sur la société rurale de la région de Vientiane*, Vientiane : commissariat aux affaires rurales, 1962, 137 p.
63. CONDOMINAS G., *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris : Flammarion, 1980, 542 p.
64. CONDOMINAS G., *La plaine de Vientiane, Etude socio-économique* [rapport de mission, octobre 1959], Paris: Seven Orient, 2000, 310 p.
65. COX B., *We are Aini but now we are called Hani: The Restructuring of an Ethnic Minority in China*, Lady Margaret Hall for the Human Sciences Honour School, 1984, 51 p.

66. CREDNER W., *Siam, das Land der Tai*, Stuttgart, 1935.
67. CROSSLEY P.K, SIU H., SUTTON D. (dir.), *Empire at the margins: culture, ethnicity, and frontier in early modern China*, Los Angeles: University of California Press, 2006, 378 p.
68. DAVIES, Major H.R., *Yunnan, the link between India and the Yang-tse*. Cambridge, University press, 1909, 431p. cité dans H. BRENIER, "Chine", *BEFEO*, 1910, vol. 10, p. 233-253.
69. DAVIS R., *Muang Metaphysics. A Study of Northern Thai Myth and Ritual*. Bangkok: Pandora, Studies in Thai Anthropology 1, 1984, 324p.
70. DEBARBIEUX B . « Prendre position : réflexions sur les ressources et les limites de la notion d'identité en géographie », *L'Espace géographique* 2006, Tome 35, n° 4, p. 340-354.
71. DEBARBIEUX B, « Territoire », dans J. LEVY et M. LUSSAULT (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris : Ellipses, 2003, p. 910-912.
72. DEBARBIEUX B., VANIER M. (dir.), *Ces territorialités qui se dessinent*. Paris : Datar et Éditions de l'Aube, 2002, 268 p.
73. DEMANGEOT J. *Les milieux « naturels » du globe*. Paris : Masson (Coll.« Géographie »), 6e édition, 1996, 313 p
74. DESSAINT W.Y et DESSAINT A.Y, "Economic Systems and Ethnic Relations," dans WALKER A.R., *The Highland Heritage, Collected Essays on Upland North Thailand*, Singapour: Suvarnabhumi Books, 1992, p.95-110.
75. DESSAINT W.Y., « Ecology, economy and ethnic relations in northern Thailand », *Asie du sud Est continentale, Les actes du XXIXème Congrès international des Orientalistes*, L'asiathèque, 1976, p. 11-19.
76. DEUVE J., *Le Royaume du Laos, 1949-1965: histoire événementielle de l'indépendance à la guerre américaine*, Paris : Ecole Française d'Extrême Orient, 1984, 387 p.
77. DEYDIER H., *Lokapala, génies, totems et sorciers du Nord Laos*. Paris: Plon, 1954, 247 p.
78. DI MEO G., « Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales. » *Cahiers de géographie du Québec*, 1999, vol. n 43, n°118, p. 75-93.
79. DI MEO G., « territorialité » dans J. LEVY et M. LUSSAULT (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris : Ellipses, 2003, p. 919.
80. DORE A, « Notes sur les rituels à l'autel de Lak Man », *ASEMI* vol. IV n°1, p. 111-132.
81. DORE J., KHAOSA(dir.), *Social challenges for the Mekong Region*, White Lotus, Bangkok, 2003,448 p.
82. DORE P-S., 1972, *De l'hibiscus à la frangipane, essai de sociologie politique sur la notion d'autorité traditionnelle au Laos* [doctorat de 3^{ème} cycle en sociologie politique], Paris, 156 p.
83. DROUOT G., « Pouvoir et minorités ethniques au Laos. De la reconnaissance constitutionnelle à la participation effective à l'exercice du pouvoir », *Moussons*, 1999, p. 53-74.
84. DUCOURTIEUX O., CASTELLA J.C., "Land reforms and impact on land use in the uplands of Vietnam and Laos: environmental protection or poverty alleviation", Colloque international « Les frontières de la question foncière », Montpellier : IRD, 2006, 22 p.
85. DUCOURTIEUX O., *Du riz et des arbres - L'interdiction de l'agriculture d'abattis-brûlis, une constante politique au Laos* [Thèse de doctorat, Agriculture comparée, ressource électronique], Institut National Agronomique Paris-Grignon, 3 Tomes, 2006, 864p.
86. DUFUMIER M., « Minorités ethniques et agriculture d'abattis-brûlis au Laos », *Cahier des Sciences Humaines*, 1996, vol. 32, n° 1, p. 195-208.
87. DUNCAN C.R. (dir.), *Civilizing the margins. Southeast Asia government policies for the development of minorities*, Cornell University Press, USA, 2004,278 p.
88. DUSSAULT Cdt, *Les populations du Tonkin occidental et du Haut Laos*, Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, n° 5,1924.

89. DUTEIL J-P., *Les Français en Indochine, des années 1830 à la fin de la deuxième guerre mondiale* [ressource électronique], Site internet d'histoire Clio, 2003, http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_francais_en_indochine_des_annees_1830_a_la_fin_de_la_deuxieme_guerre_mondiale.asp
90. EBERHARD N. (dir.), *Gender, Power and the construction of the Moral Order : Studies from the Thai Periphery*, Madison: University of Wisconsin-Madison/Center for southeast Asian studies, Monograph 4, 1988, 100p.
91. EVANS G., *A short history of Laos: the land in between*, Chiang Mai: Silkworm books, 2002, 250 p.
92. EVANS G., *The politics of ritual and remembrance Laos since 1975*, Chiang Mai: Silkworm Books, 1998, 216 p.
93. ÉVRARD O., "Luang Namtha", dans GOUDINEAU Y., *Resettlement and social characteristics of new villages*, Vientiane: UNDP, vol.2: *Provincial reports*, 1997, p.5-48.
94. ÉVRARD O., « Atténuation et perpétuation des frontières ethniques. Notes sur la taïisation des populations khmou du Laos », dans LORILLARD M. et GOUDINEAU Y. (dir.) *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Paris : Publications de l'EFEO, 2008, p. 533-557.
95. ÉVRARD O., *Emergence d'une question foncière et relations interethniques au Nord Laos. Mobilités, rapports à la terre et organisation sociale dans quelques villages thaïs et khmou' rook de la vallée de la Nam Tha* [thèse de doctorat en anthropologie], Université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2001, 476 p.
96. EVRARD O., GOUDINEAU Y., "Planned Resettlement, Unexpected Migrations and Cultural Trauma in Laos", *Development and Change*, 2004, vol. 35, issue 5, p. 937-962.
97. ÉVRARD O., MATHIEU P., « Allocation foncière et transformations des systèmes agraires des populations montagnardes en République démocratique populaire Lao », dans *Réforme Agraire, Colonisation et Coopératives Agricoles*, Rome : FAO, 2004, p. 132-146.
98. FERLUS M., « Le récit khamou de Chuang et ses implications historiques pour le Nord-Laos », *ASEMI*, 1979, vol. X, n° 2-3-4, p. 327-365.
99. FISHER C.A., *Southeast-Asia*, London: Methuen, 1971, 830 p.
100. FOPPES J., *Finding things to do with Non-timber Forest Products in Champasak Province; a discussion paper*. Vientiane : Champasak Field Office, NTFP Project, IUCN/Forestry Department, 1996, 4 p.
101. FOPPES J., KETPHANH S., "Forest extraction or cultivation? Local solutions from Lao PDR", conference FOREASIA [workshop on The Evolution and Sustainability of "Intermediate Systems" of Forest Management], Lofoten, Norway, 28 June to 1 July 2000.
102. FOPPES J., KETPHANH S., "Non-timber forest products for poverty reduction and shifting cultivation stabilisation in the uplands of the Lao PDR" *Shifting Cultivation and Poverty Eradication in the Uplands of the Lao PDR*, NAFRI Workshop Proceedings, jan. 2004, p. 181-193.
103. FOPPES J., *Knowledge capitalization: Agriculture and Forestry development at 'Kum Ban' Village cluster level in Lao PDR* [ressource électronique], Vientiane: NAFRI, Octobre 2008, 41 p. Disponible sur <http://lad.nafri.org.la/fulltext/1786-0.pdf>, consulté en mai 2010.
104. FORMOSO B., « Les montagnards et l'Etat en Asie du Sud-Est continentale », *L'Homme*, 2006, n° 179, p. 91-112.
105. FORMOSO B., « L'ethnie en questions. Débat sur l'identité. » dans SEGALIN M. (dir.), *Ethnologie, concepts et aires culturelles*, Paris : Armand Colin, 2001.
106. FORMOSO B., « La cosmologie des T'aï et l'empreinte du bouddhisme », *Diogenes*, avril-juin 1996, n° 174, p. 53-71.
107. FORMOSO B., « Les Isan, *Péninsule* », 1994, vol. 30, n° 29, p. 53-97.

108. FORMOSO B., « Organisation et transformation de l'espace domestique et villageois du nord-est thaïlandais », dans MATRAS J. et TAILLARD C. (dir.), *Habitations et habitat d'Asie du sud est continentale: pratiques et représentations de l'espace*, Paris : l'Harmattan, 1992, p. 149-195.
109. FORMOSO B., « Symbolique du corps et hiérarchisation sociale, l'exemple de quelques postures dans le Nord –Est de la Thaïlande », *Péninsule*, 1994, vol. 29, n°28, p. 25-44.
110. FOUCHER M., *Fronts et frontières*, Paris : Fayard, 1991, 691p.
111. FREMONT A. *La région, espace vécu*, Paris : PUF, 1976, 223 p.
112. GARNIER F., "Further travels in Laos and in Yunnan", in *The Mekong Exploration Commission Report (1866-1868)*; vol.2, Bangkok: White Lotus, 1996, 291 p.
113. GOMANE J-P., « Les minorités ethniques en Asie du sud-est continentale, vues par quelques voyageurs occidentaux », *ASEMI*, 1976, vol. VII, n°4, p. 113-123.
114. GOSCHA C.E., "Vietnam and the world outside, the case of vietnamese communist advisers in Laos (1948-62)", *SouthEast Asia Research*, july 2004, vol. 12, n°2, p.141-185.
115. GOTTMANN J. *La Politique des États et leur géographie*. Paris : Colin, 1952.
116. GOUDINEAU Y., « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise: considérations à partir du Laos », *Autrepart*, 2001, n° 14, p. 17-31.
117. GOUDINEAU Y., *Resettlement and social characteristics of new villages*, Vientiane: UNDP, 1997, vol. 1: *Main report*, 186 p.; vol.2: *Provincial report*, 204 p.
118. GOUDINEAU Y., VIENNE B., « L'état et les minorités ethniques, la place des « populations montagnardes » (chao khao) dans l'espace national », dans DOVERT S. (dir.) *Thaïlande contemporaine*, Bangkok/Paris : IRASEC/L'Harmattan, 2001, p. 144-174.
119. GOUROU P., « La civilisation du végétal ». *Indonésie*, 5, 1948, p. 385-396. Bruxelles : Société royale belge de géographie (Réed. 1970), p. 225-236.
120. GOUROU P., *Riz et civilisation*, Paris : Fayard, 1984, 299p.
121. GOYDER J. *If the Akha can speak then why can't they be heard? The use and impact of the media by the Akha, a tribal minority in South East Asia* [mémoire, ressource électronique], *Bahons contemporary media practice*, 2002, 47p. Disponible sur United World of Indigenous People, site <http://uwip.org/index.html>.
122. GRABOWSKY V., "Chiang Khaeng 1893-1896: a Lue principality in the upper Mekong valley at the centre of Franco-British rivalry", dans GOSCHA C.E. et IVARSSON S. (dir), *Contesting Lao vision of the lao past: Lao historiography at the crossroads*, Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2003, p. 37-70.
123. GRABOWSKY V., "Forced Resettlement Campaigns In Northern Thailand During The Early Bangkok Period", *5th International Conference On Thai Studies*, London: SOAS, 1993, 37 p.
124. GRABOWSKY V., "Population and State in Lan Na prior to the Mid-Sixteenth Century", *Journal of the Siam society*, 2005, vol. 93, p. 1-68.
125. GRABOWSKY V., "The Northern Tai Polity of Lan Na (Babai-Dadian) between the late 13th to mid- 16th Centuries: Internal Dynamics and Relations with Her Neighbours", *Asia Research Institute Working Paper Series*, National University of Singapore, 2004, n° 17, 78 p.
126. GROSLIER B-P., « Le Mékong dans l'histoire », *Péninsule*, 1999, n°38 -1, p. 5-14.
127. GUERIN-PACE F. et GUERMOND Y., « Identité et rapport au territoire », *L'Espace géographique*, 2006, Tome 35, n°4, p. 289-290.
128. GUERRINI D., *Organisation administrative du Laos* [manuscrit dactylographié], date inconnue, 79p.
129. HALPERN J. M , KUNSTADTER P., "Laos: Introduction," dans P. Kunstadter (dir.), *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, Princeton: Princeton University Press, Vol. 1, 1967, p. 233-258, Christiansburg : Dalley Book Service, 1990.

130. HALPERN J. M., *Government, politics and social structure in Laos*, Detroit: Yale University; Southeast Asia Studies, 1964, 184p. + annexes.
131. HANKS J.R., "The Power of Akha Women", dans EBERHARDT N. (dir.), *Gender, Power, and the Construction of the Moral Order: Studies from Thai Periphery*, Madison: University of Wisconsin; Center for Southeast Asian Studies, 1988, monograph 4, p. 13-31.
132. HANKS J.R., *Rite and Cosmos: An Akha Diary*, Vermont: North Bennington, 1968, 71 p.
133. HANKS L.H., HANKS J.R., *Tribes of the northern Thailand frontier*, New Haven : Yale Southeast Studies Monographs, 2001.
134. HANSSON I.L., "Death in an akha village", dans MC KINNON J., BHRUKSASRI W., *Highlanders of Thailand*, Oxford university press, 1986, p.278-290.
135. HARMAND F.J., *Laos and the hilltribes of Indochina (1878-79)*, Bangkok: White Lotus, 1997, 267 p.
136. HATA LABORATORY OF SHIBAURA INSTITUTE OF TECHNOLOGY, "Akha ways of life and architecture", [texte en lao et annexes en anglais], Tokyo, 2005, 130p+127p annexes.
137. HATSADONG et al., "Rice-based traditions and rituals in the Mekong River Valley", dans SCHILLER J. M et al.(dir.), *Rice in Laos*, Los banos: International Rice Research Institute, 2006, p. 65-78.
138. HAYASHI Y., "Differentiation and involution of Ethno-regional Lao identity in Northeast Thailand and Lao PDR", dans HAYASHI Y. (dir.), *Interethnic Relations In The Making Of Mainland Southeast Asia*, vol.1, Bangkok: Kyoto University Bangkok Office, 1998.
139. HAYASHI Y., "The Forest Domesticated: Ethno Religious Practice among the Thai Lao in Regional Context", in *Cultural diversity and conservation in the making of mainland southeast Asia and south-western China Regional dynamics past and present*, Luang Prabang: International Workshop, February 19-20, 2002.
140. HERMAN J.E., "The Cant of Conquest: Tusi Offices and China's political Incorporation of the Southwest Frontier", dans CROSSLEY P.K, SIU H., SUTTON D. (dir.), *Empire at the margins: culture, ethnicity, and frontier in early modern China*, Los Angeles: University of California Press, 2006, p. 135-170.
141. HIGH H., "Ritualising Residency: territory cults and sense of place in southern Lao P.D.R.", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Dec.2006, vol. 7, n°3, p. 251-263.
142. HINTON P. (dir.), *Tribesmen and Peasants in North Thailand. Proceedings of the first symposium of the tribal research center, Chiang Mai, 1967*, Chiang-Mai : Tribal Research Center, 1969.
143. HOERNER J-M., *Géopolitique des territoires : de l'espace approprié à la suprématie des Etats-Nations*, Perpignan : Presses universitaires de Perpignan 1996, 341 p.
144. HOURS B., « Un terrain d'étude des rapports interethniques : la route de Paksé à Paksong (sud-Laos) », *Cahiers Orstom, série Sciences humaines*, 1973, vol. X, n° 1, p. 31-45.
145. IVARSSON S., "Cultural nationalism in a colonial context: Laos in French Indochina, 1893-1940", dans GOUDINEAU Y. et LORRILLARD M. (dir.), *Recherches nouvelles sur le Laos*, EFEO : Paris, 2008, p. 237-258.
146. IVARSSON S., SVENSSON T., TONNESSON S., *The quest for balance in a changing Laos, a political analysis*, Copenhagen: NIAS reports n° 25, 1995,82 p.
147. IZIKOWITZ, K. G. *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*. Göteborg: Ethnografiska Musset. 1951.
148. JAAFAR S.J., WALKER A., "The akha People: an introduction", dans WALKER A.,(dir.) *Farmers in the hills, ethnographic notes on the upland peoples of north Thailand*, Singapore: Suvarnabhumi books, 1986, p. 169-181.
149. JERNDAL R., RIGG J., "Making space in Laos: constructing a national identity in a "forgotten" country", *Political geography*, 1998,vol. 17 n°7, p. 809-831.

150. K.A.S MURSHID (dir.), *The cross border economies of Cambodia, Laos, Thailand and Vietnam, Development analysis network* [ressource électronique], Phnom Penh: Cambodian Development Research Institute (CDRI), 2005.
151. KAIRONG F., "On origin of Hani nationality", *Academic report of Hani international symposium*, The national committee of Yuxi prefecture administrative office, 1993, 8p.
152. KAMMERER C.A, *The Annual Ritual Cycle*[manuscrit non publié, bibliothèque de L. Alting von Geusau]1983.
153. KAMMERER C.A. *Gateway to the Akha World: Kinship, Ritual, and Community among Highlanders of Thailand*, [thèse de doctorat en anthropologie], Université de Chicago, 1986, 421p.
154. KAMMERER C.A., "Shifting gender asymmetries among Akha of northern Thailand", in EBERHARDT N. (dir.), *Gender, power and the construction of the moral order: studies from Thai Periphery*, Madison: University of Wisconsin; Center for Southeast Asian Studies, 1988, monograph 4, p. 33-51.
155. KAMMERER C.A., "Territorial imperatives: akha ethnic identity and Thailand's national integration", in GUIDIERI R., PELLIZZI F., TAMBIAH S.J. (dir.), *Ethnicities and nations, processes of interethnic relations in Latin America, southeast Asia, and the Pacific*, Austin: University of Texas Press/Rothko Chapel Book, 1988, p.259-294.
156. KAMMERER C.A., HUTHEESING O.K., MANEPRASERT R., SYMONDS P.V., "Vulnerability to HIV Infection among Three Hilltribes in Northern Thailand", dans BRUMMELHUIS H.T., HERDT G. (dir.), *Culture and sexual risk, anthropological perspectives on AIDS*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers, 1995, p. 53-75.
157. KEYES C.F., "Tribal peoples and the Nation-State in Mainland Southeast Asia", dans *Southeast Asian tribal groups and ethnic minorities, prospects for the eighties and beyond, Proceedings of the conference*, Cultural survival report n° 22, Cambridge: Cultural Survival, p. 19-26.
158. KICKERT R.W., "Akha Village Structure", Dans P.HINTON (dir.), *Tribesmen and Peasants in North Thailand*. Chiang-Mai : Tribal Research Center, 1969, p.35-40.
159. KIRSCH A.T., "Cosmology and ecology as factors in interpreting early Thai social organization", *the journal of Asian studies*, 1984, vol. XV, n°2, p. 253-265.
160. LACOSTE Y., *Vive la Nation, destin d'une idée géopolitique*, Paris : Fayard, 1997.
161. LACROZE L, *Monographie de deux provinces septentrionales du Laos : Phongsaly et Houa Khong*, Les Cahiers de Péninsule n°1, Metz, Olizane, 1994, 134 p.
162. LAFONT P-B., *Aperçus sur le Laos*, Vientiane : Comité de l'Alliance française au Laos, 1959, 57 p.
163. LAFONT P-B., *Le royaume de Jyn Khen, chronique d'un royaume tay loe 2 du haut Mékong (XV^{ème} - XX^{ème} siècles)*, Paris : L'Harmattan, 1998, 289 p.
164. LAGIRARDE F., « notes sur la fondation politique et religieuse du Lanna dans le mythe de Suvanna Khamdeng », *Aséanie* n°9, juin 2002, p. 79-128.
165. LE BAR F.M., HICKEY G.C., MUSGRAVE J.K, *Ethnic groups of mainland Southeast Asia*, New Heaven: HRAF press, 1964, 288 p.
166. LE BAR F.M., SUDDARD A., *Laos : its people, its society, its culture*, New Heaven: HRAF press, 1960, 296 p.
167. LE BERRE M., "Territoire", dans A.S.BAILLY, R. FERRAS et D.PUMAIN, (dir) *Encyclopédie de la Géographie*, Economica. 1992, p. 617-638.
168. LE BOULANGER P., *Histoire du Laos francais : essai d'une étude chronologique des principautés Laotiennes*, Paris : Librairie Plon, 1931, 381p.
169. LEACH E.R., *Political Systems of Highland Burma*. London : Bell and sons, 1954 , 324p.
170. LEFEVRE E., *Travels in Laos, the fate of the Sip Song Pana and Muong Sing (1894-1896)*, Bangkok: White Lotus, 1995 (1898), 224 p.

171. LEMOINE J., « Féodalité taï chez les Lü des Sipsong Panna et les Taï blancs, noirs et rouges du nord-ouest du Vietnam, », *Péninsule*, 1997, vol. 36, n°35, p. 171-217.
172. LEMOINE J., « Introduction: les modèles en présence de la Chine à la Péninsule indochinoise, », *Péninsule*, 1997, vol. 36, n°35, p.3-22.
173. LEROI-GOURHAN A. « Cinéma et sciences humaines. Le film ethnologique existe-t-il ? » *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 1948, n°3, p. 42-50.
174. LEVY J. et LUSSAULT M. (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris : Ellipses, 1034 p.
175. LEWIS P.W., *Ethnographic Notes on the Akhas of Burma*, New Heaven: HRAF press, 4 vol., 1969, 876 p.
176. LINQUIST B. et al., "Improving upland rice-based cropping systems in Laos", dans J. M SCHILLER et al.(dir.), *Rice in Laos*, Los banos: International Rice Research Institute, 2006, 457p., p. 384-407.
177. LOCKHART B.M., "Patsavat Lao : constructing a national history", *South East Asia Research*, vol. 14, n° 3, 2006, p. 361-386.
178. LORRILLARD M., *Les chroniques royales du Laos, contribution à la connaissance historique des royaumes Lao (1316-1887)* [thèse pour le doctorat de régime unique], Ecole Pratique des Hautes Etudes, IVème section Sciences historiques et philologiques, 1995.
179. LUCE E.P., « Les structures administrative locales du Laos », *Revue juridique et politique de l'indépendance et de la coopération*, 1974, t. 28, n° 3, p. 361-508.
180. MASPERO G. (dir.), *Un Empire colonial français. L'Indochine*. Paris, Bruxelles : Editions G. Van Oest, 1929, 357p.
181. MATRAS-GUIN J. et TAILLARD C. (dir.), *Habitations et habitat d'Asie du sud-est continentale: pratiques et représentations de l'espace*, Paris : L'Harmattan, 1992, 432p.
182. MAUREL M-C., « Territoires nationaux en périphérie, la résurgence du fait national en Union soviétique », dans LEVY J. (dir.), *Géographies du politique*, Paris : presses de la FNSP, 221 p., p. 119-136.
183. MC ELWEE P.D, " Becoming socialist or becoming kinh? Government policies for ethnic minorities in the Socialist Republic of Viet Nam", dans DUNCAN C.R. (dir.), *Civilizing the margins. Southeast Asia government policies for the development of minorities*, USA: Cornell University Press, 2004, p.182-213.
184. MCKINNON J., VIENNE B. (dir.), *Hill tribes today, problems in change*, Bangkok: White Lotus; Paris: Orstom, 1989, 507p.
185. MEYER R., *Le Laos* [A l' occasion de l'exposition coloniale internationale de Paris 1931], Hanoi : Imprimerie d'Extrême Orient, 1930, 111 p.
186. MILLOY M.J., PAYNE M., "My way and the highway: ethnic people and development in the Lao PDR", dans MCCASKILL D., KAMPE K., *Development or domestication? Indigenous peoples of southeast Asia*, Chiang Mai: Silkworm books, 1998, p. 397-440.
187. MOERMAN M., "Being Lue : Uses and Abuses of Ethnic Identification" dans J. HELM (dir.), *Essays on the Problem of Tribe, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society* Washington: University of Washington, 1968, p.153-169
188. MOERMAN M., "Ethnic identification in a complex society: Who Are the Lue?", *American Anthropologist*, 1965, vol. 5, n° 67, p. 1215-1230.
189. MOGENET L., « Notes sur la conception de l'espace à Louang Phrabang, », *BARL*, 1er semestre 1972, n° 7-8, p. 166-187.
190. MOIZO B. "implementation of the land allocation policy in the Lao PDR: origins, problems, adjustments and local alternatives". Dans *Shifting Cultivation and Poverty Eradication in the Uplands of the Lao PDR*, NAFRI workshop Proceedings, jan. 2004, p. 103-116.

191. MOUVEMENT LAO POUR LES DROITS DE L'HOMME (MLDH), *Situation des minorités ethniques et religieuses en République Démocratique Populaire Lao Rapport alternatif*, Janvier 2005, 19p.
192. MUS P., *L'Angle de l'Asie*, Paris: Hermann, 1977, 272 p.
193. NEIS P., « Voyage dans le haut Laos », dans CHARTON E., *Le tour du monde, nouveau journal des voyages*, Paris : Hachette, 1885, p. 49-80.
194. NEO LAO HAKSAT, *Phou Kout le piton-forteresse*, Vientiane : Editions Du Neo Lao Haksat, 1967, 23 p.
195. NEPOTE J., « Louang Prabang : d'une position géopolitique articulatoire à un urbanisme microcosmique », *Péninsule*, 1997, vol. 26, n°24, p. 129-152.
196. NGUYEN DUY THIEU, "Relationships between the Tai Lüa and other minorities in the socio-political systems of Muang Xinh (Northern Laos)", Paper presented at the 5th ICTS, London, 1993, 14 p.
197. OVENSEN J., *A Minority Enters a Nation State. Case study of a Hmong community in Vientiane province in the early 1990s*, Uppsala : University of Uppsala, 1995, 95 p.
198. PAKNAM N., *the Buddhist boundary markers of Thailand*, Bangkok: Muang Boran publishing house, 1981, 128 p.
199. PAPET J.F., « La notion de Müang chez les Thaï et les Lao », *Péninsule*, 1997, vol. 36, n° 35, p. 219-222.
200. PARMENTIER H., « Cartes de l'Empire Khmer d'après les inscriptions dates », *BEFEO*, tome XVI, n°3, 1916, p. 69-73.
201. PAVIE A., *Atlas of the Pavie mission*, Bangkok: White Lotus Press, 1999, 193 p.
202. PHINITH S., « V. Bnsâvtâr môeean jieyn run (un texte siamois relatif à l'histoire du Sud des Sipsongpanna de 1836 à 1858 E. C.) », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 64, 1977, p. 115-150.
203. PHOLSENA V., LOCKHART B., "Special issue: the politics of history and national identity » dans PHOLSENA V., BANOMYONG R. (dir), *Le Laos au XXIème siècle, les défis de l'intégration régionale*, Bangkok : IRASEC, 2006, 262 p.
204. PHOLSENA V., *Post-war Laos, the politics of culture, history and identity*, Chiang Mai: Silkworm books, Singapore: ISEAS, Copenhagen: NIAS, Ithaca (NY): Cornell University Press, 2006, 256 p.
205. PHOMVIHANE K., "Speech at 17th February 1979 session of the conference", *Journal of contemporary Asia*, 1979, p. 375-377.
206. PHONGPHAEW, P., *the political culture and personality of the laotian political bureaucratic elite*; [thèse de doctorat en sciences politiques]; Université d'Oklahoma, 1976, 390 p.
207. PHOTHISANE, S., *The Nidan Khun Borom: Annotated Translation and Analysis* [thèse de doctorat en histoire], Queensland: University of Queensland., 1996, 569 p.
208. PICANON E., *Le Laos français*, Paris: A. Challamel, 1901, 364p.
209. POTTIER R., « Mythes, rituels et religions des peuples thaïs », *Péninsule*, 1984, vol.15, n° 8-9, p. 73-112.
210. PRAVONGVIENGKHAM P., "Swidden-based farm economies in northern Laos: diversity, constraints and opportunities for livestock", dans CHAPMAN E.C., BOUAHOM B., HANSEN P.K. (dir.), *Proceedings of an international workshop held in Laos, 18-23 may 1997*, Canberra: ACIAR, 1997, p. 88-101.
211. PRAVONGVIENGKHAM P., *Local Regulatory Systems in Support of the Lao Swidden-based Farm Economy*, Vientiane: Ministry of Agriculture and Forestry, 1997, 24 p.
212. RAENDCHEN J., RAENDCHEN O., "The Lao Hiit-Khoong Code: Traditionnal Community Rights and Social Values of the Lao", 7th *Conference on Thai Studies*, Amsterdam, July 4-8, 1999, 16p.

213. RAENDCHEN J.: "Traditional Concepts of Community Rights and Social Values of the Lao", in *Tai Culture - International Review on Tai Cultural Studies*, December 2000, vol. V, n° 2, p. 46-68.
214. RAFFESTIN C., *Pour une géographie du pouvoir*, Paris : Librairies techniques, 1980, 249 p.
215. RAJAH A., "Orientalism, commensurability, and the construction of identity : a comment on the notion of Lao identity", *SOJOURN*, 1990, vol. 5, n°2, p. 308-333.
216. RAPIN A.J., « Guérillas, guerres secrètes et "covert operations" au Laos, essai historiographique », *Cahiers du CERIA*, mars 1998, n° 10, 35 p.
217. RECLUS É., « L'Inde et l'Indo-Chine ». *Nouvelle Géographie universelle*, t. 8. Paris : Hachette, 1883, 982 p.
218. RENAN E. « Qu'est-ce qu'une nation ? » *Bulletin de l'Association scientifique de France*, 26 juillet 1882.
219. RETAILLE D., « Structures territoriales sahéliennes. Le modèle de Zinder. » *Revue de Géographie alpine* n° 2, 1995, p. 127-148.
220. RONALD C.Y.NG, "The geographical habitat of historical settlement in mainland southeast Asia", dans SMITH R.B, WATSON W., *Early east Asia essay on history, historical geography*, Oxford university press, 1979, p.262-272.
221. ROSIERE S., *Géographie politique et géopolitique, une grammaire de l'espace politique*, Paris : Ellipses, 2003, 320 p.
222. ROUX H., « Deux Tribus de la Région de Phongsaly », *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient*, n°24, 1924, p. 373-445.
223. SAUTTER G., PELLISSIER P., «Pour un atlas des terroirs africains: structure type d'une étude de terroir», *L'Homme*, janvier-avril 1964, vol. IV, p. 56-72.
224. SCHILLER J. M et al.(dir.), *Rice in Laos*, Los banos: International Rice Research Institute, 2006, 457p.
225. SCHLEMMER G., *Limites villageoises, territoire et propriété dans un district du nord Laos*, Vientiane : IRD/Faculté d'agriculture et des forêts du Laos, septembre 2000, 9 p.
226. SCOTT J. George, HARDIMAN J.P., *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States, Parts 1 & 2*, New York: AMS Press, (1901), 1981, 560 p.
227. SHI W., *Rubber Boom in Luang Namtha* [ressource électronique], Vientiane: GTZ, 2008, 90p. Disponible sur : http://www2.gtz.de/wbf/4tDx9kw63gma/ShiW_Rubber_Luang_Namtha_0802_final.pdf.
228. SHINE T., 2006, *Resettlement programs in Vietnam's central highlands: current status and problems*, SOAS-TUFS postgraduate symposium, Feb. 20-21, Londres.12p.
229. SITHONG T., THOUMTHONE V., "Impacts of cash crops on rural livelihoods: a case study from Muang Sing, Luang Namtha Province, northern Lao PDR", dans MAHANTY S. et al., *Hanging in the balance: equity in community-based natural resource management in Asia*, Regional Community Forestry Training Center for Asia and the Pacific, East-West Center, 2006, p. 106-121.
230. STALINE J. « Le marxisme et la question nationale (1913) », dans HAUPT G. ET LÖWY M., WEIL C., *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Paris : Maspéro, 1974, p. 311-313 et 323-324.
231. STUART-FOX M., *Buddhist Kingdom, Marxist State, the Making of Modern Laos*, Bangkok: White Lotus, 1996, 295 p.
232. STUART-FOX M., *Historical Dictionary of Laos* [second edition], London: Scarecrow Press, 2001, 526 p.
233. STUART-FOX M., *Politics and Reform in the Lao P.D.R.*, Perth: Asia Research Center of Murdoch University, November 2005, Working paper n° 26, 60 p.

234. STUART-FOX M., *The Lao Kingdom of Lane Xang, Rise and Decline*, Bangkok: White Lotus, 1998, 234 p.
235. STURGEON J.C., *Border Landscapes: The Politics of Akha Land Use in China and Thailand*, Seattle: University of Washington Press. 2005.
236. STURGEON, J.C., "State-Building Processes and the Perception of the Periphery", in *Proceedings of the 6th International Conference on Thai Studies*, Chiang Mai, October 14-17, 1996, p. 343-354.
237. TAILLARD C. « Les régimes politiques passent... les échelles d'organisation de l'espace demeurent ; Essai sur l'héritage des systèmes politiques thai au Laos », dans J. MATRAS-GUIN et C.TAILLARD, *Habitations et habitat d'Asie du sud-est continentale: pratiques et représentations de l'espace*, Paris : L'Harmattan, 1992, p. 305-342.
238. TAILLARD C. et SISOUPHANTHONG B. *Atlas de la RDP Lao. Les structures territoriales du développement économique et social*, Paris : CNRS éd. La Documentation Française, 2000, 160p.
239. TAILLARD C., « Essai sur la bipolarisation autour du vat et de l'école des villages lao de la plaine de Vientiane, le bouddhisme populaire confronté au développement économique », *ASEMI*, 1974, vol. V, n° 3, p. 91-108.
240. TAILLARD C., « L'espace social : système de relations, note sur la contribution de Georges Condominas », *ASEMI*, 1977, vol. VIII, n° 1, p. 179-182.
241. TAILLARD C., « L'espace social: quelques réflexions à propos de deux exemples au Laos », *ASEMI*, 1977, vol. VIII, n° 1, p.81-102.
242. TAILLARD C., *Le Laos, stratégie d'un état tampon*, Paris : Reclus, 1989, 200 p.
243. TAMBIAH S.J., "The galactic polity in Southeast Asia" (1977) dans S.J. TAMBIAH (dir.), *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge Mass: Harvard UP, 1985, p. 252-286.
244. THIESSE A-M., *La Création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris : Le Seuil, 1999, 302 p.
245. TISSIER J-L. "Paysage" dans LEVY J. et LUSSAULT M. (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris : ellipses, p. 700.
246. TOOKER D.E, *Inside and Outside: Schematic Replication at the Level of Village, Household and Person among Akha of Northern Thailand* [thèse de doctorat en anthropologie], Harvard University, 1988, 373p.
247. TOOKER D.E., "Putting the Mandala in its Place: a practiced-based approach to the Spatialization of Power on the Southeast Asian 'Periphery'- The case of the Akha", *The journal of Asian Studies*, 1996, vol. 55-2, p. 323-358.
248. TOYOTA M., *Transnational mobility and multiples identity choices: the case of the urban Akha in Chiang Mai, Thailand*, 7th conference on thai studies, 4-8 juillet 1999, Amsterdam, 1999, 18p.
249. TRANKELL I.B., *On the road in Laos, an anthropological study of road construction and rural communities*, Uppsala : Uppsala university editions, 1993, 99p.
250. TRIBAL RESEARCH INSTITUTE, *The Hill Tribes of Thailand*, Chiang Mai: Technical Service Club, Chiang Mai University, 1995, 84p.
251. TROSCHE K., *Highland rice paddy development in mountainous regions of northern Lao PDR*. Draft Report. Swiss college of Agriculture. Non daté.
252. UHLIG H., « Hill Tribes and Rice Farmers in the Himalayas and South-East Asia : Problems of the Social and Ecological Differentiation of Agricultural Landscape Types », *Transactions and Papers, The Institute of British Geographers*, 47, 1969, p. 1-23.
253. USA INTERNATIONAL BUSINESS PUBLICATION, *Laos diplomatic handbook, strategic informations and contact*, Washington DC: International Business Publication, 2007, 300 p.
254. VANDERGEEST P., *Land to some tillers: development-induced displacement in Laos*, Oxford: UNESCO, 2003, 10 p.

255. VANDERGEEST P., *National identity and the village in rural development*, 5th international conference on thai studies, SOAS, London, 1993, 22 p.
256. VIDAL DE LA BLACHE P., « Les genres de vie en géographie humaine ». *Annales de géographie*. Première et deuxième parties. 1911, vol. XX, n°111 et 112 , p.193-212 et 289-304.
257. VIRAVONG M. S, 1964, *History of Laos*, Paragon Book reprint corporation, New York, 158p.
258. VONGVICHIT P., *Le Laos et la lutte victorieuse du peuple lao contre le néo-colonialisme américain*, éditions du Néo Lao Haksat, 1968, 259 p.
259. WALKER A.R (dir.), *The Highland Heritage, Collected Essays on Upland North Thailand*, Singapour: Suvarnabhumi Books, 1992, 434 p.
260. WIJEYWARDENE G., “Ethnicity and nation: the Tai in Burma, Thailand and china (Sipsongpanna and Dehong)”, *5th International Conference On Thai Studies*, London: SOAS, 1993, 25 p.
261. WIJEYWARDENE Gehan, *Ethnic Groups Across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*, Singapore: ISEAS, 1990, 192 p.
262. WINICHAKUL THONGCHAI, *Siam Mapped a History of the Geo-Body of a Nation*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2004, (1^{ère} éd. 1995), 2004, 228 p.
263. WOLTERS O. W., “Ayudhya and the Rearward Part of the World”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1968, No. 3 & 4, p. 166-78.
264. XIENG LA, Etats shans français, *Revue indochinoise* n°207, 1902, p.925-931.
265. XIENG LA, Le Haut Laos, *Revue indochinoise* n°191, 1902, p. 538-544.
266. YOKOYAMA S., "*The Livelihood System of the Population of a Mountainous Area in Northern Laos, (Official Research Report of Asian Studies Program in fiscal year 2000)*", Vientiane: National University of Laos, 2002, 39 p.
267. ZASLOFF J.J, UNGER L (dir.), *Laos: beyond the revolution*, Macmillan, Londres, 1991, 207 p.

Études, rapports officiels et bases de données consultés et analysés

1. ACF, Land Use in Long District [carte], 2006.
2. ACF, Villages in Long district [carte], 2006.
3. ALTON C., RATTANAVONG H., *Service Delivery and Resettlement: Options for Development Planning. Final Report Livelihoods Study* [ressource électronique], Vientiane : UNDP/ECHO, 30 April 2004, 136p. Disponible sur <http://www.undplao.org/whatwedo/factsheets/humandev/0014%20Final%20Report%20Master%20Word%20Doc.pdf>. Consulté en juin 2007.
4. BANQUE MONDIALE, EASRD, *Lao PDR: rural and agriculture sector issues paper* [ressource électronique], Banque Mondiale, document n°37566, may 2006, 53 p. Disponible sur http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2006/10/04/000090341_20061004111902/Rendered/PDF/375660LA0Rural1ctor0Issues01PUBLIC1.pdf, consulté en juin 2007.
5. WORLD BANK, *Final report for GIS database, fr-1, Sector plan for sustainable development of the mining sector in the Lao PDR*, Washington D.C: World Bank, 2006, 38 p.
6. WORLD BANK, IMF, ADB, EU, *LAO PDR Public Expenditure Review Integrated Fiduciary Assessment*, Washington D.C: World Bank, report n°. 39791-LA, May 15, 2007, 119 p.

7. WORLD BANK, *Implementation completion report (ida-31860) on a credit in the amount of sdr 1.5 million (us\$2.0 million equivalent) to the Lao people's democratic republic for a district upland development and conservation project*, Washington D.C: World Bank, report n° 27881, 2004, 36 p.
8. WORLD BANK, GOLAO PDR, *Rural Development and Natural Resources, Rural and social organisation Agriculture Sector Issues Paper, Sector Unit East Asia and Pacific Region*, Washington D.C: World Bank, 2006.
9. WORLD BANK, Sida, Ministry of Foreign Affairs, Government of Finland, *Lao PDR production Forestry Policy: Status and Issues for Dialogue* [ressource électronique] Washington D.C: World Bank, 2001, vol 1 - Main Report, 43 p.; vol 2 – Annexes, 65 p. disponible sur <http://siteresources.worldbank.org/INTLAOPRD/Resources/LA+Forestry+Volume+II.pdf>
10. Map of Laos [Carte du Laos - ressource électronique] Wikimedia Commons, disponible sur http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Map_of_Laos_Demis.png, consulté en septembre 2007.
11. CIA, *Ethnic groups of Thailand* [ressource électronique] 1972, Perry Castaneda library map collection, universite du Texas, disponible sur <http://www.lib.utexas.edu/maps/thematic.html>
12. CIA, *Ethnolinguistic groups of Burma* [ressource électronique], 1974, Perry Castaneda library map collection, université du Texas, disponible sur <http://www.lib.utexas.edu/maps/thematic.html>
13. CIA, *Indochina Ethnolinguistic groups* [ressource électronique], 1970, Perry Castaneda library map collection, université du Texas, disponible sur <http://www.lib.utexas.edu/maps/thematic.html>
14. CLARKE J. E., *Biodiversity and protected areas, Lao PDR*, ADB Regional Environmental Technical Assistance 5771: Poverty Reduction & Environmental Management in Remote Greater Mekong Subregion (GMS) Watersheds Project (Phase I), site internet d'information sur la region du grand Mékong, 1999, [[http://mekonginfo.org/mrc_en/doclib.nsf/0/7D721E4182B71F4CC725682C001AFD2F/\\$FILE/FULLTEXT.html](http://mekonginfo.org/mrc_en/doclib.nsf/0/7D721E4182B71F4CC725682C001AFD2F/$FILE/FULLTEXT.html)] consulté en mai 2007.
15. CLARKE M., *Report on the 1998 Field Season: Northern Thailand*, December 15, 1998, 26 p.
16. DAVIAU S., *Base de données villages du district de Muang Long* [tableaux de données], ACF, 2004.
17. FAO, *Non-Wood Forest Products in 15 Countries of Tropical Asia: An Overview*, Bangkok: FAO [EC/FAO Partnership Programme], 2002, 200p.
18. GOL, *Forestry law*, 1996.
19. GOL, *Law on agriculture*, 1998.
20. GOL, *Environmental protection law*, 1999.
21. GOL, *Land law*, 2003.
22. GOL, COMMITTEE FOR PLANNING AND INVESTMENT, *National socio-economic development plan 2006-2010 (NSED)*, Vientiane, Octobre 2006, 239 p.
23. GOL, COMMITTEE FOR PLANNING AND INVESTMENT, *Public investment programme to implement the national socio-economic development plan (2006-2010)*, Vientiane, November 2006, 106 p.
24. GOL, LAO NATIONAL TOURISM ADMINISTRATION, *International Tourism, Socio-Economic Impacts in the Lao PDR* [ressource électronique], Vientiane : UNDP, 2006, 59p. Disponible sur

http://www.nsc.gov.la/Products/NHDR%202006/Technical%20Background%20Papers%20in%20English/Tourism_NHDR.pdf, consulté en mai 2010.

25. GoL, *National Poverty Eradication Programme (NPEP)*, Vientiane, Aout 2003, 156p.
26. GoL, STEERING COMMITTEE OF POPULATION CENSUS SECRETARIAT OFFICE (NATIONAL STATISTICS CENTER), *Population and housing census, preliminary report (results on the province and district level)*, Vientiane, September 2005, 38p.+3Appendix
27. GoL, STEERING COMMITTEE OF POPULATION CENSUS SECRETARIAT OFFICE (NATIONAL STATISTICS CENTER), *Results of the population and housing census*, Vientiane, September 2005.
28. GoL, *Fighting poverty through human resource development, rural development and people participation*, government strategic medium-term approach to poverty fighting for the 7th Roundtable Meeting, Vientiane, November 21-23, 2000.
29. GoL *National biodiversity strategy to 2020 and action plan to 2010*, Prime Minister's Office, Science Technology and Environment Agency No. 66/STE-PMO , 2004, 47 p.
30. GoL, *National Growth and Poverty Eradication Strategy (NGPES)*, Vientiane, June 2004, 244 p.
31. GoL, *National Poverty Eradication Programme (NPEP)*, 8th Roundtable Meeting, Vientiane, September 4-5, 2003, 156 p.
32. GoL, *Strategic Plan on Governance (2006-2010): Public Service Improvement, People's Participation, Rule of Law, Sound Financial Management*, Vientiane: Government of Lao PDR, November 2006, 55 p.
33. GoL, *National Socio-Economic Development Plan (2006-2010)*, Vientiane: Committee for Planning and Investment, October 2006, 39 p.
34. GoL, *Report of the Ninth Round Table Meeting, Recent Developments, Annual Plans and Budgets, and Aid Effectiveness*, Vientiane, 28-29 November 2006, 140 p.
35. GoL: MAF, AFD, PCADR, *Diagnostic Study on Northern Uplands Sustainable Development* [ressource électronique] Vientiane: GoL, novembre 2008, 131p. Disponible sur le site du projet « sector working groupe on agriculture, rural development and Natural Ressource Management », MAF/AFD, <http://www.swganr.org/>, consulté en mai 2010.
36. GOUVERNEMENT ROYAL DU LAOS, *Pour un Laos pacifique, indépendant et neutre*, brochure des travaux de la première et deuxième conférence de Genève, Ministère de l'information, non daté, 45 p.
37. GTZ, SING DISTRICT AUTHORITIES, *Integrated Area-based Development plan, Sing District, Luang Namtha Province, Lao PDR*, January 2006, 105p.
38. HEDEMARK M., *Wildlife Survey of the Nam Ha National Protected Areas Luang Namtha Province, Lao PDR*. A report for the Luang Namtha Provincial Agriculture and Forestry Office and The Wildlife Conservation Society. WCS-Lao Program Lao PDR, 2003, 50p.
39. ICEM, *Lao PDR National Report on Protected Areas and Development. Review of Protected Areas and Development in the Lower Mekong River Region* [ressource électronique], Queensland :Indooroopilly, 2003, 101 p. Disponible sur http://www.mekong-protected-areas.org/lao_pdr/n_report.htm, consulté en juin 2007.
40. INTERNET DIRECTORY OF NGO'S IN LAO PDR [site internet], <http://www.directoryofngos.org/pub/index.php>, consulté en mai 2010.
41. JICA, *villages in Laos* [SIG], 2005.

42. KOUSONSAVATH T., LEMAITRE E., Analyse diagnostic de la situation agraire dans le bassin versant de la Nam Chan, district de Chomphet [mémoire de fin d'étude en agronomie] INA-PG, CCL, Vientiane, 1997, 57 p.
43. LAVIS, NAGATA Y., *Villages with major ethnic group* [corpus de cartes], Osaka : Media Center Osaka City University, version 4.3, décembre 2000, 100 p.
44. SIL International [site internet sur les langues du monde], <http://www.sil.org/>.
45. MRC, Villages of Lao PDR and Cambodia with joined census information [SIG], Vientiane, 2000.
46. NAM HA ECOTOURISM PROJECT, *Ban Nammatt Mai household survey oct-dec* [document dactylographié] 2002, 8p.
47. PNUD, DESSALIEN C., *Les implications sociales des nouveaux mécanismes économiques au Laos*, Vientiane : PNUD, 1991, 52 p.
48. PNUD, GoL, *International trade and human development. Lao PDR 2006. The third Lao PDR National Human Development report* [ressource électronique], 244p. Disponible sur <http://www.undplao.org/whatwedo/bgresource/humandev/UNDP-NHDR06c.pdf> . Consulté en février 2007.
49. PNUD, *National Human Development Report Lao PDR 2001. Advancing rural development* [ressource électronique] 189 p., disponible sur <http://www.undplao.org/whatwedo/factsheets/humandev/NHDR%20final.pdf>, consulté en mai 2005.
50. ROYAUME DU LAOS, PRESIDENCE DU CONSEIL, DIRECTION DE LA FONCTION PUBLIQUE ET DE LA REFORME ADMINISTRATIVE, *Recueil des textes de principes concernant la fonction publique*, 1967, 76 p.
51. SCHLEMMER G., *Community livelihoods analysis, Nam Et Phou Louey National Biodiversity Conservation Areas*, Vientiane: World Conservation Union (IUCN) and Ministry of Agriculture and Forestry (MAF), 2002, 117 p.
52. REPUBLIQUE POPULAIRE DE CHINE, *Statistiques officielles de la province du Yunnan* [base SIG], 1990.
53. YOKOYAMA S., *Village Study Report, Phonsavang village and Donna village, Houn district, Oudomxay, Lao P.D.R., The Basic Rural Features and the Development Consciousness of the Villagers in Oudomxay province, Lao P.D.R.* United Nations Development Program (UNDP), United Nations Capital Development Fund (UNCDF), 1996, 60p.

Table des illustrations et des éléments hors texte

Liste des encadrés

| | |
|---|-----|
| ENCADRE 1 : CONSIDERATIONS SUR LA DEFINITION STATISTIQUE DU VILLAGE, DE L'ESPACE URBAIN ET DE L'ESPACE RURAL AU LAOS. | 49 |
| ENCADRE 2 : LE MYTHE EXPLICATIF DE LA SEPARATION HOMME/ FEMME DANS LA MAISON | 62 |
| ENCADRE 3 : LES RITES LIES A LA CONSTRUCTION D'UNE MAISON CHEZ DES LAO DES ENVIRONS DE VIENTIANE | 72 |
| ENCADRE 4 : LES GRANDS TYPES ET SOUS-TYPES DE SYSTEMES DE PRODUCTION RURAUX D'APRES L. CHAZEE (1998) : UN CLASSEMENT DIFFERENCIANT PLAINE ET MONTAGNE. | 109 |
| ENCADRE 5 : LES RITUELS LIES A LA RIZICULTURE DANS LA VALLEE DU MEKONG, D'APRES HATSADONG, K. DOUANGSILA ET P. GIBSON 2006. | 120 |
| ENCADRE 6 : LES RITUELS LIES A LA RIZICULTURE DANS L'ETHNIE AKHA. D'APRES P. LEWIS, 1969, C.A. KAMMERER, 1983, 1896. | 124 |
| ENCADRE 7 : METHODOLOGIE DE L'ENQUETE DE TERRAIN | 239 |
| ENCADRE 8 : METHODOLOGIE (SUITE) : LES CARTES MENTALES | 240 |
| ENCADRE 9 : HISTOIRE DU PEUPEMENT DU SITE DE XIENGHOUNG | 287 |
| ENCADRE 10 : LA COMPLEXITE DU DEPLACEMENT DES POPULATIONS DE LA MONTAGNE VERS LA PLAINE : L'EXEMPLE D'UN VILLAGE AKHA AU NORD DE MUANG SING. SOURCES : GTZ 2003 ET 2006, C. ALTON ET H. RATTANAVONG, 2004. | 309 |
| ENCADRE 11 : LE DEPLACEMENT DE QUELQUES FAMILLES LAO-THAÏ EN MONTAGNE. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, 2005. | 318 |
| ENCADRE 12 : HISTOIRE DU DEPLACEMENT DES VILLAGES AKHA DE BAN NAMMAT MAÏ ET BAN NAMMAT KAO..... | 337 |

Liste des tableaux

| | |
|---|-----|
| TABLEAU 1 : LE LAOS FACE A SES VOISINS : UNE SOCIETE AGRICOLE ENCORE PEU ENTREE DANS LA MODERNITE. D'APRES ONU, <i>RAPPORT SUR LE DEVELOPPEMENT HUMAIN 2007-2008</i> | 12 |
| TABLEAU 2 : PANEL ENQUETE PAR QUESTIONNAIRE | 39 |
| TABLEAU 3 : PROPORTION DE MAISONS SUR HAUTS PILOTIS ET D'UNITES D'HABITATIONS CLOUSES DANS LES VILLAGES AKHA ET LÛ. SOURCES : ENQUETE DE TERRAIN 2003-2007 ET HATA LABORATORY OF SHIBAURA INSTITUTE OF TECHNOLOGY, 2005)..... | 56 |
| TABLEAU 4 : TAILLE ET IMPORTANCE DES PEUPEMENTS AKHA ET LAO-THAÏ DANS LA PROVINCE DE LOUANG NAMTHA. SOURCES DIVERSES, VOIR NOTES 33, 34, 35. | 78 |
| TABLEAU 5: REPARTITION DES EXPLOITATIONS SELON LE TYPE DE RIZICULTURE EN 1998/99, SOURCE GOL, RECENSEMENT AGRICOLE 1999. | 149 |
| TABLEAU 6 : PROPORTION DES MENAGES PRATIQUANT LE NA ET LE HAÏ DANS LES VILLAGES DE L'ETUDE. . | 159 |

| | |
|---|-----|
| TABLEAU 7 : L'IMPORTANCE DE LA FORET COMME RESSOURCE DANS LE REVENU ANNUEL D'UNE FAMILLE LAO. SOURCE : J. FOPPES ET S. KETPHANH (2000). | 167 |
| TABLEAU 8 : SOURCE DES PROTEINES CONSOMMEES PAR LES FAMILLES DU VILLAGE DE BAN NAMMAT MAÏ PENDANT LES SIX DERNIERS MOIS EN 2001. SOURCE : ENQUETE MENAGES, NAM HA ECOTOURISM PROJECT, 2002. | 168 |
| TABLEAU 9 : DES MONTAGNES TOURNEES VERS LA VENTE DE BETAIL PLUS QUE VERS LA VENTE DE RIZ. SOURCE : BANQUE MONDIALE, 2006, D'APRES L'ENQUETE LECS III..... | 178 |
| TABLEAU 10 : TABLEAU COMPARATIF DES ELEMENTS STRUCTURANT L'ESPACE DANS CHAQUE GROUPE | 187 |
| TABLEAU 11 : LOCALISATION ET DENOMINATION DES DIFFERENTS GROUPES QUI FORMENT LA MINORITE NATIONALE HANI EN CHINE, D'APRES B. COX, 1984 : 7. | 211 |
| TABLEAU 12 : PART DU GROUPE ETHNIQUE MAJORITAIRE, DE LA POPULATION DU GROUPE THAÏ ET DE LA POPULATION DU GROUPE AKHA DANS LES PAYS VOISINS DU LAOS. SOURCES DIVERSES, VOIR NOTES N°115 A N°120. | 231 |
| TABLEAU 13 : IMPORTANCE ET VARIETE DES DEPLACEMENTS PARMI LES VILLAGEOIS ENQUETES. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, 2005 ET 2007. | 241 |
| TABLEAU 14 : ECHELLES REPRESENTEES SUR LES CARTES MENTALES. ENQUETE DE TERRAIN, 2007. | 244 |
| TABLEAU 15 : DEMOGRAPHIE DE LA ZONE REPRESENTEE SUR LA CARTE 19, EN 1983, 2000 ET 2004 : DES VILLAGES MOBILES. SOURCES DIVERSES, VOIR NOTES. | 256 |
| TABLEAU 16 : MOTIFS DES DEPLACEMENTS DES VILLAGEOIS AKHA VERS D'AUTRES VILLAGES AKHA. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, 2007. | 260 |
| TABLEAU 17 : MOTIFS DES DEPLACEMENTS DES VILLAGEOIS AKHA VERS LES VILLAGES THAÏ DE PLAINE. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, 2007..... | 262 |
| TABLEAU 18 : POPULATION LAO-THAÏ DANS LES PRINCIPAUX DISTRICTS DE LA ZONE D'ETUDE. SOURCE : MRC 2000, SUR CHIFFRES DU RECENSEMENT DE 1995, LAVIS 2000. | 264 |
| TABLEAU 19 : VILLAGEOIS LÛ : DES MOTIFS DE DEPLACEMENTS FAMILIAUX VERS LES VILLES ET VILLAGES LAO-THAÏ. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN 2007. | 271 |
| TABLEAU 20 : LES MOTIFS ECONOMIQUES DE DEPLACEMENT DES LÛ VERS XIENGGOK ET LES VILLAGES D'AUTRES ETHNIES..... | 272 |
| TABLEAU 21 : CHANGEMENTS DEMOGRAPHIQUES ET TOPOGRAPHIQUES DANS LE DISTRICT DE MUANG SING, 1982-2005. SOURCES : CARTES TOPOGRAPHIQUE DU SERVICE GEOGRAPHIQUE NATIONAL 1982; BASE DE DONNEES MRC 1998; BASE DE DONNEES JICA 2005..... | 310 |
| TABLEAU 22 : CHANGEMENTS DEMOGRAPHIQUES ET TOPOGRAPHIQUES DANS LE DISTRICT DE MUANG LONG, ENTRE 1982 ET 2005. SOURCES : CARTES TOPOGRAPHIQUE DU SERVICE GEOGRAPHIQUE NATIONAL 1982; BASE DE DONNEES MRC 1998; BASE DE DONNEES JICA 2005. | 311 |
| TABLEAU 23 : LA DECAPITALISATION DE BAN NAMMAT MAÏ LORS DE SON DEPLACEMENT, AU VU DU NOMBRE DE TETES DE BETAIL. SOURCE : DONNEES DE TERRAIN 2005 ET 2007..... | 312 |
| TABLEAU 24 : L'EVOLUTION DE LA FREQUENTATION DES ESPACES FORESTIERS A BAN NAMMAT MAÏ AVANT ET APRES LE DEPLACEMENT EN PLAINE. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN NOVEMBRE 2007..... | 320 |
| TABLEAU 25 : LES LAC SA NA SIP HOK, SEIZE DIFFERENTES PARTIES DE LA STRUCTURE DU MUANG, PAR NGUYEN DUY THIEU 1993. LES « X » UTILISES PAR L'AUTEUR ONT ETE TRANSCRITS EN « S », ET L'APPELLATION « CHAU » PAR « CHAO ». | 360 |
| TABLEAU 26 : UNE MESURE DIFFERENCIEE DE LA PAUVRETE EN FONCTION DE L'ECHELLE ET DES CONSIDERATIONS D'ACCESSIBILITE. D'APRES ATLAS DE LA PAUVRETE AU LAOS, 2008..... | 442 |
| TABLEAU 27 : FINANCEMENT ACCEPTES ET REQUIS POUR LES NOUVEAUX PROJETS DU PLAN SOCIO-ECONOMIQUE NATIONAL 2006-2010. SOURCE : D'APRES GOUVERNEMENT DU LAOS, COMITE DU PLAN, 2006..... | 444 |
| TABLEAU 28 : POIDS DES DIFFERENTES REGIONS DANS LA CROISSANCE NATIONALE ET LES INVESTISSEMENTS DU GOUVERNEMENT CENTRAL. SOURCE : PLAN SOCIO-ECONOMIQUE 2006-2010, GOUVERNEMENT DU LAOS. | 458 |

| | |
|--|-----|
| TABLEAU 29 : PRODUCTION, RENDEMENTS ET CONSOMMATION DE RIZ A SENCHOMPOU EN 2007. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN 2007..... | 513 |
|--|-----|

Liste des figures

| | |
|---|-----|
| FIGURE 1 : PLAN DE L'UNITE D'HABITATION DU CHEF LÛ DU VILLAGE DE XIENG HOUNG. M. BLACHE, RELEVÉ DE TERRAIN NOVEMBRE 2007..... | 54 |
| FIGURE 2 : SCHEMA THEORIQUE DE LA QUADRIPARTITION DE LA MAISON AKHA, ET VALEURS ATTRIBUEES AUX DIFFERENTS ESPACES. D'APRES C.A. KAMMERER, 1986, ET OBSERVATIONS DE TERRAIN, 2007. | 61 |
| FIGURE 3 : PLAN D'UNE MAISON AKHA A MOITIE A TERRE, ET POSITION DE COUCHAGE DES MEMBRES DE LA FAMILLE. SOURCE : D'APRES HATA LABORATORY OF SHIBAURA INSTITUTE OF TECHNOLOGY, 2005: 50A | 61 |
| FIGURE 4 : PARENTE ET ORGANISATION DE L'ESPACE DANS LE VILLAGE AKHA DE CHAVANG MAÏ..... | 86 |
| FIGURE 5 : LA METAPHORE DU CORPS APPLIQUEE A DES VILLAGES DE FORME LINEAIRE ET CIRCULAIRE. D'APRES B. FORMOSO (1992)..... | 94 |
| FIGURE 6 : SCHEMA DU VILLAGE AKHA IDEAL : UNE ORIENTATION GUIDEE PAR LA PENTE..... | 97 |
| FIGURE 7 : REPARTITION DES DIFFERENTS TYPES D'EXPLOITATION DANS LE BASSIN VERSANT DE LA NAM CHAN, CHEZ LES DIFFERENTS GROUPES ETHNIQUES CLASSIQUEMENT DISTINGUES AU LAOS, D'APRES T. KOUSONSAVATH ET E. LEMAITRE, 1997. | 108 |
| FIGURE 8 : CALENDRIER RIZICOLE ET RITUEL SPATIALISE LAO-THAÏ. D'APRES SCHILLER ET AL., 2006. LEGENDE ET ECHELLE COMMUNES AUX DEUX CALENDRIERS SPATIALISES. | 125 |
| FIGURE 9 : CALENDRIER RIZICOLE ET RITUEL SPATIALISE AKHA. D'APRES C.A. KAMMERER, 1983 ; P. LEWIS, 1969 ; ET OBSERVATIONS DE TERRAIN. | 126 |
| FIGURE 10 : SCHEMA PAYSAGER DE LA PHOTO 6..... | 151 |
| FIGURE 11 : TACHES ET REPARTITION ANNUELLE DE LA CHARGE DE TRAVAIL POUR UNE PARCELLE DE HAÏ (0,5 HA) DANS LA PROVINCE DE PHONGSALY. SOURCE : O. DUCOURTIEUX, 2006 : 127..... | 155 |
| FIGURE 12 : DE GAUCHE A DROITE : PARCELLE DE HAÏ PLANTEE EN JEUNES HEVEAS, PARCELLE DE HAÏ DESTINEE A ETRE PLANTEE UNIQUEMENT EN RIZ, ET PARCELLE DE FORET ANCIENNE DANS LE TALWEG. DISTRICT DE NAMTHA, M. BLACHE, AVRIL 2007. | 162 |
| FIGURE 13 : MODELE D'UTILISATION DE LA FORET ET DES PRODUITS FORESTIERS DANS LE NORD DU DISTRICT DE NGOI, EXTRAIT DE S. YOKOYAMA (2002)..... | 170 |
| FIGURE 14 : EVOLUTION DES SURFACES CULTIVEES EN RIZ ENTRE 1976 ET 2004, ET REPARTITION REGIONALE DES TYPES DE RIZICULTURE EN 2004..... | 175 |
| FIGURE 15 : REPARTITION DES REVENUS PAR ACTIVITE DANS TROIS GROUPES ETHNIQUES DU BASSIN VERSANT DE LA NAM OU, D'APRES L'ETUDE DE S. YOKOYAMA (2002)..... | 181 |
| FIGURE 16 : ESSAI DE MODELISATION TERRITORIALE D'UN VILLAGE LAO-THAÏ..... | 186 |
| FIGURE 17 : ESSAI DE MODELISATION TERRITORIALE D'UN VILLAGE AKHA..... | 186 |
| FIGURE 18 : ESSAI DE MODELISATION TERRITORIALE D'UN VILLAGE AKHA..... | 188 |
| FIGURE 19 : LES CLASSEMENTS ETHNOLINGUISTIQUES DE LA CARTE DE F. LEBAR ET AL., 1964. | 202 |
| FIGURE 20 : PYRAMIDE DES AGES A BAN NAMMAT MAÏ EN 2005. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, MARS 2005..... | 259 |
| FIGURE 21 : CARTE MENTALE DES FEMMES HABITANT LANGPAMAI, UN VILLAGE AKHA DEPLACE PRES DE LA PLAINE DE MUANG LONG EN 2003 : LE VILLAGE COMME UNE ILE DANS UN ESPACE VIDE. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, NOVEMBRE 2007..... | 322 |
| FIGURE 22 : REPARTITION ET IMPORTANCE DES PENTES DE SURFACE AU LAOS. SOURCE : ICEM 2003, D'APRES LES DONNEES DU GOUVERNEMENT DU LAOS, DEPARTEMENT DE LA FORET, 2002. | 371 |
| FIGURE 23 : CONTRIBUTION DE CHAQUE SECTEUR D'ACTIVITE A LA CROISSANCE ECONOMIQUE, 1995-2009. SOURCES : PNUD 2006, ADB 2010..... | 429 |

| | |
|--|-----|
| FIGURE 24 : EVOLUTION DES SURFACES PLANTEES EN HEVEA DANS LA PROVINCE DE LUANG NAMTHA ENTRE 1994 ET 2006. SOURCE : BUREAU PROVINCIAL DE L'AGRICULTURE ET DE LA FORET, W. SHI, 2008 : 13. | 432 |
| FIGURE 25 : LES EXPORTATIONS FORTEMENT MARQUEES PAR LE « BOOM » DES MATIERES MINERALES, ET L'IMPORTANCE DES RESSOURCES PRIMAIRES DANS LES EXPORTATIONS. SOURCE : FMI, 2009. | 438 |
| FIGURE 26 : LES RECETTES DU BUDGET CENTRAL DE PLUS EN PLUS DEPENDANTES DES ACTIVITES PRIMAIRES MONTAGNARDES. SOURCE : FMI, 2009..... | 438 |
| FIGURE 27 : LA PAUVRETE RELATIVEMENT INDEPENDANTE DU TYPE DE MILIEU AGRO-ECOLOGIQUE. SOURCE : D'APRES ATLAS DE LA PAUVRETE AU LAOS, 2008. | 448 |
| FIGURE 28 : LE POIDS DU TOURISME DANS L'ECONOMIE DU LAOS ENTRE 2003 ET 2008. SOURCES: LAO NATIONAL TOURISM ADMINISTRATION, <i>STATISTICAL REPORT ON TOURISM IN LAOS</i> , 2004, 2005..... | 454 |
| FIGURE 29 : LA PREDOMINANCE DE LA ROUTE POUR UN TRANSPORT DE MARCHANDISE EN CROISSANCE EXPONENTIELLE. SOURCE : MINISTERE DES COMMUNICATIONS, DU TRANSPORT, DES POSTES ET DES TRAVAUX PUBLICS. | 458 |
| FIGURE 30 : UN QUADRILLAGE TOUJOURS PLUS IMPORTANT DU TERRITOIRE EN ROUTES NATIONALES ET LOCALES. SOURCE : SOURCE: MINISTERE DES COMMUNICATIONS, DU TRANSPORT, DES POSTES ET DES TRAVAUX PUBLICS | 459 |
| FIGURE 31 : LA COUVERTURE DU RAPPORT SUR LE DEVELOPPEMENT HUMAIN DU LAOS : UNE POSITION DE CARREFOUR OU DE PERIPHERIE DU DEVELOPPEMENT DE LA PENINSULE ? PNUD, 2006. | 461 |
| FIGURE 32 : L'EMBLEME NATIONAL DU LAOS..... | 479 |
| FIGURE 33 : LE NOUVEAU BILLET DE 1000 KIP MIS EN CIRCULATION EN 2008, QUI REPREND L'ANCIEN, AVEC LES TROIS FEMMES DE DIFFERENTS GROUPES. SOURCE : WWW.BANKNOTES.COM. | 493 |
| FIGURE 34 : LES ETHNIES COMME « MARQUE » DU LAOS, UTILISEES SUR UNE CARTE TELEPHONIQUE. SOURCE : TERRAIN 2007. | 494 |
| FIGURE 35 : LE LIEN ENTRE DUREE DE LA FRICHE ET NOMBRE DE DESHERBAGE NECESSAIRES A UNE PRODUCTION ANNUELLE. SOURCE : D'APRES TROSCHE, 2003, REPRIS DANS B. LINQUIST ET AL., 2006 : 393. | 511 |

Liste des cartes

| | |
|---|-----|
| CARTE 1 : LE LAOS, UN « VIDE » AU SEIN DU FOYER DE PEUPEMENT D'ASIE DU SUD-EST | 12 |
| CARTE 2 : UN PAYS MONTAGNEUX, DRAINE PAR LE MEKONG..... | 13 |
| CARTE 3 : LE VILLAGE ETHNIQUEMENT MIXTE DE POUNGSAIMAI : L'ESPACE HABITE GUIDE PAR DES AXES DE REFERENCE DIFFERENCIES..... | 67 |
| CARTE 4 : REPARTITION ET TAILLE DES VILLAGES DANS LES DISTRICTS DE LA PROVINCE DE LUANG NAMTHA EN 1998. SOURCES : MRC 2000, LAVIS 2000, O. EVRARD 2001, OBSERVATIONS DE TERRAIN 2003, 2005 ET 2007..... | 79 |
| CARTE 5 : CARTE MENTALE D'UN VILLAGEOIS LÛ DE XIENGHOUNG : LES ELEMENTS SYMBOLIQUES DE CENTRALITE SPATIALE . SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, NOVEMBRE 2007. | 96 |
| CARTE 6 : DYNAMIQUES DE L'ESPACE DE PRODUCTION DE BAN NAMMAT MAÏ ENTRE 2003 ET 2005 : LE PASSAGE D'UN <i>HAÏ</i> DURABLE A LA PREDATION. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, 2003, 2005 ET 2007. | 146 |
| CARTE 7 : LES ESPACES DE PRODUCTION DU TERRITOIRE D'UN VILLAGE LAO-THAÏ DANS LA VALLEE DE LA NAM BENG. SOURCE : D'APRES S. YOKOYAMA, 1996. | 147 |
| CARTE 8 : L'UTILISATION DU SOL DANS LE DISTRICT DE MUANG LONG : DES FORMATIONS VEGETALES EN LIEN AVEC LA PRATIQUE DU HAÏ. SOURCE : ACF, 2006 ; LAVIS, 2000. | 165 |
| CARTE 9 : CARTE DES GROUPES ETHNOLINGUISTIQUE DE L'INDOCHINE. CIA, 1970..... | 201 |

| | |
|---|-----|
| CARTE 10 : LA CARTE ETHNOLINGUISTIQUE DE LEBAR, 1964. | 202 |
| CARTE 11 : LE NORD DU LAOS REPRESENTE SUR LA CARTE ETHNOLINGUISTIQUE DE F. LEBAR ET AL. (1964) 203 | |
| CARTE 12 : MONTAGE DE CARTES DU NORD-EST ET DU NORD DE LA THAÏLANDE, DU NORD-OUEST DU VIETNAM ET DU NORD DU LAOS. D'APRES SIL 2004. | 205 |
| CARTE 13 : GROUPES ETHNIQUES ET ETHNOLINGUISTIQUES DE BIRMANIE ET DE THAÏLANDE. SOURCE : CIA, 1972, 1974. | 206 |
| CARTE 14 : PROPORTION DE HANI ET DE DAI DANS LES DIFFERENTS DISTRICTS DU YUNNAN, ET REGION AUTONOMES. SOURCE : D'APRES STATISTIQUES OFFICIELLES CHINOISES 1990. | 214 |
| CARTE 15 : UNE CARTE MENTALE A L'ECHELLE DE L'ESPACE HABITE. GROUPE DE JEUNES AKHA, SOMEPAKAO, ENQUETE DE TERRAIN NOVEMBRE 2007. | 244 |
| CARTE 16 : UNE CARTE MENTALE A L'ECHELLE DE L'ESPACE HABITE ET SON ENVIRONNEMENT IMMEDIAT. CARTE COLLECTIVE DE TOUT LE VILLAGE MIXTE DE POUNGSAIMAI. ENQUETE DE TERRAIN, NOVEMBRE 2007. | 244 |
| CARTE 17 : UNE CARTE MENTALE A L'ECHELLE DE L'ESPACE HABITE DANS SON FINAGE VILLAGEOIS. GROUPE DES JEUNES AKHA A SENCHOMPOU. ENQUETE DE TERRAIN NOVEMBRE 2007. | 244 |
| CARTE 18 : ESPACE PRATIQUE DU VILLAGE AKHA MONTAGNARD DE SENCHOMPOU. ENQUETE DE TERRAIN NOVEMBRE 2007. | 248 |
| CARTE 19 : SENCHOMPOU DANS SON MILIEU NATUREL, ZONE CORRESPONDANTE A LA PREMIERE COURONNE DE L'ESPACE PRATIQUE. SOURCES : IGN LAOS 1983, ACF 2006. | 249 |
| CARTE 20 : APRES LE DEPLACEMENT, LE MILIEU D'ORIGINE EST TOUJOURS PRESENT. CARTE MENTALE COLLECTIVE DU TERRITOIRE D'UN GROUPE (INDIFFERENCIE) D'HABITANTS DU VILLAGE DE BAN NAMMAT MAÏ. ENQUETE DE TERRAIN, NOVEMBRE 2007. | 251 |
| CARTE 21 : CARTE MENTALE DE SENCHOMPOU DESSINEE PAR LES ANCIENS : ELEMENTS NATURELS ET LACIS DE SENTIER. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN 2007. | 255 |
| CARTE 22 : L'ESPACE PRATIQUE PAR LES VILLAGEOIS LÛ DE XIENGHOUNG : UN VILLAGE D'INTERMEDIAIRES ENTRE MONTAGNE ET PLAINE. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN NOVEMBRE 2007. | 267 |
| CARTE 23 : UNE CARTE COLLECTIVE (FEMMES) DU VILLAGE LAO-THAÏ DE HOUAKKOUA 2 : LA VUE EN PERSPECTIVE DE LA PLAINE DE MUANG LONG ET DE SON HORIZON MONTAGNEUX. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, 2007. | 269 |
| CARTE 24 : LE VILLAGE DE POUNGSAIMAI ET SES ACTIVITES VU PAR SES HABITANTS LÛ. ENQUETE DE TERRAIN 2007. | 269 |
| CARTE 25 : LES REGROUPEMENTS ADMINSITRAITIFS, PREFIGURATION DES DEPLACEMENTS DE VILLAGE DANS LE DISTRICT DE MUANG LONG. SOURCE : ACF 2004 ET 2006. | 306 |
| CARTE 26 : LA SITUATION DES SITES VILLAGEOIS DE MUANG LONG ET MUANG SING EN 1995 : DE NOMBREUX VILLAGES CREES EN MONTAGNE PAR L'ESSAIMAGE AKHA, DEPUIS 1982. SOURCE : SERVICE GEOGRAPHIQUE NATIONAL 1982, BASE MRC 2000, LAVIS 2000. | 307 |
| CARTE 27 : LES DEPLACEMENTS DE VILLAGES ENTRE 1995 ET 2005 : UNE REORGANISATION CENTREE SUR LES VALLEES SOUS LE COUP DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DE L'ATTRAIT DU MARCHÉ. SOURCE : BASE MARC2000, ENQUETE LAVIS 2000, BASE JICA 2005. | 308 |
| CARTE 28 : ESPACE PRATIQUE PAR LES VILLAGEOIS DE BAN NAMMAT MAÏ AVANT LEUR DEPLACEMENT (TRAJETS VERS LNT NON REPRESENTES). SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN 2005. | 315 |
| CARTE 29 : ESPACE PRATIQUE PAR LES VILLAGEOIS DE BAN NAMMAT MAÏ EN 2007. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN NOV. 2007. | 316 |
| CARTE 30 : L'ESPACE PRATIQUE PAR LES AKHA DE POUNGSAIMAI : UN TERRITOIRE TOUJOURS TOURNE VERS LA MONTAGNE. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, NOVEMBRE 2007. | 333 |
| CARTE 31 : L'ESPACE PRATIQUE PAR LES LÛ DE POUNGSAIMAI A GRANDE ECHELLE : DES DEPLACEMENTS FAIBLES MAIS VARIES VERS LES VILLAGES DE MINORITES, UNE POLARISATION FORTE VERS LE CENTRE DU MUANG. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, NOVEMBRE 2007. | 334 |
| CARTE 32 : DEPLACEMENT DES LÛ DE POUNGSAIMAI : UN ESPACE PRATIQUE PLUS LARGE QUE CELUI DES AKHA. SOURCE : ENQUETE DE TERRAIN, NOVEMBRE 2007. | 335 |

| | |
|---|-----|
| CARTE 33 : MIGRATIONS DES HANI/AKHA AU COURS DES SIECLES | 351 |
| CARTE 34 : LES PREMIERES INSTALLATIONS ETATIQUES DANS LE SUD DU LAOS. ROYAUMES DU TCHEN LA ET EMPIRE KHMER. LIMITES APPROXIMATIVES. SOURCES : H. PARMENTIER 1916, P-B. LAFONT 1959. | 378 |
| CARTES 35 : L'EVOLUTION TERRITORIALE DES ROYAUMES LAO DANS LA PENINSULE ENTRE LE XIII ^{EME} ET LE XIX ^{EME} SIECLE. SOURCE : EXTRAIT DE M. STUART-FOX, 2001. | 383 |
| CARTE 36 : RESEAUX CARAVANIERES ET NŒUDS COMMERCIAUX DANS LA PERIODE PRECOLONIALE. SOURCE : C. TAILLARD, 1989. | 385 |
| CARTE 37 : PROVINCES, VILLES ET ROUTES AU LAOS EN 1959. PEU DE CHANGEMENTS DANS LE DECOUPAGE DE L'ESPACE DEPUIS LA COLONISATION. SOURCE : D'APRES P-B. LAFONT, 1959. | 397 |
| CARTE 38 : L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE DU LAOS APRES 1966. UN FORT REDECOUPAGE DU SUD. SOURCE : EXTRAIT DE D. GUERRINI. NON DATE. | 398 |
| CARTE 39 : LES DECOUPAGES ADMINISTRATIFS PROVINCIAUX DE 1976 ET 1983 : VERS UNE RATIONALISATION. SOURCE : C. TAILLARD, 1989. | 414 |
| CARTE 40 : DISTANCE DES CAPITALES DE DISTRICT EN TEMPS DE TRAJET : LA MISE EN EVIDENCE DES MARGES MONTAGNEUSES ET FRONTALIERES, MOINS QUADRILLEES PAR L'ETAT. SOURCE : EXTRAIT DE <i>SOCIO- ECONOMIC ATLAS OF LAO PDR</i> , 2008. | 421 |
| CARTE 41 : DISTANCE DES CAPITALES PROVINCIALES EN TEMPS DE TRAJETS : UN FORT DESAVANTAGE MONTAGNARD. SOURCE : EXTRAIT DE <i>SOCIO-ECONOMIC ATLAS OF LAO PDR</i> , 2008. | 422 |
| CARTE 42 : LES RESSOURCES MONTAGNARDES CONVOITEES. SOURCES : D'APRES COMMISSION DU MEKONG 2005, BANQUE MONDIALE. | 439 |
| CARTE 43 : DOCUMENT DE TRAVAIL DU GOUVERNEMENT ET DE TOUS LES ACTEURS INTERNATIONAUX DE L'AIDE POUR LA LUTTE CONTRE LA PAUVRETE : LA CARTE DU CLASSEMENT DES DISTRICTS PAUVRES ET TRES PAUVRES. SOURCE : GOL, NPEP, 2003. | 449 |
| CARTE 44 : LES ZONES DE PROTECTION NATIONALE DE LA BIODIVERSITE (NBCA) ET LES SURFACES BOISEES DEJA EXPLOITEES. | 452 |
| CARTE 45 : UNE REPRESENTATION DU TERRITOIRE NATIONAL, A L'EPOQUE DU LAN XANG, DANS UN DES SEULS LIVRES D'HISTOIRE GRAND PUBLIC EN VENTE. 2006. | 470 |
| CARTE 46 : CARTE ADMINISTRATIVE DU LAOS EN 2007, ET RECENSEMENT DE LA POPULATION 2005 (ENCADRE), VENDUE SUR LES MARCHES DES VILLES DU PAYS. SOURCE : DEPARTEMENT NATIONAL DE GEOGRAPHIE, 2007. | 474 |
| CARTE 47 : PRESENTATION CARTOGRAPHIQUE ET HAUTS-LIEUX PAYSAGERS A DESTINATION DES TOURISTES INTERNATIONAUX. SOURCE : <i>MUONG LAO</i> , NOV-DEC. 2007. | 477 |

Liste des planches et des photographies

| | |
|---|-----|
| PLANCHE 1 : LES PORTES DES VILLAGES AKHA, SYMBOLE DU SEUIL ENTRE LES DIALECTIQUES MASCULIN/FEMININ ; INTERIEUR/EXTERIEUR DU MONDE AKHA ; MONDE DES HOMMES/MONDE DES ESPRITS. | 102 |
| PLANCHE 2 : EXEMPLES D'ICONOGRAPHIE OFFICIELLE DU « PEUPLE MULTIETHNIQUE »..... | 493 |
| PLANCHE 3 : L'ICONOGRAPHIE ETHNIQUE REPRISE PAR LE SECTEUR PRIVE : UN SYMBOLE DU PAYS, ET UNE CIBLE ECONOMIQUE POUR CERTAINS DOMAINES..... | 494 |
| PHOTO 1 : MAISON DU CHEF DU VILLAGE LÛ DE XIENG HOUNG, TOIT ET MURS EN BAMBOUS. M. BLACHE, NOVEMBRE 2007. | 54 |
| PHOTO 2 : MAISON DU CHEF AKHA DU VILLAGE MIXTE DE POUNGSAIMAI, EN BOIS ET TOLES. M. BLACHE, NOVEMBRE 2007. | 55 |

| | |
|---|-----|
| PHOTO 3 : MAISON AKHA MODESTE A POUNGSAIMAI, MURS EN BAMBOUS ET BOIS, TOIT EN HERBE A PAILLOTE. M. BLACHE, NOVEMBRE 2007. | 55 |
| PHOTO 5 : LA PORTE DU VILLAGE DE CHAMAÏ. LORSQUE LES <i>TALEO</i> , ETOILES DE BAMBOUS, SONT MIS EN TRAVERS DE LA PORTE, ILS SIGNIFIENT UNE INTERDICTION D'ENTREE DANS LE VILLAGE. M. BLACHE, NOVEMBRE 2007. | 102 |
| PHOTO 5 : DETAIL DE LA PORTE DU VILLAGE DE SENCHOMPOU : UNE STATUETTE AUX ATTRIBUTS FEMININS MARQUES, TOURNEE VERS L'INTERIEUR DU VILLAGE. M. BLACHE, NOVEMBRE 2007. | 102 |
| PHOTO 6 : PAYSAGES RIZICOLES ENTRE HOUEIXAY ET LOUANG NAMTHA. M. BLACHE. AVRIL 2007. | 150 |
| PHOTO 7 : JEUNE GARÇON AKHA EXHIBANT LA CHASSE DE LA JOURNEE : DEUX CHEVROTAINS (<i>MOSCHUS MOSCHISERUS</i>). M. BLACHE DECEMBRE 2007. | 170 |
| PHOTO 8 : CULTURES MARAICHERES SUR BERGES DE DECRUE, DESTINEES AU MARCHÉ URBAIN AUX ALENTOURS DE LOUANG NAMTHA. M. BLACHE, AVRIL 2007..... | 176 |
| PHOTO 9 : LA PLAINE DE MUANG LONG : UN CONTRASTE SAISSANT ENTRE RELIEF ET PLAINE. M. BLACHE NOVEMBRE 2007. | 266 |
| PHOTO 10 : FEMMES THAÏ DAM, LOLO ET D'AUTRES ETHNIES EMPLOYEES POUR LE RAMASSAGE DES PASTèques DANS LA PLAINE DE MUANG SING. PHOTOGRAPHIE DE L'AUTEUR, AVRIL 2007..... | 322 |
| PHOTO 11 : LES PHOTOGRAPHIES DU MARIAGE DU CHEF AKHA DE POUNGSAIMAI : A GAUCHE, LE MONTAGE EN TENUE LAO, A DROITE, LA PHOTOGRAPHIE REELLE OU LE COSTUME TRADITIONNEL AKHA EST PORTE PAR LA FEMME. M. BLACHE, NOVEMBRE 2007. | 326 |
| PHOTO 12 : ENSEIGNE D'UNE COMPAGNIE CHINOISE D'HEVEA AUX ALENTOURS DE LUANG NAMTHA. M. BLACHE, AVRIL 2007. | 431 |
| PHOTO 13 : BARAQUEMENTS D'OUVRIERS AUSTROASIATIQUES MIGRANTS DE LA PROVINCE D'OUDOMXAY, SCIERIE DE XIENGGOK. M. BLACHE, NOVEMBRE 2007. | 440 |
| PHOTO 14 : L'EXPANSION D'UN PASSAGE FRONTALIER : BOTEN, VERS LA CHINE. AU PREMIER PLAN, LES BARAQUEMENTS DES EMPLOYES LAO ; AU SECOND PLAN, LA VILLE ET SES COMMERCES ; AU DERNIER PLAN, LE CASINO ADOSSE AUX MONTAGNES. SOURCE : AUTEUR INCONNU, SUR LOGICIEL EN LIGNE <i>GOOGLE EARTH</i> , CONSULTE EN MAI 2010. | 462 |
| PHOTO 15 : UNE REPRESENTATION CARTOGRAPHIQUE DU TERRITOIRE NATIONAL DIFFUSEE PAR LE BIAIS D'UN CALENDRIER, DANS UN RESTAURANT DU BORD DE LA ROUTE A VIENGPOUKHA. LA CARTE REPRESENTE L'AVANCEE DU PROJET DE TITRISATION DE LA TERRE. M. BLACHE, AVRIL 2007. | 473 |
| PHOTO 16 : L'ALLEE CENTRALE, A L'ENTREE DU CULTURAL ETHNIC PARC : UN TERRITOIRE NATIONAL MUSEIFIE. | 478 |
| PHOTO 17 : LES PARTICULARITES TOURISTIQUES ET ETHNIQUES DU TERRITOIRE VUES PAR LE MINISTERE DE LA CULTURE. | 478 |
| PHOTO 18 : LE CORTEGE OFFICIEL LORS DE LA FETE DE <i>PI MAÏ</i> A LUANG PRABANG : EN TETE, LES TROIS ETHNIES REPRESENTANTES DU « PEUPLE MULTIETHNIQUE », AVEC LES LAO AU CENTRE. SOURCE : PHOTO DE L'AUTEUR, AVRIL 2007..... | 493 |
| PHOTO 19 | 494 |
| PHOTO 21 : PUBLICITE POUR DES TRANSFERTS D'ARGENT INTERNATIONAUX, AYANT POUR CIBLE LA DIASPORA HMONG. | 494 |
| PHOTO 21 : LA COIFFE D'UNE JEUNE FILLE AKHA POUR ATTIRER LES TOURISTES VERS UN TREK D'ECOTOURISME A MUANG SING, « AKHA EXPERIENCE ». BROCHURE D'INFORMATION RECUEILLIE A MUANG SING EN AVRIL 2007. | 494 |
| PHOTO 22 : UN NOTABLE AKHA (RECONNAISSABLE A SA VESTE BRODEE) DES ALENTOURS DE MUANG SING PREPARANT SA FUSEE AU LANCEMENT, A LA FETE DU <i>BOUN BANG FAÏ</i> DE LA CAPITALE DU DISTRICT. M. BLACHE, AVRIL 2007. | 496 |

Table des matières

| | |
|--|------------|
| REMERCIEMENTS | 2 |
| SOMMAIRE | 3 |
| QUESTIONS DE RETRANSCRIPTION ET DE TERMINOLOGIE | 5 |
| AVANT-PROPOS | 6 |
| INTRODUCTION GENERALE | 9 |
| PREMIERE PARTIE : L'IDENTITE TERRITORIALE REVELEE A L'ECHELLE DU VILLAGE | 43 |
| CHAPITRE 1 LA MAISON, ESPACE ELEMENTAIRE REVELATEUR D'UNE VERITABLE CULTURE | |
| SPATIALE | 51 |
| 1. ASPECTS EXTERIEURS : LES MARQUES DE LA « CIVILISATION DU VEGETAL »..... | 51 |
| 2. ASPECTS INTERIEURS : UNE PREMIERE CATEGORISATION CULTURELLE DES ESPACES. | 59 |
| 3. LES PRINCIPES REGISSANT LES ESPACES DOMESTIQUES..... | 63 |
| 4. DES SYSTEMES DE REPRESENTATION DE L'ESPACE EN LIEN AVEC LES REPRESENTATIONS DU COSMOS ET DE LA RELIGION..... | 72 |
| CHAPITRE 2 L'ESPACE HABITE COMME EXPRESSION PAYSAGERE, SOCIALE ET SYMBOLIQUE DE LA TERRITORIALITE | 77 |
| 1. FORME, TAILLE ET SITE COMME CRITERES PAYSAGERS DE DIFFERENCIATION ETHNIQUE..... | 78 |
| 2. ORGANISATION SOCIO-SPATIALE VILLAGEOISE : DES CENTRALITES FAMILIALES ET COMMUNAUTAIRES..... | 83 |
| 1. ORGANISATION FAMILIALE ET PARENTE : LES PREMIERES FORMES D'ORGANISATION SPATIALE VILLAGEOISE | 83 |
| 2. POUVOIRS ET CENTRALITES VILLAGEOIS..... | 87 |
| 3. DES PRINCIPES D'ORGANISATION SPATIALE DOMESTIQUE QUI SE REPLIQUENT A L'ECHELLE DU VILLAGE | 93 |
| 4. LIMITES DE L'ESPACE HABITE DANS L'ORGANISATION MENTALE DES DEUX GROUPES..... | 100 |
| CHAPITRE 3 LES SYSTEMES DE PRODUCTION COMME MARQUEURS DE L'IDENTITE TERRITORIALE | 107 |
| 1. DES SYSTEMES DE PRODUCTION MARQUES PAR LA CONCEPTION RELIGIEUSE ET CULTURELLE DE L'ESPACE | 110 |

| | |
|---|------------|
| 1. L'ELEVAGE, UNE PRATIQUE CULTURELLE ? | 110 |
| 2. L'AGRICULTURE COMME PRATIQUE CULTURELLE | 115 |
| 3. PRATIQUES ET PERCEPTIONS CULTURELLES DE L'ENVIRONNEMENT « NATUREL » : PLASTICITE VS FIXITE | 127 |
| 2. RELATIONS SOCIALES ET SYSTEME DE PRODUCTION | 134 |
| 1. LES DIFFERENTS MODES D'APPROPRIATION FONCIERE | 134 |
| 2. L'APPROPRIATION DES ESPACES « NATURELS » ET DE LEURS RESSOURCES..... | 138 |

CHAPITRE 4 : DES PAYSAGES IDENTITAIRES TRANSFORMES PAR LE CONTEXTE NATIONAL

CONTEMPORAIN 143

| | |
|---|------------|
| 1. LES ESPACES CULTIVES : L'OPPOSITION DE DEUX PAYSAGES | 148 |
| 1. RIZICULTURE IRRIGUEE ET SUR BRULIS, DEUX TECHNIQUES D'AGRICULTURE VIVRIERE | 149 |
| 2. DES TECHNIQUES ETHNIQUEMENT MARQUEES MAIS QUI PEUVENT S'ADAPTER | 155 |
| 2. L'EXPLOITATION DES RESSOURCES NATURELLES INTEGREE AUX SYSTEMES DE PRODUCTION | 162 |
| 1. IMPORTANCE RELATIVE DES ESPACES NATURELS TERRITORIALISES DANS LES TERROIRS VILLAGEOIS..... | 162 |
| 2. LES ESPACES NATURELS COMME RESSOURCE VITALE COMPLEMENTAIRE | 167 |
| 3. LES FACTEURS DE TRANSFORMATION ET D'HETEROGENEITE DES PAYSAGES IDENTITAIRES..... | 174 |
| 1. UN AGRANDISSEMENT DES SURFACES DE PRODUCTIONS AGRICOLES COMMERCIALES | 175 |
| 2. UNE PRESSION ACCRUE SUR LES RESSOURCES..... | 178 |

DEUXIEME PARTIE : LES TERRITOIRES IDENTITAIRES..... 189

CHAPITRE 5 LA NOTION DE TERRITOIRE IDENTITAIRE REPLACEE DANS LE CONTEXTE

INDOCHINOIS..... 197

| | |
|---|------------|
| 1. LE TERRITOIRE IDENTITAIRE FACE AU POIDS DES CLASSIFICATIONS ETHNIQUES..... | 199 |
| 1. LES TYPES DE CATEGORISATION ETHNIQUE..... | 199 |
| 2. CAS DES AKHA ET DE LEURS DIFFERENTES DENOMINATIONS : AUTONYMES ET EXO-NYMES | 209 |
| 3. CAS DES LAO-THAÏ : DES DIFFERENCIATIONS HISTORIQUES ET GEOPOLITIQUES?..... | 215 |
| 2. LES ETAGES ECOLOGIQUES COMME TERRITOIRES IDENTITAIRES ?..... | 220 |
| 1. LES « M/MONTAGNARDS » | 220 |
| 2. LES NICHES ECOLOGIQUES | 223 |
| 3. LE CONTEXTE TRES PARTICULIER DE LA PENINSULE ET SES CONSEQUENCES SUR LES TERRITOIRES IDENTITAIRES . | 228 |
| 1. UNE MARGE GEOGRAPHIQUE : LA MONTAGNE COMME CREATRICE DE FRONTIERES ET D'IDENTITES ? | 228 |
| 2. UNE MARGE DEMOGRAPHIQUE ET ETHNIQUE | 229 |
| 3. AVANT SON INTEGRATION DANS DIFFERENTS ÉTATS MODERNES, UNE MARGE POLITIQUE, UNE MARCHÉ MILITAIRE | 232 |
| 4. UNE ZONE FRONTIERE PARTAGEE..... | 234 |

CHAPITRE 6 : DE L'ESPACE VECU AU TERRITOIRE IDENTITAIRE..... 237

| | |
|--|------------|
| 1. UNE PRATIQUE DE L'ESPACE DIFFERENCIEE EN FONCTION DES GROUPES | 240 |
| 2. L'ESPACE VECU DES VILLAGES AKHA : L'EBAUCHE D'UN TERRITOIRE-MILIEU ?..... | 246 |
| 1. LE MILIEU MONTAGNARD ET FORESTIER, COMPOSANTE DE L'IDENTITE SPATIALE, ELEMENT FONDAMENTAL DE L'ESPACE VECU..... | 247 |
| 2. LA PREMIERE COURONNE DE L'ESPACE PRATIQUE : LE CŒUR DU TERRITOIRE-MILIEU ET DES RELATIONS IDENTITAIRES | 252 |
| 3. LA DEUXIEME COURONNE DE L'ESPACE PRATIQUE : UN ESPACE DE RELATIONS COMMERCIALES | 261 |
| 3. LA PLAINE AU CŒUR DE L'ESPACE VECU DES LAO-THAÏ..... | 264 |
| 1. LA PLAINE ET LA VALLEE EN TANT QUE LIEUX DE PRODUCTION ET D'HABITATION : LES PRINCIPAUX LIEUX FREQUENTES PAR LES LÜ | 268 |
| 2. LA PLAINE COMME CARREFOUR D'ECHANGES ECONOMIQUES, PREMIERE COURONNE DE L'ESPACE PRATIQUE PAR LES LÜ | 271 |
| 3. LE MUANG COMME CENTRE CULTUREL ET POLITIQUE..... | 273 |

CHAPITRE 7 LES DEPLACEMENTS DE POPULATION ET LEURS CONSEQUENCES IDENTITAIRES... 279

| | |
|---|------------|
| 1. DES DEPLACEMENTS « TRADITIONNELS » BIEN PARTICULIERS CHEZ LES AKHA COMME CHEZ LES LAO-THAÏ... .. | 280 |
| 1. DES DEPLACEMENTS LIES A LA PRATIQUE DU HAI, ET UN ESSAIMAGE CONSTITUTIF DU TERRITOIRE IDENTITAIRE POUR LES AKHA | 282 |
| 2. MIGRATION A LONGUE DISTANCE POUR LES LÜ ET LES LAO-THAÏ, DANS UN CONTEXTE D'INSTABILITE POLITIQUE | 287 |
| 2. ... CEPENDANT, PEU D'INTERACTIONS TRADITIONNELLES ENTRE LA MONTAGNE ET LA PLAINE | 291 |
| 1. UNE INTERACTION PRINCIPALEMENT ECONOMIQUE | 291 |
| 2. PEU D'EMPRISE POLITIQUE ? | 294 |
| 3. DES INTERACTIONS CULTURELLES LIMITEES | 296 |
| 3. LES NOUVELLES PROXIMITES ET LEURS CONSEQUENCES | 300 |
| 1. DES DEPLACEMENTS MASSIFS : DES MONTAGNES VIDEES ET DES PLAINES REMPLIES QUI S'URBANISENT | 301 |
| 2. CONSEQUENCES DES DEPLACEMENTS ET DU CHANGEMENT DE MILIEU SUR LE MAINTIEN DES TERRITOIRES IDENTITAIRES. | 311 |
| 3. TROIS SITUATIONS SPATIALES, TROIS TYPES D'INTERACTION IDENTITAIRES ENTRE MONTAGNE ET PLAINE : QUELLES IMPLICATIONS POUR LES TERRITOIRES IDENTITAIRES ? | 327 |

CHAPITRE 8 LA CONSTRUCTION HISTORIQUE DU TERRITOIRE-MILIEU DES AKHA ET DU TERRITOIRE-LIEU DES LAO-THAÏ..... 339

| | |
|---|------------|
| 1. LE TERRITOIRE PERDU ET LA ROUTE AUX FONDEMENTS DU TERRITOIRE IDEEL AKHA | 340 |
|---|------------|

| | |
|---|------------|
| 1. <i>DJADEMIZA</i> , LE TERRITOIRE PERDU QUI EXPLIQUE L'INSTALLATION DES AKHA EN MONTAGNE. | 341 |
| 2. LA ROUTE ET LA MOBILITE CONSTITUTIVES DU TERRITOIRE IDENTITAIRE | 343 |
| 3. LA DIFFERENCIATION DES SOUS GROUPES IDENTITAIRES PAR L'HISTOIRE ET LA POSITION SUR LA ROUTE DU SUD 345 | |
| 4. UN TERRITOIRE IDENTITAIRE TRANSNATIONAL ? | 347 |
| 2. UN MONDE LAO-THAÏ HIERARCHISE AUTOUR DE LA RIZIERE ET DU MUANG | 352 |
| 1. LE MUANG-PLAINE, UN TERRITOIRE AUX FONDEMENTS AGRICOLES ET RELIGIEUX..... | 353 |
| 2. HIERARCHISATION DE LA SOCIETE ET DIMENSION VERTICALE DU POUVOIR DANS LE MUANG-PLAINE ET LE MUANG-ROYAUME. | 359 |
| 3. CONSTRUCTIONS POLITIQUES, ANCRAGES LOCAUX ET INDIVIDUALISATION DES SOUS-GROUPES..... | 363 |

TROISIEME PARTIE : BATIR UN VERITABLE TERRITOIRE NATIONAL, L'UN DES DEFIS MAJEURS DU LAOS CONTEMPORAIN 369

CHAPITRE 9 LES BASSES TERRES AU CŒUR DE L'EDIFICATION DU TERRITOIRE NATIONAL..... 374

| | |
|---|------------|
| 1. LA MONTAGNE AU SEIN DES MODELES ANCIENS DU MUANG ET DU MANDALA | 375 |
| 1. L'ANCIEN LAOS : UN MUANG-ROYAUME OU MANDALA DE SECOND ORDRE..... | 376 |
| 2. DES REORGANISATIONS MULTIPLES, TOUJOURS AUTOUR DES PLAINES..... | 381 |
| 3. LES CONSEQUENCES DU MORCELLEMENT | 384 |
| 2. DES MODELES TERRITORIAUX IMPORTES ET SURIMPOSES AU XX^{EME} SIECLE | 388 |
| 1. LE MODELE FRANÇAIS HERITE DE LA COLONISATION: CENTRALISATION ET FRONTIERES LINEAIRES FIXES. | 389 |
| 2. UNE DECENTRALISATION APRES L'INDEPENDANCE ? | 395 |
| 3. LA RATIONALISATION DE L'ESPACE PAR LES OCCIDENTAUX : UNE NOUVELLE VISION DE LA MONTAGNE | 402 |
| 3. UNE NOUVELLE VISION DE LA NATION ET DU TERRITOIRE DEPUIS 1975 ? | 407 |
| 1. LES MODELES COMMUNISTES DE GESTION DU TERRITOIRE ET DES MINORITES MONTAGNARDES..... | 407 |
| 2. LA REORGANISATION TERRITORIALE PAR LE REGIME DEPUIS 1975..... | 413 |
| 3. UN TERRITOIRE NATIONAL LAO ?..... | 419 |

CHAPITRE 10 PLAINES ET MONTAGNES : CENTRES ET PERIPHERIES DU TERRITOIRE NATIONAL ?427

| | |
|--|------------|
| 1. DES SIGNES D'INTEGRATION DE LA MONTAGNE | 429 |
| 1. LE CAS DE L'HEVEA DANS LA PROVINCE DE LUANG NAMTHA | 429 |
| 2. LA MONTAGNE ET SES RESSOURCES, PORTEUSES DES ENJEUX ECONOMIQUES ACTUELS MAJEURS..... | 434 |
| 3. LA MONTAGNE ET SES POPULATIONS CIBLES DES POLITIQUES DE LUTTE CONTRE LA PAUVRETE : LE ROLE DES ACTEURS INTERNATIONAUX | 441 |
| 4. LA MONTAGNE AU CŒUR DES ENJEUX ENVIRONNEMENTAUX ET TOURISTIQUES | 450 |
| 2. VERS DE NOUVELLES CENTRALITES | 457 |

| | |
|--|------------|
| <u>CHAPITRE 11 POLITIQUE ET FABRICATION D'UNE NOUVELLE IDEOLOGIE DU TERRITOIRE DANS LE LAOS CONTEMPORAIN</u> | 467 |
| 1. ICONOGRAPHIE ET REPRESENTATIONS DU TERRITOIRE PAR LE GOUVERNEMENT : | 469 |
| 1. LES REPRESENTATIONS CARTOGRAPHIQUES DU TERRITOIRE NATIONAL | 469 |
| 2. LE MODELE PAYSAGER DU TERRITOIRE NATIONAL..... | 479 |
| 2. LES EPISODES GUERRIERS DU XX^{EME} SIECLE ET L'INTEGRATION DE LA MONTAGNE DANS LE TERRITOIRE NATIONAL | 482 |
| 1. LES PREMIERES LUTTES CONTRE LA COLONISATION : LE FAIT DES MONTAGNARDS ? | 482 |
| 2. LA MONTAGNE COMME PREMIER TERRAIN DES COMBATS DE LA GUERRE DE LIBERATION. | 484 |
| 3. L'INTEGRATION DES MINORITES MONTAGNARDES A LA LIBERATION DU TERRITOIRE NATIONAL..... | 487 |
| 3. REJOINDRE LES BASSES TERRES POUR MIEUX INTEGRER LA NATION | 489 |
| 1. UNE SYMBOLIQUE ET UNE ICONOGRAPHIE ETHNIQUE DE FAÇADE..... | 490 |
| 2. LA TENTATION DE L'UNIFORMISATION | 495 |
| <u>CONCLUSION GENERALE</u> | 499 |
| <u>ANNEXES</u> | 503 |
| LISTE DES ACRONYMES..... | 503 |
| ANNEXE 1 DONNEES ETHNOGRAPHIQUES..... | 504 |
| ANNEXE 2 : CALCULS LIANT PRATIQUE DU HAÏ, TAILLE DES VILLAGES ET PRATIQUES CULTURELLES AKHA, FORMANT UN TERRITOIRE-MILIEU | 511 |
| ANNEXE 3 : BASES D'UNE CONCEPTION SPATIO-POLITIQUE DE LA SOCIETE LÛ. | 517 |
| ANNEXE 4 : LA PREMIERE CARTOGRAPHIE DU LAOS : UNE CARTOGRAPHIE BOUDDHISTE FAITE DE LIEUX PRECIS ET DE FLEUVES..... | 518 |
| ANNEXE 5 : EVOLUTION DES DECOUPAGES TERRITORIAUX ADMINISTRATIFS DU LAOS DEPUIS LA COLONISATION FRANÇAISE..... | 520 |
| ANNEXE 6 : LES MESURES GOUVERNEMENTALES CONCERNANT LES ZONES MONTAGNEUSES ET RECULEES | 522 |
| ANNEXE 7: LE QUESTIONNAIRE DU RECENSEMENT 2005 | 525 |
| ANNEXE 8 : CARTE DES DEPLACEMENTS, DU PROGRAMME D'ALLOCATION DES TERRES ET DES ETUDES PRELIMINAIRES A L'IMPLANTATION DE PARCELLES D'HEVEA DES VILLAGES DU DISTRICT DE MUANG SING. | 528 |
| ANNEXE 9 : QUESTIONNAIRE DE L'ENQUETE « DEPLACEMENTS »..... | 531 |
| <u>REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES</u> | 537 |
| <u>TABLE DES ILLUSTRATIONS ET DES ELEMENTS HORS TEXTE</u> | 553 |

| | |
|--|-------------------|
| LISTE DES ENCADRES | 553 |
| LISTE DES TABLEAUX..... | 553 |
| LISTE DES FIGURES | 555 |
| LISTE DES CARTES | 556 |
| LISTE DES PLANCHES ET DES PHOTOGRAPHIES | 558 |
| <u>TABLE DES MATIERES</u> | <u>560</u> |

Résumé

Le Laos est un pays montagneux qui présente une population multiethnique. Traditionnellement, il existe de fortes discontinuités spatiales entre populations de plaine et de montagne. Les Akha, groupe d'essarteurs de montagne, illustrent alors la différence entre une culture spatiale intimement liée à la composante montagnarde, et celle de la population majoritaire lao-thaï, établie dans des paysages rizicoles de plaine. La territorialité des ces deux groupes s'inscrit alors dans deux configurations spatiales particulières, deux territoires identitaires, qui entretenaient jusqu'ici peu de rapports. Ces deux territoires identitaires ont des fonctionnements distincts : celui des Akha est fluide, reproductible, il est un *territoire-milieu* ; tandis que celui des Lao-thaï est relativement fixe, plus classiquement attaché aux lieux. Aujourd'hui, ces deux territoires identitaires se trouvent dans le territoire national d'un Etat moderne qui essaye toujours de se construire, sur le modèle de l'Etat-nation. Alors que les Lao-thaï, qui exercent le pouvoir dans un régime communiste, n'avaient que peu porté d'intérêt aux espaces montagnards et à leurs populations, le contexte régional et mondial leur fait porter un regard nouveau sur cette montagne. Les défis du développement engendrent des réponses politiques qui touchent particulièrement les territoires identitaires de montagne. D'un côté, les populations montagnardes sont déplacées en plaine afin de leur offrir un accès plus facile au marché et aux structures étatiques, et de l'autre, les espaces montagnards sont de plus en plus exploités pour leurs ressources. La création d'une nation semble être à ce prix.

Mots-clés: Territoire, identité, Laos, Akha, Asie du Sud-Est, Lieu, territorialité, montagne, milieu.

Title: Territories and identities in the Indochinese peninsula: the Akha group and mountains in Laos

Summary

Laos is a mountainous country with a multiethnic population. Traditionally, there are well-defined spatial discontinuities between those living on the plains and those living in the mountains. The Akha, a group that practices slash' and burn techniques, illustrates the difference between a spatial culture intimately linked to their mountain roots, and that of the majority Lao-Thai, established in the rice paddies of the plains. The territoriality of these two groups is revealed by two particular spatial configurations, two territorial identities, which have little in common. The identities associated with these two territories have distinct functions: that of the Akha is fluid, reproducible, it is a *territory – milieu*; while that of the Lao-Thai is relatively fixed, classically attached to places. Today, the identities associated with these territories are part of a modern State, which is trying to build itself along the model of the nation-state. At the same time, the Lao-Thai, who hold the power in the communist regime, have barely considered the mountain regions. The challenges of development give rise to political answers that affect particularly the territorial identities of the mountain people. On one hand, the mountain populations are moved in order to offer easier access to markets and state structures, and on the other hand, the mountain spaces are increasingly exploited for their resources. The creation of a nation seems to be at this developmental price.

Keywords : Territory, identity, Laos, Akha, Southeast Asia, place, territoriality, mountain, milieu.

Discipline : Géographie

École doctorale de Géographie de Paris (ED 0434)

Espace, sociétés, aménagement (Paris I, Paris IV, Paris VII)

UFR de Géographie 191, rue Saint-Jacques - 75005 Paris

