

Ethnicité et développement au Laos

Olivier EVRARD et Yves GOUDINEAU

Le cliché de « mosaïque culturelle » est particulièrement rebattu à propos de l'Asie du Sud-Est. L'expression est censée rendre compte de l'importante diversité ethnolinguistique régionale, avec l'idée sous-jacente de populations qui seraient bien différenciées – outre par leurs langues - par leurs traditions, leurs costumes, leurs territoires... De ce point de vue, le Laos apparaît exemplaire : le recensement de 1995 a dénombré 47 groupes ethniques pour une population d'un peu plus de cinq millions d'habitants. Les organismes de développement, institutions multilatérales ou ONG, expriment souvent – non sans légitimité – le besoin de mieux comprendre cette foisonnante diversité culturelle et ses implications pour la bonne conduite des projets qu'ils mettent en place avec les autorités locales et les villageois. Mais quel sens et quelle importance attribuer à la multiplicité des identités – prétendues ou déclarées – et des ethnonymes dans ce pays ? Comment appréhender l'influence de cette diversité culturelle sur les dynamiques d'un projet et quelles sources d'information utiliser, quand ce qui est présenté comme le savoir ethnographique existant se réduit généralement à des tentatives de classifications et à des catalogues figés d'« ethnies » ? Dépassant de telles présentations superficielles, une expertise ethnologique, quand elle est sollicitée, peut-elle être une aide, et de quelle manière, à une action de développement ?

Ces questions se posent avec d'autant plus d'acuité au Laos que de nombreux facteurs rendent difficile une connaissance fine des dynamiques sociales et identitaires. En premier lieu, ce pays fut, comme plusieurs de ses voisins, à l'exception de la Thaïlande, largement fermé aux chercheurs pendant des décennies, du fait des guerres (civiles et internationales), puis, après guerre, du fait de son isolement diplomatique. Mais, même avant cette période, le Laos n'avait fait l'objet que d'un nombre très restreint de travaux ethnographiques de terrain, ce qui

explique que l'on ne dispose que de peu d'informations sur ses populations et sur les relations interethniques à travers le pays.

De plus, les classifications élaborées officiellement depuis 1975 ne sont pas d'une grande aide, ne serait-ce que pour « situer » les groupes ethniques considérés, dans la mesure où elles ne cessent de varier, tant dans leur contenu que dans la transcription des noms. Des considérations politiques, mouvantes, dans l'élaboration de ces listes sont sans doute la raison de l'apparition ou de la disparition de certains ethnonymes, ou de la définition, variable au gré des recensements, des groupes et des sous-groupes. La liste qui sera élaborée à l'issue du recensement de 2005 modifiera sans doute de nouveau celle du recensement de 1995. Bien que certains grands principes (la distinction en quatre groupes ethnolinguistiques majeurs, présentée plus loin, notamment) ne semblent désormais plus remis en question, il reste souvent difficile d'appliquer les classifications officielles à l'échelle locale, soit parce qu'un même groupe peut être connu sous des noms différents, soit parce que les habitants ne s'identifient pas spontanément comme membres d'un des groupes officiellement reconnus par l'Etat.

Au-delà du caractère forcément insatisfaisant de l'exercice taxinomique, une autre difficulté réside dans les grilles de lecture couramment adoptées pour appréhender la diversité culturelle et en dresser un tableau simplifié. Ces grilles de lecture sont souvent construites autour de grandes oppositions (nomades et sédentaires, montagnards et populations des vallées, ruraux et urbains, majoritaires et minoritaires, etc.) qui ne font pas nécessairement sens localement. Une population dite « minoritaire » sur le plan national peut constituer une majorité écrasante à l'échelle locale et contrôler en partie au moins l'accès à la représentation politique et à l'administration d'une région. Certains groupes prétendus « nomades » ou « semi-nomades » ont un mode de vie qui n'est pas moins sédentaire que celui des villages lao et sont parfois plus anciens. Quant à la distinction géographique entre les habitants des montagnes et ceux des plaines, elle devient aujourd'hui de moins en moins pertinente au fur et à mesure que les villages montagnards sont déplacés et regroupés à basse altitude.

Saisir la complexité culturelle du Laos nécessite donc de dépasser ces oppositions tout en gardant en mémoire que la perception de la différence ethnique varie selon l'échelle d'analyse adoptée et la région considérée. En d'autres termes, l'intelligence des dynamiques sociales dans ce pays suppose de déconstruire les « catalogues ethniques » en considérant que l'on a affaire moins à des groupes *stricto sensu* qu'à des contextes relationnels locaux. Il convient pour cela de distinguer d'une part les grands « marqueurs » (linguistiques, sociaux, religieux) autour desquels

s'organise la perception de la différence ethnique et d'autre part l'organisation politique (les classifications ethniques officielles) et territoriale (les contextes locaux) de ces différences, qui forment en quelque sorte l'horizon des projets de développement.

Les « marqueurs » culturels de la diversité ethnique

Les ethnologues ont pour la plupart aujourd'hui renoncé à considérer les groupes ethniques comme des entités culturelles au contenu stable et bien délimité. Ils insistent davantage désormais sur les aspects dynamiques de la problématique identitaire, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles des identités distinctes sont construites et soit se perpétuent soit se dissolvent. Dans ces processus, une série de marqueurs d'identité peuvent être instrumentalisés pour pérenniser, modifier ou atténuer les « frontières » entre les groupes. Les marqueurs linguistiques, sociaux et religieux occupent une place tout à fait déterminante mais d'autres éléments, comme les caractéristiques économiques ou celles de l'habitat, du costume, de l'artisanat..., justifient bien souvent le maintien de noms différents alors même que les variations culturelles (linguistiques, sociales et religieuses) sont minimes.

La langue

Les populations du Laos relèvent de quatre grandes familles linguistiques : tai, môn-khmer, miao-yao et tibéto-birman, également présentes dans plusieurs autres pays de la péninsule indochinoise. Les populations de langues tai représentent 66 % de la population totale. Outre les Lao (52 % de la population du Laos en 1995), on dénombre de multiples autres groupes tai, résidant pour la plupart dans la moitié nord du pays, notamment les Lü, les Youan et divers autres groupes rassemblés sous l'appellation « Phutai » dans le recensement de 1995 : Tai Deng ou Tai Rouge ; Tai Dam ou Tai Noir ; Tai Khao ou Tai Blanc notamment. Toutes ces populations parlent des langues proches les unes des autres et peuvent se comprendre, ce qui montre très clairement que le critère linguistique ne permet pas à lui seul de rendre compte de la profusion des ethnonymes relevés sur le terrain. Bien souvent, le maintien de noms distincts ne peut pas être expliqué sans faire référence à d'autres types de « marqueurs », ou bien aux contacts avec des populations culturellement distinctes, ou bien encore à leur histoire politique. Ceci est

particulièrement vrai pour les Lū, les Youan et les Lao, trois groupes tai dont les identités se sont forgées à travers la constitution d'ensembles politiques (Lan Xang pour les Lao, Lan Na pour les Youan, Sip Song Panna pour les Lū) et à travers les influences culturelles et les mélanges soit avec les Mōn, soit avec les Khmers. Comme le souligne Charles F. Keyes (1995 : 75-78), l'influence khmère fut importante chez les Lao, tandis que l'influence mōn prédomina sans doute dans la constitution de l'identité youan. D'une manière générale, les principautés de langues tai – les *mūang* – apparaissent, dans chaque sous-région, comme ayant constitué des éléments stables au milieu d'un ensemble humain linguistiquement très fragmenté. Les langues tai du reste servent souvent de langue d'échange dans les relations entre groupes montagnards, même parfois lorsque ceux-ci sont proches les uns des autres sur le plan linguistique

Les populations de parler mōn-khmer forment la branche la plus importante de la famille linguistique austroasiatique (l'autre branche étant représentée par les populations de parler munda en Inde). Elles représentent environ 22 % de la population totale du Laos et comptent une trentaine de groupes ethnolinguistiques différents, répartis en quatre ensembles : au nord, khmouique (Khmou, Thin...) et palaungique (Lamet, Bit...); et au sud, katouïque (Katou, Ta Oï...) et bahnarique (Laven, Talieng...) Avec 11 % de la population totale du Laos, les Khmou, présents dans toutes les provinces du nord, constituent la minorité numériquement la plus forte du pays. Partout au Laos, les populations mōn-khmer sont reconnues comme issues des premiers habitants connus du territoire et sont impliquées à ce titre dans certains des rituels saisonniers pratiqués par les populations tai.

Les deux autres ensembles linguistiques ne sont représentés, au Laos, que dans les provinces du nord et du centre. Au sein des populations de langue miao-yao, les Hmong sont les plus nombreux et forment la « deuxième » minorité du pays (6 % de la population totale) tandis que les Yao Mien et les Lanten, en faible nombre, ne sont présents que dans les provinces du nord-ouest (Bokeo et Louang Namtha essentiellement). Les populations de langue tibéto-birmane (six groupes officiellement dont les Akha, les Lahou, et les Phounoy), toutes concentrées dans le nord du pays, constituent quant à elles une fraction minimale (environ 2,9 %) du peuplement mais rassemblent parfois dans certains districts plus de 80 % de la population. Parmi les populations de parler tibéto-birman, les Akha (appelés Ikho ou Ko, par les Lao) sont les plus nombreux, environ soixante-dix mille personnes, soit 1,4 % de la population totale.

Seules les sociétés de langues tai disposent de traditions écrites qui leur sont propres (les Yao Mien et les Lanten utilisent des idéogrammes chinois). Toutes les autres langues ne sont porteuses que de traditions orales. Tandis que les groupes de parler môn-khmer représentent, comme on l'a dit, le fond de peuplement le plus ancien qui soit connu dans la région, généralement crédité de plus de trois mille ans, les populations de langues tai n'y sont attestées qu'à partir du début du second millénaire. De leur côté, les groupes miao-yao et tibéto-birmans n'ont commencé à immigrer massivement au nord du Laos que vers la fin du XVIII^e siècle, et cela jusqu'au milieu du XX^e siècle, depuis la Chine, le Vietnam ou la Birmanie. De nombreux travaux d'historiens et de linguistes se sont essayés à identifier les foyers d'émigration originels de ces différents groupes et, en associant certaines caractéristiques linguistiques aux données fournies par l'archéologie, ont tenté d'élaborer pour la période protohistorique des hypothèses concernant la constitution du peuplement en Asie du Sud-Est.

A la lumière de telles théories, on pourrait être tenté de considérer que les migrations des Tai tout d'abord, des Tibéto-Birmans et des Miao-Yao ensuite, constituent le prolongement logique d'un mécanisme très ancien. Il reste cependant hasardeux d'associer systématiquement la diffusion d'un langage, celle d'une technique et la progression dans l'espace d'un groupe ethnique particulier. Vouloir attribuer une identité précise à des individus dont les restes ont été trouvés lors de diverses fouilles s'apparente à une tentative de projeter des classifications actuelles sur des temps très anciens où elles n'avaient aucune pertinence. Peut-on envisager sérieusement qu'une prétendue identité khmou ou qu'une identité lao se soient transmises telles que nous les connaissons aujourd'hui à partir d'un foyer originel dans lesquelles elles se seraient constituées ? L'ethnologie tend aujourd'hui à montrer qu'il est vain de vouloir considérer les composantes culturelles, notamment les langues, comme des éléments héréditairement constitués et stables dans le temps et l'espace. De plus, les données disponibles sur l'histoire ancienne de la péninsule montrent que la diversité linguistique est un fait très ancien et constitutif de l'histoire des principaux centres politiques régionaux.

L'organisation sociale

On retrouve dans ce domaine l'opposition déjà mentionnée entre, d'un côté, les populations montagnardes et, de l'autre, les populations tai, qui occupent les vallées, ces dernières faisant de nouveau figure d'éléments stables dans un ensemble souvent fragmenté qu'elles tendent à englober.

Si la structure politique des groupes tai est généralement considérée comme « féodale », l'organisation domestique s'y caractérise, pour reprendre l'expression de Georges Condominas, par une forme de « matrifocalité » à l'intérieur d'un système de parenté dit indifférencié. En clair, cela signifie que les lignes maternelles et paternelles comptent autant l'une que l'autre et qu'un jeune couple peut en théorie aussi bien s'installer chez les parents de la jeune fille (matrilocalité) que chez celui du garçon (patrilocalité). Mais, dans les faits, chez les Lao comme dans beaucoup d'autres groupes tai (Lü, etc.), le plus fréquent est que la résidence est matrilocale après le mariage, quitte à ce que, plusieurs années après, le couple décide d'aller habiter dans le village ou la maison du mari. Cependant, s'agissant de sociétés à caractère féodal, plus on se rapproche des cercles de pouvoir et plus la ligne masculine est valorisée, par ordre de primogéniture. En revanche, dans le domaine religieux, une tendance à la formation de lignes féminines, liées à des rituels effectués pour des esprits tutélaires féminins particuliers, a été fréquemment observée. Dans les sociétés tai, les règles de mariage existantes sont surtout négatives, interdisant notamment de choisir son conjoint dans la même maisonnée ou parmi ceux qui ont déjà vécu au sein d'une même maisonnée.

De leur côté, les divers groupes montagnards présentent des systèmes d'organisation sociale extrêmement différenciés. La plupart se distinguent cependant de celui des Tai par un caractère « segmentaire ». Si la maisonnée constitue là aussi l'unité socio-économique de base, les relations sociales sont fréquemment conditionnées par l'appartenance à un segment de lignage, le plus souvent patrilinéaire (transmission en ligne masculine) constituant l'unité de référence pour les échanges matrimoniaux ou économiques, l'organisation du travail et les principaux rituels. La répartition en clans, dont les lignages sont des subdivisions, avec une généalogie servant de référent identitaire, peut avoir une grande importance, par exemple chez les Hmong ou les Yao, mais elle est moins significative chez les populations môn-khmer. Au contraire des Tai, de nombreux groupes montagnards ont non seulement des règles négatives déterminant le caractère incestueux ou prohibé de certains mariages mais également des règles positives, prescrivant un type de mariage considéré comme préférentiel. C'est le cas notamment du mariage avec la fille du frère de la mère (cousine croisée matrilatérale) qui figure fréquemment l'alliance de mariage « idéale » tant chez des Tibéto-Birmans (Akha) que chez des Austroasiatiques (Khmou, Katou...).

Conceptions et pratiques religieuses

Les pratiques religieuses révèlent également une opposition fondamentale entre les populations des plaines, très majoritairement bouddhistes, et les populations montagnardes, généralement restées non bouddhistes. Cependant, il serait inexact d'envisager cette opposition de manière radicale car le bouddhisme pratiqué aujourd'hui en Asie du Sud-Est ne constitue que le prolongement en quelque sorte le plus « achevé » d'une influence indienne qui s'exerce depuis très longtemps. Certaines populations non tai se disent bouddhistes bien qu'elles ne pratiquent pas l'ensemble des rites observés dans les villages lao et inversement, certaines populations tai (Tai-Blancs, Tai-Noirs et Tai-Rouge) se distinguent justement par le fait qu'elles sont restées non bouddhistes. De plus, la religion bouddhiste, au sein des groupes qui l'ont adoptée, s'est partout accommodée de pratiques religieuses locales (sacrificielles, chamaniques, etc.).

Parmi les groupes montagnards, la structure religieuse la plus fréquente est celle liant, d'une part, la société villageoise aux entités surnaturelles du terroir qu'elle occupe et, d'autre part, chaque maison à ses ancêtres. Les langues locales établissent une distinction entre les « esprits » du village, de la nature ou des lieux, et les « âmes », c'est à dire les principes actifs et évanescents s'attachant aux êtres humains, aux animaux (notamment le buffle), aux végétaux (le riz) et aux choses (les objets de valeur). Ce type de classification religieuse possède une prégnance particulière chez les groupes môn-khmer mais on le trouve également chez les populations tai. Les groupes tai non bouddhisés notamment (Tai-Dam, Tai-Khao, Tai-Dèng) ont conservé des classifications religieuses et parfois des pratiques rituelles très proches de celles des groupes môn-khmer avec lesquels ils sont en contact. La différence majeure réside dans le culte rendu à un esprit tutélaire, le *phi müang*, dont la protection s'étend sur un territoire plus large que le seul finage villageois.

Chez tous les groupes ethniques non bouddhistes, la possibilité de communiquer directement avec l'autre monde, et la conviction que l'action rituelle, sacrificielle particulièrement, peut être efficace, sont largement partagées. Tout chef de maison possède un rôle rituel vis-à-vis des ancêtres de sa maisonnée, auprès desquels il fait figure d'intercesseur privilégié. Mais il existe aussi, selon les groupes, de nombreux spécialistes religieux : prêtres, devins, médiums, chamanes, exorcistes... qui ont un accès direct avec tel ou tel esprit, ou peuvent aller rechercher une âme égarée. Parfois, comme chez les Yao Mien et les Lanten, voire chez les Hmong, le formalisme rituel puise ses racines – directement ou

indirectement – dans des traditions culturelles chinoises, taoïstes particulièrement. Pour tous, le destin des morts est une préoccupation majeure : réussir le passage à l'ancestralité d'un défunt est essentiel pour la continuité d'un lignage, pour la prospérité d'une maison. Au contraire, négliger ou exécuter incorrectement les rites est l'assurance de malheurs à venir.

L'adoption du bouddhisme, ou de certains de ses aspects, par les populations locales fut facilitée par le fait qu'il s'est progressivement imposé tout en acceptant la présence de cultes locaux (esprits tutélaires, etc.), qu'il a su dominer sans pour autant les faire disparaître, et qu'il n'a généralement pas banni les spécialistes culturels villageois (médiums notamment). Cette attitude a également facilité l'adoption de la religion bouddhiste par certaines populations montagnardes môn-khmer (tels les Souei) ou tibéto-birmanes (tels les Phounoy). Partout, à côté des fêtes bouddhistes, ont subsisté dans la vie villageoise des fêtes calendaires liées au cycle agraire et au cycle vital, comme des rituels s'adressant aux génies tutélaires ou aux ancêtres.

Les classifications officielles et le syndrome du catalogue

La construction politique de l'ethnicité est une constante dans les Etats modernes. Elle vise à déterminer des catégories permettant d'établir un discours « légitime » sur les relations sociales et sur le mode de contrôle du territoire. Dans le contexte lao, ce processus s'est déroulé de façon sensiblement différente avant et après la prise de pouvoir par le Pathet Lao.

Une première distinction officielle fut opérée entre trois grands « groupes nationaux » (*sonsad*), nommés d'après les caractéristiques de leur habitat : *Lao Loum* (Lao du bas) désignant les populations tai (Lao, Lü, Youan, etc.) dans leur ensemble, *Lao Theung* (Lao des contreforts), appellation courante pour les groupes montagnards de langue môn-khmer, enfin *Lao Soung* (Lao des sommets), regroupant théoriquement l'ensemble des autres populations montagnardes du nord, qui est en fait devenu le synonyme de Hmong. Ce découpage, selon des strates écologiques, qui fut popularisé à partir des années cinquante, visait à atténuer les connotations péjoratives et racistes des terminologies employées durant la période coloniale. Ainsi, *Lao Theung* fut à l'origine un terme de remplacement pour celui de *kha* (sauvage, esclave), par lequel les populations tai (et l'administration coloniale française) désignaient les groupes montagnards, astreints aux corvées pour la

principauté. Substitué à l'ancienne appellation, devenue injurieuse dans le contexte contemporain, le terme *Lao Theung* a reproduit en partie le double sens que possédait le terme de *kha* à l'issue de la période coloniale : s'il désigne en général les montagnards de langue môn-khmer, il peut également être utilisé localement pour désigner certaines des populations tibéto-birmanes (*ikho*, *phounoy* notamment) auxquelles s'appliquaient autrefois le qualificatif de *kha*.

Il s'agissait également de gommer les différences culturelles entre les populations et de développer le projet nationaliste durant la période du gouvernement royal, entre 1947 et 1975. Après cette date, l'ambition nationaliste reste présente, et le thème de la trilogie ethnique est encore utilisé, mais le nouveau régime aborde l'ethnicité selon un positionnement idéologique différent. Il reconnaît et promeut – dans une certaine mesure – la diversité culturelle du Laos afin de justifier le projet d'égalité et de solidarité entre les populations. Dans le même temps, il adopte, sous une forme simplifiée, les schémas « d'évolution sociale » inspirés d'auteurs comme Morgan ou Engels (Evans, 1999 : 175). La culture lao représente, selon les termes de Kayson Phomvihane, le « plus haut degré de développement culturel » et les différentes « nationalités et tribus » (Vongvichit, 1988 : 127) sont classées sur une échelle d'évolution, depuis les plus « arriérés », jusqu'aux plus « modernes », sur la base de différents critères comme le type d'habitat, les pratiques religieuses ou l'organisation sociale (Goudineau, 2000a : 23-24).

Les cartes individuelles d'identité, relativement répandues aujourd'hui auprès des populations scolarisées ou proches des centres administratifs permettent de comprendre comment est conçue et organisée l'ethnicité dans le Laos contemporain. Outre les informations relatives au lieu de naissance, à l'occupation professionnelle, au nom des parents et à la religion, la carte d'identité nationale (*bad patchamtoua*) comporte en effet des indications sur l'origine « ethnique » de chaque individu, mentionnée sous la rubrique *sonphao*¹. En théorie, cette rubrique doit être remplie en

1. En fait, trois termes sont utilisés officiellement sur la carte d'identité : *seuasad*, *sansad* (ou simplement *sad*) et *sonphao*. Le terme *seuasad* indique si la personne est issue – en ligne patrilinéaire – d'une famille d'immigrants. Il ne concerne pas les villageois issus de minorités montagnardes, même si leur famille a émigré récemment à l'intérieur du territoire lao car, dans la plupart des cas, leurs ascendants ne possèdent pas la nationalité du pays dans lequel ils sont nés. Cette rubrique concerne donc essentiellement les minorités urbaines indiennes, chinoises ou vietnamiennes. Le second terme, *sansad*, est identique à celui de « nationalité » en français. L'Etat lao ne reconnaît pas la double nationalité. Une personne née au Laos et y résidant de façon continue jusqu'à 18 ans a automatiquement droit à sa majorité à la nationalité lao mais elle peut choisir de prendre la nationalité de ses parents si ceux-ci sont immigrants. Enfin, *sonphao* caractérise l'appartenance ethnique.

tenant compte de la classification officielle des groupes ethniques établie par l'Etat à l'occasion des recensements (47 en 1995, 49 en 2005). Dans de nombreux cas cependant, les fonctionnaires lao – ainsi que certains organismes de développement² – continuent d'utiliser l'ancienne classification en trois grandes « nationalités » *sonsad* alors même que le terme a été officiellement remplacé par celui de *sonphao* depuis la fin des années quatre-vingt.

La primauté accordée aujourd'hui officiellement au terme *sonphao* plutôt qu'à celui de *sonsad* provient du fait que la représentation de la nation constituée de trois nationalités différentes fut finalement considérée comme dangereuse pour la construction nationale et susceptible d'aboutir à des mouvements autonomistes et à une crispation des relations entre les trois grands ensembles. Le terme de *sonphao*, plus particularisant, fut alors préféré. Fruit de réflexions politiques de la part des nouveaux dirigeants, directement influencés par leurs homologues chinois et vietnamiens, l'exercice taxinomique commença dès la fin des années soixante, essentiellement dans les zones montagneuses contrôlées par le Pathet Lao, et il se prolonge encore aujourd'hui à l'échelle du pays.

Ethnonymes et « images ethniques »

Après l'établissement du nouveau régime, une commission des nationalités semblable à celle qui existait déjà au Vietnam fut créée en 1976 avec pour objectif d'établir la liste officielle des *sonphao* présentes sur le territoire national. Les recensements systématiques par auto-identification donnèrent des résultats parfois aberrants : la liste, modifiée à plusieurs reprises va compter jusqu'à 820 groupes après le recensement de 1985 (Evans, 1999 : 178) et un document officiel mentionne même le chiffre de 850 groupes (Sisouk, 2000 : cité dans Pholsena, 2001 : 105) ! Face à cette prolifération d'ethnonymes, une aide est demandée aux ethnologues vietnamiens et un Institut lao d'ethnographie est créé dans le but d'établir une liste plus « rationnelle » (Goudineau, 2000 : 22). Le nombre de groupes est ramené à 68 en 1985, à 38 en 1990, à 40 en 1991, puis à 47 avant le recensement de 1995. En 2000, suite à de nouvelles enquêtes auprès des représentations provinciales du Front d'édification nationale, une nouvelle liste de 55 groupes est constituée avant d'être finalement ramenée à 49 groupes et d'être officiellement validée par

2. Le Fonds d'investissement pour le développement agricole (Fida), la Banque mondiale ou la Banque asiatique de développement les utilisent parfois. Ces termes devraient pourtant être abandonnés car ils sont sources de nombreuses confusions.

l'Etat pour la mise en œuvre du recensement de 2005. Quatre nouveaux groupes apparaissent, deux disparaissent et onze groupes voient la transcription officielle de leur nom modifiée (Pholsena, 2001 : 107).

Malgré les nombreuses contradictions et incohérences présentes dans les résultats des différents recensements, on remarquera que leur objectif principal, c'est-à-dire la confirmation démographique d'une majorité lao, est toujours parfaitement atteint : la population lao dépasse la barre politiquement cruciale des 50 % de la population nationale (52,5 % exactement en 1995). Les dirigeants peuvent dès lors opposer l'homogénéité et la primauté de la « culture majoritaire » lao à la fragmentation démographique et culturelle des ethnies « minoritaires » *sonphao souan noy*. Elaborées dans un cadre idéologique d'évolutionnisme engelsien, ces classifications ont en effet pour corollaire une stigmatisation systématique des particularismes culturels « ethniques », que l'on oppose à la culture « nationale », laquelle est explicitement calquée sur la culture lao tout en prétendant y adjoindre les « meilleurs aspects » des cultures minoritaires. L'Etat crée par là même tout un système d'oppositions s'appelant les unes les autres : la culture « nationale » s'oppose aux cultures ethniques comme la modernité à l'arriération, les civilisés aux sauvages, la coopération à l'autarcie et à l'individualisme, la riziculture inondée à l'essartage, la salubrité à la saleté, l'éducation aux croyances, le bouddhisme aux pratiques sacrificielles...

Le Front d'édification nationale fonde toute sa politique à l'égard des « minoritaires » sur ce type de classifications et s'attache à distinguer, pour chaque groupe, les traditions faisant obstacle à l'intégration dans l'ensemble national et celle que les habitants peuvent conserver. En d'autres termes, il opère une ligne de partage entre de « bonnes » et de « mauvaises » traditions. Les marqueurs acceptés, en général des attributs assez superficiels (et ré-adaptés par un comité local) comme les costumes, les chants ou les danses, peuvent dès lors, une fois dissociés de leur contexte religieux, être « retravaillés et folklorisés en vertu d'une esthétique dite nationale » sur laquelle s'appuie la mise en scène de la pluralité ethnique lors des rituels ou des réunions officielles (Goudineau, 2000 : 23). Associée aux déplacements vers les basses terres, cette « folklorisation » des identités conduit les responsables à promouvoir la création de « galeries ethniques » le long des routes les plus fréquentées par les touristes, à la manière de ce que l'on peut observer en Thaïlande du Nord ou dans les massifs montagneux du Vietnam.

Dans ce contexte, la recherche ethnographique officielle a pour ambition première d'accoler à chaque population recensée comme « groupe ethnique » un certain nombre d'attributs culturels jugés

caractéristiques : habitat, costumes, chants, danses..., la réunion de ces « données » formant un « catalogue des ethnies » sur le modèle de ceux disponibles au Vietnam ou en Chine. Cette tendance à la fabrication et à la reproduction bureaucratique « d'images culturelles » contribue à surévaluer des différences identitaires qui, à l'échelle locale, ne sont jamais perçues comme absolues. On peut noter qu'elle s'inscrit dans une tradition coloniale, où administrateurs et missionnaires voulaient aussi identifier des tribus aux mœurs et folklores distincts (Saleminck, 2003). Pendant la guerre du Vietnam, la CIA a de même financé la publication de catalogues d'« ethnies du Sud-Vietnam » et payé des enquêteurs pour aller sur le terrain remplir des fiches par ethnie à partir de questionnaires types : dans ces fiches, des rubriques concernaient l'approche psychologique des divers groupes ethniques, comment les approcher, comment les recruter, et leurs capacités guerrières respectives pour en faire de bons soldats ! Le public non-spécialiste, voyageurs, expatriés ou agents de l'aide internationale, est du reste en demande de ce type de livres d'« images ethniques », qui, outre qu'ils l'aident à localiser certains groupes, lui donnent le sentiment d'accéder à un certain niveau de compréhension de leurs cultures, lequel généralement lui semble suffisant, quelque superficiel qu'il soit.³

Identités et relations locales

La question est celle de la conception des identités sur laquelle on entend s'appuyer. En fait, les ethnonymes recensés n'ont aucune signification s'ils ne sont rapportés au contexte local – l'espace, qui peut être très réduit, dans lequel ils sont utilisés. Par exemple, les Phray (population môn-khmer du nord de la province de Sayaboury) sont aussi connus sous le nom de Lao Mai, qui leur a été attribué par le nouveau régime à la fin des années soixante-dix pour éviter la connotation péjorative de leur ancien nom (en langue tai, *phray* désigne les

3. D'où le succès d'ouvrages de vulgarisation comme : Chazée L., 1995, *Atlas des ethnies et sous-ethnies du Laos*, Bangkok ; Chazée L., 1999, *The peoples of Laos : rural and ethnic diversities with an ethnolinguistic map*, Bangkok, White Lotus Press. Pour avoir longtemps vécu et travaillé au Laos comme agronome, il a produit un travail sans prétention ethnologique qui, comme l'indique son titre, est surtout utile en termes de « repérage » des populations de minorités. Nettement moins recommandables sont les volumes de compilation de Schliesinger J., 2003, *Ethnic Groups of Laos*, 4 vol., Bangkok, White Lotus, qui, outre qu'ils comportent un nombre impressionnant d'inexactitudes ou d'absurdités, trahissent une complète méconnaissance du terrain.

populations assujetties à l'impôt et aux corvées, les hommes « non libres »). Dans la province de Phongsaly, les Lao Seng rassemblent un très petit nombre de villages, installés généralement au bord de la Nam Ou. Leurs habitants parlent une langue proche de celle des Phounoy, mais à la différence de la plupart des autres groupes tibéto-birmans ils vivent en vallée et s'habillent comme des Tai Lü. Si l'on n'effectue pas une analyse ethnographique et historique poussée des relations interethniques dans la haute Nam Ou, il est impossible de comprendre comment cet ethnonyme est apparu et quelle est l'origine de ces populations. Ces exemples valent également pour les populations tai, réparties en de multiples sous-groupes dont l'origine se trouve généralement, comme on l'a déjà noté, dans l'histoire politique : les Youan sont associés à l'ancien royaume du Lan Na, les Phouan à la principauté de Xieng Khouang, les Lü à la confédération des Sip Song Panna, les Tai-Dam, Tai-Dèng et Tai-Khao à celle des Sip Song Chau Tai etc.

Une approche intelligente de ce foisonnement d'ethnonymes consiste donc, non pas à affecter systématiquement des « caractéristiques culturelles » à chacun d'entre eux, mais plutôt à les resituer dans leur contexte – géographique, historique, social – d'utilisation et à montrer qu'ils font partie d'une « chaîne » de noms se recoupant – ou non – partiellement les uns les autres (Evrard, 2003). En d'autres termes, les ethnonymes peuvent nous renseigner sur les dynamiques interethniques et sur l'histoire sociale du Laos à condition de les considérer pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des façons de se nommer – soi-même et les autres – variables dans le temps et l'espace. Il serait illusoire de vouloir développer ici une analyse exhaustive de l'ensemble des situations observables au Laos. Tout au plus peut-on souligner le rôle joué par deux grandes oppositions de type géographique dans la conception et l'organisation locale de l'ethnicité : la première entre populations montagnardes et populations des vallées (ou des plaines), la seconde entre les régions du nord et celle du sud du pays. Ces deux oppositions nourrissent des représentations de l'ethnicité ; elles influencent aussi la conception et la mise en œuvre de l'aide au développement.

Populations montagnardes et populations des plaines

Bien qu'il soit fréquemment surévalué au détriment d'autres marqueurs identitaires, le paradigme écologique apparaît fondamental pour comprendre comment sont structurés les systèmes locaux de classification. D'un point de vue très général, l'identité tai est partout associée à un habitat de basse altitude, dans les plaines ou les vallées

fluviales, tandis que l'ensemble des autres identités correspondent, à quelques exceptions près cependant, à un habitat montagnard (*sao phou doi* : habitants des montagnes) ou considéré comme tel par les groupes tai. Il faut ajouter que cette distinction recoupe, au moins idéologiquement, deux autres oppositions : entre riziculture inondée et agriculture sur brûlis d'une part ; entre populations sédentaires et populations nomades (ou « semi-nomades ») – se déplaçant cycliquement à l'intérieur d'un territoire circonscrit – d'autre part.

Selon la conception la plus répandue, les montagnards vivent de l'essartage, les Tai de la riziculture inondée : *khôn phou doi hêt hai*, *khôn tai hêt na*. De fait, les groupes môn-khmer et certaines populations de parler tibéto-birman pratiquent majoritairement une agriculture sur brûlis, avec de longs cycles de jachère (agriculture cyclique), tandis que les montagnards hmong-yao sont réputés pour cultiver plusieurs années de suite la même parcelle avant d'abandonner celle-ci définitivement et d'aller en défricher une autre (d'où l'expression d'agriculture itinérante). Certains groupes montagnards de la frontière chinoise associent une jachère de longue durée et une exploitation durant plusieurs années de la même parcelle avec utilisation de la traction animale pour retourner la terre. Il serait vain cependant d'établir des typologies trop strictes, certains montagnards (de plus en plus nombreux) pratiquent parfois la riziculture inondée dans les bas fonds, tandis que certaines populations tai sont obligées de pratiquer l'essartage soit pour établir progressivement une nouvelle rizière, soit pour compenser des rendements insuffisants. D'autre part, si l'identité tai, lao particulièrement, est associée à la riziculture inondée, les conditions topographiques difficiles dans le nord du Laos ont souvent conduit les habitants des vallées à se spécialiser dans le commerce fluvial plutôt que dans l'agriculture.

L'utilisation du terme de nomadisme est récurrente dans les discours officiels. Les politiques publiques en matière de développement rural visent d'ailleurs officiellement à « sédentariser » les populations montagnardes. L'expression lao utilisée *chatsan asib khong ti* signifie littéralement « établir une activité sédentaire et durable ». On rappellera ici encore une fois que bien des villages montagnards pratiquant l'agriculture sur brûlis sont tout à fait sédentaires, et parfois plus anciens que certains des villages tai avec lesquels ils sont en contact. Il est vrai cependant que dans ces villages, les familles vivent de façon plus ou moins permanente durant la saison des pluies dans la petite maison construite sur leur essart. L'année agricole est alors marquée par une phase de dispersion de la population (juin-novembre) puis par une phase de regroupement (décembre-mai). Ce phénomène peut également concerner des populations tai lorsqu'elles cultivent le riz sur brûlis. Dans

certains cas (hmong notamment, mais également lao), c'est la mobilité familiale qui prime sur celle du village dans son ensemble, chaque famille pouvant choisir de rejoindre une autre localité en fonction de ses conditions de vie, de ses réseaux de parenté ou de ses stratégies économiques.

Par ailleurs, même si des contrastes forts, culturellement et socialement, existent entre montagnards et populations des vallées, c'est un pur biais idéologique que de les traduire en termes d'opposition systématique entre d'un côté des essarteurs pauvres et sous-développés, et de l'autre des riziculteurs à l'économie plus prospère et à la culture plus sophistiquée, image que les discours gouvernementaux actuels utilisent souvent pour justifier leurs politiques de développement rural. D'un point de vue économique, les relations entre les deux ensembles sont souvent marquées, surtout au nord, par des rapports à la fois de complémentarité et d'inclusion. Il n'est pas rare d'y voir les montagnards vendre une partie de leurs récoltes et de leur cueillette aux habitants des vallées et leur acheter en retour certains produits, notamment du sel, du fer ou des produits manufacturés. Dans certains cas, les conditions géographiques difficiles ont conduit les populations des vallées à devenir presque entièrement dépendantes des montagnards pour leur approvisionnement en paddy. Et, dans de telles situations, il est fréquent de trouver des villages montagnards aussi prospères (et bénéficiant d'une meilleure sécurité alimentaire) que leurs voisins tai.

Les effets des relocalisations

Beaucoup de villages montagnards, au nord comme au sud, exploitant remarquablement leur niche écologique, et pratiquant un élevage parfois important, ont longtemps fort bien vécu de leur « économie naturelle ». Il apparaît qu'ils se sont appauvris – en premier lieu les villages môn-khmer et tibéto-birman – durant le XX^e siècle. Historiquement, ce fut la colonisation qui, en instaurant des taxes et des corvées et en renforçant le pouvoir local des notables tai, a initié ce processus. Par la suite, la longue période de conflits a perturbé durablement les économies villageoises, notamment dans les zones montagneuses de l'est du pays où les sols ont été ravagés par les bombardements et les défoliants américains. Enfin, les vingt dernières années ont vu l'Etat lao déplacer et regrouper – souvent arbitrairement et dans des conditions catastrophiques – plus de la moitié des villages montagnards, le long des axes dans de petites vallées ou dans les grandes plaines ; cela aux divers prétextes d'éradication de

l'agriculture de défriche-brûlis, d'aménagement du territoire, de développement rural ou d'intégration culturelle.

Les « montagnards » sont donc de plus en plus nombreux aujourd'hui à devoir vivre en plaine. Quelques-uns, les plus fortunés ou liés à l'administration locale, sont parvenus à s'installer sur de bonnes terres ; mais la grande majorité d'entre eux se retrouvent dans une situation non seulement plus difficile que dans leurs anciens villages, mais souvent franchement dramatique, avec un peu partout à travers le pays des problèmes durables de santé et de sécurité alimentaire directement engendrés par les déplacements (Goudineau, 1997)⁴. Faute d'une planification réaliste, et de moyens techniques et humains appropriés, ces déplacements – commandés par des motivations politiques – ont eu un impact singulièrement négatif sur les sociétés villageoises. Ils ont même dans certaines régions contribué à accélérer la mobilité rurale, dans des proportions dépassant largement les capacités d'encadrement des administrations locales (Evrard et Goudineau, 2004), et provoqué des conflits fonciers entre villages de migrants (Evrard, 2002). Les représentants de l'Etat tentent de s'en justifier, arguant qu'il s'agit seulement de problèmes ponctuels, fréquents au cours des premières années de relocalisation mais qui disparaissent par la suite. Le coût social, culturel, économique – sans parler du coût humain – de cette politique de déplacement de villages de minorités reste pourtant considérable, et l'on peut douter que les administrations locales soient en mesure d'en assumer toutes les conséquences négatives à long terme.

Développement disparate et ethnologie au Laos

La carte du développement au Laos fait apparaître des disparités criantes. C'est d'abord vrai de celles existant entre la plaine du Mékong, vaste zone de terres fertiles où résident principalement les Lao, avec les plus grandes villes du pays échelonnées le long du fleuve, et l'ensemble des régions de montagne et de plateaux occupées par les minorités ethniques, autrement moins développées économiquement. Mais, au sein même de ce dernier ensemble, les contrastes sont frappants, et certaines régions paraissent avoir bénéficié de nombreux projets de développement quand d'autres n'en ont connu quasiment aucun.

4. On trouvera une revue exhaustive et récente de la littérature disponible à ce sujet dans Baird et Shoemaker, 2005.

L'histoire ancienne des voies de communication, axes de circulation fluviale ou pistes caravanières, peut expliquer une plus grande exposition au monde extérieur de certaines populations, de même que la proximité historique avec les « centres » des principautés tai. A cet égard, au nord, les marges montagneuses prennent la forme d'interstices entre des chapelets de petits *müang*, chacun des versants majeurs d'un même massif étant placé sous le contrôle du *müang* occupant le bassin fluvial correspondant. Au gré des conflits entre puissances régionales, ces zones montagneuses ont pu constituer elles aussi des « zones frontières » ou bien simplement des « marges intérieures », des poches de peuplement non tai au sein d'une même principauté. Les relations interethniques s'organisent dans un contexte assez différent au sud du pays. Le peuplement y est clairement réparti en deux grandes zones : à l'ouest, les plaines alluviales proches du Mékong et habitées par des riziculteurs lao, à l'est, une large zone de plateaux exclusivement peuplée de groupes môn-khmer et coïncidant avec une frontière politique et culturelle majeure (populations de langue tai / populations vietnamiennes).

Dans la période contemporaine, des choix assez clairs ont été faits : le désenclavement des provinces du nord – zone de transit vers la Chine – a été nettement privilégié, tandis que les provinces du sud restaient largement « fermées » (Pholsena et Banomyong, 2004 : 131). De fait, l'importante concentration de projets de développement au nord (Oudomxay, Louang Namtha...) fait contraste avec le quasi-abandon de certains districts de la chaîne Annamitique dans le sud du pays. A ces pôles de développement régionaux répondent – à l'échelle des provinces et des districts – les « zones focales » censées former localement des points de fixation d'activités diversifiées, justifiant, selon les autorités, que l'on y relocalise de nombreux villages déplacés. Mais à côté de ces considérations aux motifs économiques affichés, la logique de classification des minorités dans une perspective d'évolutionnisme social, comme on l'a vu, implique un jugement sur l'arriération relative de telle ou telle population.

Pour rendre raison de ce que, au Laos, les groupes montagnards sont de fait moins « éduqués » ou que la mortalité infantile y est plus importante, etc., le discours officiel brandit fréquemment le thème de l'anti-développement. « S'ils ne sont pas développés, c'est qu'ils ne le veulent pas ! », ou « c'est que leur culture s'oppose au développement ». Souvent la situation objective, géographique d'abord, des villages suffirait à expliquer cela : ils sont dans des endroits reculés, l'accès aux services (santé, éducation) est quasi impossible, et celui au marché autrement plus difficile que dans les plaines. Mais l'explication « culturaliste » est mise en avant parce qu'elle semble plus profonde, et

quasi irrécusable. Du coup, dans de nombreux cas, les projets sont orientés vers les villages de populations censées comprendre et accepter le développement, au détriment d'autres considérés trop arriérés encore pour les mériter (Goudineau, 2003). Cette sélection – généralement arbitraire, voire souvent orientée par les intérêts particuliers de certains responsables locaux – en isolant des « villages pilotes » pour les projets crée régulièrement des déséquilibres régionaux quand ce ne sont des conflits entre villages. Les classifications, derrière une façade ethno-linguistique qui se prétend scientifique, sont donc aussi des outils normatifs, politiques, qui entendent renseigner sur le degré d'évolution et indiquer que « ceux-ci sont moins développés que ceux-là ».

L'ethnologue, le développeur, l'officiel.

Quant on lui pose la question « existe-t-il des freins culturels au développement ? », l'ethnologue – au Laos comme ailleurs – est le plus souvent conduit à répondre « non », car il sait que des adaptations sont toujours possibles, et que toute culture est flexible. Et il réoriente cette question vers le fait qu'il faut plutôt repenser en rigueur le contexte économique, historique et politique. Ce qui exige du recul et du temps. Or, les questions posées à l'ethnologue sont généralement rapportées à un contexte assez étroit, et l'on espère de lui une réponse « technique » quasi immédiate. Par exemple : « quelle est la notion que les Hmong ont de la douleur ? » ou, « pourquoi les Kantou ne pratiquent-ils pas l'élevage ? ». Si l'on a déjà vécu assez longtemps chez les Hmong ou chez les Kantou, alors on pourra peut-être répondre d'emblée. Sinon pas de réponse, il faut faire des enquêtes qu'il faut étendre dans le temps et dans l'espace. Il ne peut y avoir de bonnes enquêtes ethnologiques d'urgence, comme il y a des fouilles d'urgence chez les archéologues. Il faut se méfier d'ailleurs des prétendus ethnologues qui parlent trop vite, et fournissent des réponses a priori sur tout. Il n'y a pas de savoir général en ethnologie qui permette de se dispenser d'enquêtes. Seulement des connaissances ou des méthodes qui aident à aller plus vite ou plus loin : ayant déjà fait une recherche sur les Kantou ou sur les Khmou, on pourra plus facilement travailler chez les Lamet car l'on possède une grille de compréhension pour ce type de société. De même un ethnologue comprendra plus vite un système de parenté (type de lignages, d'alliances matrimoniales...) que le profane. L'ethnologue a donc un savoir de base, mais qui demande toujours à être précisé par la recherche sur le terrain. Sa plus grande utilité pour un projet, plutôt que de tenter de répondre à des questions trop pointues, est l'éclairage du contexte social et culturel dans lequel ce

projet est pris. La compréhension de ce contexte – et de ses acteurs – est nécessaire avant le lancement d'un projet de développement, mais un suivi de l'évolution du contexte induite par le projet peut s'avérer fort utile aussi.

De ce point de vue, autre difficulté, l'ethnographie officielle contredit souvent – comme on l'a vu dans le cas du Laos – cette attitude ethnologique, car elle tente de répondre à la visée de l'Etat qui veut classer, et qui veut des réponses immédiates par rapport à son souhait de modeler et modéliser une évolution sociale. La vocation de l'ethnologue, au contraire, n'est pas a priori d'être forcément « utile », mais plutôt de produire des connaissances. Cela dit, sa démarche de recherche est comparable au fond à celle de l'agronome, en ce qu'elle revient à comprendre un « terrain », ce qui peut avoir une utilité en soi. Leur différence se situe dans l'applicabilité de leur savoir. L'utilité éventuelle de l'ethnologue réside dans sa capacité à re-contextualiser les choses sur le plan culturel et social : aux autres de savoir en tirer des leçons. Un ethnologue ne peut être intéressant sur un projet que s'il a les moyens de faire des études de terrain. C'est du reste ce qu'a compris le CCL, qui a, à diverses reprises, sollicité le concours d'ethnologues dans ses régions d'intervention.

L'ethnicité n'est trop souvent au Laos perçue qu'au travers du prisme de catalogues de « groupes ethniques » fixant leurs attributs culturels supposés. La dynamique sociale et culturelle au sein d'un même groupe comme les dynamiques inter-ethniques dans une région en sont absentes, alors qu'elles sont précisément ce à travers quoi se construit l'ethnicité. Le catalogue n'est pas seulement réducteur en termes de connaissances, réifiant une prétendue authenticité quasi immuable, il sert aussi au Laos, comme dans certains pays voisins, de base à un classement de type évolutionniste qui commande une idée largement arbitraire du développement économique et social associée à telle ou telle population. Le manque d'études ethnologiques (et linguistiques) véritables au Laos, qui seules peuvent apporter un éclairage fiable sur certains contextes culturels locaux, est à cet égard particulièrement dommageable. Dans un environnement marqué par de grandes perturbations culturelles, engendrées notamment par les déplacements de villages de minorités partout à travers le pays, vouloir présenter des images figées des « ethnies » est évidemment un leurre. Les projets de développement, s'ils veulent ne pas totalement passer à côté des réalités locales, doivent s'efforcer d'échapper à cette vue fixiste et comprendre les dynamiques sociales et culturelles, et les jeux d'acteurs, qui forment l'horizon de leur intervention.

Evrard Olivier, Goudineau Yves. (2005)

Ethnicité et développement au Laos

In : Gentil D. (dir.), Boumard P. (dir.) Le Laos doux et amer :
vingt-cinq ans de pratiques d'une ONG

Paris : Karthala, 37-55. (Hommes et Société.Sciences
Economiques et Politiques). ISBN 2-84586-727-1