

Nouvelle agriculture et transformations familiales sur les hauts plateaux du nord-est cambodgien

*Frédéric Bourdier**

Cet article envisage d'étudier certaines formes de transformation des rapports sociaux dans un contexte de modernisation de l'agriculture. Plutôt que de rendre compte des changements agraires proprement dits et de recentrer la question des changements en cours sur l'analyse de la nouvelle agriculture¹, il a été choisi de voir en quoi ce bouleversement affecte certaines relations sociales au sein de la famille. L'article se compose de deux parties : la première propose une présentation de la société sous deux aspects : la représentation de la nature (plus exactement de certains traits s'y rapportant) et l'organisation socio-économique. La seconde présente quelques-unes des modifications subies par les processus d'intégration économique et sociaux d'une population jadis relativement isolée de la société globale, en dépit des liens forts d'échanges et de commerce qui ont toujours été présents.

La société choisie, celle des Tampuan, est particulièrement intéressante pour appréhender ces mécanismes dans la mesure où ces changements sont survenus intensément et promptement, en une dizaine d'années, dans un vaste espace transfrontalier incluant le territoire de l'ethnie tampuan. Ce territoire se situe depuis 2004 à l'épicentre d'un projet de développement régional regroupant au départ dix provinces voisines laotienne, vietnamienne et cambodgienne [Ministry of Commerce, 2004], donc une contrée promue à de rapides changements socio-économiques [Bourdier, 2009a]. Un autre intérêt consiste à présenter une partie d'une région encore peu connue à l'exception des travaux précurseurs de Meyer [1979] et Matras [1983]. La province en question connaît maintenant une transition agraire dont les similitudes et les différences avec ce qui se passe sur le reste du territoire cambodgien, et par extension dans les pays voisins, méritent d'être identifiées pour une mise en perspective diachronique et spatiale. Les propos passés en revue peuvent également servir de base à une future analyse comparative ayant pour objet l'étude des relations entre organisation sociale et changement agricole

* Anthropologue à l'IRD (Institut de recherche pour le développement), UMR 912.

1. Ce point, très intéressant et encore peu analysé, mériterait d'être traité dans un article à part.

dans d'autres sociétés montagnardes du Sud-Est asiatique. Enfin, les pages qui suivent fournissent une matière première susceptible d'initier une étude compréhensive destinée à resituer la transition vers l'agriculture commerciale dans le contexte plus général des relations entre minorités et majorités en Asie du Sud-Est.

La méthode choisie est celle de l'ethnographie classique, avec un séjour initial de six mois dans plusieurs villages tampuan durant les années 1994-1995. Cette première immersion dans la vie quotidienne, mêlant observations directes, discussions informelles et interviews spécifiques, fut suivie de retours épisodiques et de courte durée (une à trois semaines), avec cette fois-ci enquêtes systématiques, dans un même village en 1997 et 2000 puis régulièrement à partir de 2004 jusqu'en 2011. Même si la quasi-totalité des Tampuan parlent également le khmer, il fut décidé, dès le début, d'apprendre les prémices du langage vernaculaire mais sans pour autant, et c'est le principal biais de la recherche, être en mesure de devenir linguistiquement autonome. D'où la collaboration avec des personnes tampuan et non tampuan de Ratanakiri qui se succédèrent pour faire office d'interprètes et d'« apprentis-ethnographes ».

Au cœur de Ratanakiri : l'interfluve et les paysans de la forêt

D'une superficie de 12 561 km², le *keth* (province) de Ratanakiri est situé au nord-est du pays, à plus de 600 km de la capitale cambodgienne Phnom Penh. Il est délimité au nord par le Laos, à l'est par le Viêtnam, à l'ouest par le *keth* de Stung Treng et au sud par celui de Mondolkiri. Pour les populations de la province², le quotidien de vie se réduit encore au finage du *phum* (village) à l'intérieur duquel on déplace régulièrement les cultures. En dehors de ce milieu socialisé, c'est « l'ailleurs », le domaine de l'étranger qu'on ne pénètre qu'occasionnellement lors des grandes chasses et surtout lors des visites dans le cercle de la parenté élargie. Les bourgades front-pionnières exercent un attrait limité, si ce n'est pour vendre et acheter les produits de première nécessité. Ce que l'on appelle finage est, selon la perception locale, un endroit familier géographiquement délimité où sont identifiés les êtres surnaturels qui le peuplent. Cette dernière propriété, loin d'être une simple remarque culturelle anecdotique, est importante à souligner car la présence d'entités non humaines conditionne étroitement les rapports que l'homme entretient avec la nature quand il s'agit de défricher et entretenir une parcelle de terre [Bourdier, 2009b : 84-105]. Le finage, c'est aussi un espace suffisamment vaste pour que les membres du village soient en mesure d'y puiser les ressources nécessaires à leur subsistance. Il inclut l'habitat groupé, des points d'eau, des champs défrichés, de la forêt primaire protégée (la résidence des esprits) et de la forêt secondaire.

2. Il existe huit groupes ethniques appelés « minorités » (même s'ils sont démographiquement localement dominants) auxquels viennent s'adjoindre des Viêtnamiens, des Khmers, des Chinois, des Laotiens et des Chams venus des vallées.

Le milieu physique est constitué d'une vaste plaine sédimentaire, basse, faiblement ondulée, couverte de forêts clairières et de savanes avec au centre un vaste plateau basaltique, correspondant à la zone d'interfluve entre la Sesan et la Srepok, culminant à moins de 500 m, aux riches terres rouges portant une forêt dense et des formations secondaires éparses témoignant de la régénération d'anciens essarts et autres défrichements. À l'exception d'une barrière montagneuse au nord de la rivière Sesan vers la frontière laotienne, le territoire est monotone. Les routes en terre battue qui traversent la province d'est en ouest, ainsi qu'à partir de la Sesan au nord jusqu'à la Srepok au sud témoignent de cette monotonie topographique. Seuls les contreforts du plateau présentent des dénivellations de centaines de mètres. Des thalwegs ainsi que des collines et inselbergs se retrouvent également à l'est du plateau vers le Viêt Nam ainsi que dans le nord. La zone d'interfluve, qui regroupe l'essentiel de la population, est appelée plateau de Bokéo (toponyme d'une bourgade centrale devenue capitale d'un des huit districts) ou plateau des Tampuan (nom de l'ethnie démographiquement dominante qui l'habite). Le plateau se présente sous la forme d'un rectangle de 55 km sur 40 km, allongé nord-ouest/sud-est. Une pléthore de petits cours d'eau sinueux (*o'*) prennent leurs sources sur les hauteurs et se déversent dans l'un des deux fleuves parcourant transversalement le plateau. De nombreuses résurgences et sources pérennes agrémentent le paysage : leur présence conditionne l'implantation des zones d'habitat groupé. Le moindre ruisseau ou filet d'eau, y compris ceux qui tarissent en saison sèche, portent un nom dont les éponymes constituent un élément essentiel dans le système de repérage traditionnel de l'aménagement de l'espace forestier.

Représentation de la nature, organisation sociale et pratiques agricoles

Phum Pachorn, le village tampuan retenu pour cette étude, se situe à une quinzaine de km à l'est de Ban Lung, devenue capitale provinciale en 1980. La population est passée de 450 à plus de 1 000 habitants entre 1994 et 2011. Toutes les familles cultivent la terre en défrichant périodiquement des nouveaux pans de forêt. Les paysans essarteurs ont conscience, mieux que quiconque, de la diversité pédologique et morphologique de leur terroir. Cette connaissance fondée sur des siècles d'observation et d'expérimentation agricole leur a permis de distinguer avec précision les composantes de leur environnement organique et inorganique. Ce groupe de parler môn-khmer, résidant au centre du plateau, distingue les endroits où poussent beaucoup d'arbres (*yet*) de ceux présentant des surfaces arénacées avec de grands rochers (*mahaouteu*, *mahaou*), les collines boisées (*pri phnom*) aux basses montagnes (*phnom kate*) et de celles plus élevées (*phnom chæungoi*), les champs et prairies (*srey*, *unglao*) des terrains marécageux (*trop*), les vallons encaissés aux larges vallées alluviales, les terrains en pente (*té charang*) des terrains plats et dégagés (*té tamplang*). Les caractéristiques attribuées aux sols sont associées à ces formes de relief. Les principaux critères de classification vernaculaire se réfèrent à la couleur, la végétation, la texture, la perméabilité, la localisation et la fertilité :

té trop est la terre où l'eau stagne, *té roy* évoque la terre rouge, *té bâk* la terre graveleuse, *té ksad* la terre sableuse, *té mô* la terre noire, *yet* celle où ne poussent que des mauvaises herbes, *té lapan* la terre fertile, *té rong* la terre anciennement fertile mais épuisée, et *té paba* la terre de qualité intermédiaire.

Carte 1 – Localisation de Ratanakiri au Cambodge



Sources : Jeremy Ironside, consultant agronome, Ratanakiri.

Les nomenclatures indigènes du manteau végétal ont le souci du détail et du particulier. Plus d’une quinzaine de termes sont aussi répertoriés uniquement pour désigner les types de formations forestières dominantes sur le plateau [Bourdier, 2009b]. Résolument pragmatiques, elles reposent sur le visible, la forme générale et le stade de maturité des plantes. Le couvert végétal est également associé à

ses usages connus et à des significations symboliques particulières (résidence des esprits, arbre planté par un ancêtre, etc.). Il arrive que certains arbres (épineux, grands arbres diptères) ou certaines associations végétales (bamboueraies, herbes à paillote et buissons touffus) jouent un rôle d'indicateur écologique. Par exemple, la présence de tel arbrisseau à petites feuilles signale la porosité saisonnière d'un sol fertile tandis que les petites bamboueraies sur un terrain peu incliné témoignent de la perméabilité persistante de l'endroit propice pour certaines semences de riz.

Ces quelques listes de nomenclature et de marqueurs écologiques n'autorisent pas, ne serait-ce que pour des raisons de place, d'accéder à l'exposition d'une véritable représentation de la nature, comme cela a été scrupuleusement détaillé pour les Jarai dans la province limitrophe vietnamienne [Dournes, 1969 ; 1978]. Notons néanmoins qu'il en découle une forme d'usage des ressources mais aussi une relation à l'espace et au temps que l'on retrouve similaires, à quelques variantes près, dans plusieurs sociétés d'essarteurs de la péninsule indochinoise. Le choix d'occupation des champs familiaux et de l'habitat (avec déplacement en cas d'épidémies ou bien lors de l'épuisement des terres environnantes) n'est pas seulement dicté par la simple volonté humaine ; encore faut-il montrer docilité aux esprits qui peuplent la forêt, les points d'eau, les rochers, les collines, les sentiers et les sites villageois. Si les populations décèlent des signes (par le rêve, les sacrifices, les prières) témoignant du « désaccord » des puissances surnaturelles, aucune action humaine ne doit être intentée. C'est pour cela que tous les modelés de terrain et les formes spécifiques du paysage portent des noms qui servent non seulement de repères dans l'ethnogéographie des lieux mais indiquent la localisation d'un esprit à invoquer dans les prières et avec lequel on entre en rapport rituel lors de maladie ou bien quand on a l'intention de développer l'usage agricole et les activités prédatrices (chasse, pêche, cueillette, coupe de bois). Certains endroits sacralisés sont de surcroît épargnés de toute activité anthropique car ils sont habités par des esprits agissant comme « protecteurs » du lieu où ils sont établis : parcelles de forêt à proximité des villages, sur les collines et en bordure des ruisseaux.

Les principaux repères d'orientation spatio-temporels sont les emplacements des anciens villages près desquels sont enterrés les ancêtres et où se trouvent les essarts abandonnés, les sentes de chasse, les laies intra-maisonnées, les chemins entretenus reliant le village aux terrains cultivés. D'autres particularités comme un rocher, une forme originale de relief, un hallier où habite un esprit renommé et identifié servent de point de repère. En l'absence de rivière à proximité jouant autrement un rôle axial majeur (comme chez les Kachah et les Brao établis au nord le long de la rivière Sesan), la plupart des essarteurs tampuan se réfèrent à la marche du soleil le jour et à celle de la lune et d'autres corps célestes la nuit. Les Tampuan savent évaluer le degré de maturité de la végétation herbacée, la présence sonore de la faune avicole, le parcours et le niveau changeant des ruisseaux, l'émanation de certaines odeurs végétales, et appréhendent ces manifestations comme autant d'indices diacritiques de l'espace-temps. Une démonstration complète n'a malheureusement pas sa place ici, mais contentons-nous d'avancer que si temps et espace

apparaissent indissociables, le découpage du jour est minutieusement retranscrit dans les langues locales dont les termes font référence à une activité humaine qui s'accomplit préférentiellement à un moment défini et dans un lieu circonscrit.

Les populations de la forêt ont élaboré un réseau de coordonnées spatio-temporelles alliant les stades de maturité annuelle de la végétation, les systèmes de repères géographiques avec les cycles climatiques et astrologiques. L'observation et la connaissance du mouvement des étoiles sont un trait fort que l'on retrouve chez la plupart des ethnies visitées, notamment chez les Tampuan. Certaines étoiles sont regroupées en ensembles dont certains se confondent avec nos propres constellations (Orion, les Pléiades) tandis que d'autres sont le produit d'une classification originale. Les révolutions annuelles de certains corps célestes ont une importance fondamentale dans la mesure où les durées qu'ils mettent pour accomplir un tour complet correspondent à des trajets réalisés dans l'espace des entités variées telles que les animaux et les hommes réels ou mythiques [Bourdier, 2009b]. Cette correspondance, que Lévi Strauss [1958] a posée comme une règle universelle dans la pensée mythique, a des implications directes sur la gestion du temps des activités forestières et agricoles en ce sens que la position ou la clarté particulière d'une étoile donnée est interprétée comme le signe avant-coureur d'un événement climatique susceptible d'exercer un retentissement sur une activité agricole, cynégétique, ou forestière. Il en est ainsi pour la voie lactée qui n'est visible que par les nuits transparentes et sans lune, et qui s'estompe lorsque l'atmosphère est saturée d'humidité, en saison des pluies. Son apparition et sa disparition, corroborées avec le calendrier des ressources naturelles saisonnières, servent à indiquer des délais concernant les étapes agricoles et découpent le cycle des cultures vivrières en une série précise de périodes significatives et ont été documentées ailleurs [Bourdier, 1996].

Tout ce qui vient d'être énoncé ne constitue pas des éléments de connaissance purement spéculatifs. Il convient de le rattacher à un raisonnement similaire à partir duquel, on va le voir maintenant, découle une forte relation entre le système de pensée, l'organisation sociale territoriale et la mise en valeur de la terre agricole. Certes, les pratiques de gestion de l'environnement suivent une logique de mise en valeur ayant connu de multiples adaptations et changements au cours de leur histoire, mais force est de reconnaître que ces pratiques culturelles ne furent véritablement altérées que récemment avec le rapide essor des plantations d'État et des cultures de rente (noix de cajou, hévéa, manioc, soja) comme il sera débattu dans la seconde partie.

Commençons par la disposition de l'espace habité. En dehors des nouveaux villages disposés sur les axes routiers dont le nombre augmente avec la venue des Khmers, l'organisation sociale classique repose sur le village (*shorok*) caractérisé par un habitat groupé en carré et situé de préférence dans la forêt plutôt que sur les bords de piste. Les unités administratives distinguant le district (*srok*), la commune (*khum*) et le village (*phum*) ont des implications au regard de l'accès à l'information véhiculées par les autorités provinciales, mais elles ne modifient

guère, en tout les cas pour l'instant, l'organisation socio-territoriale traditionnelle. Chaque village circonscrit un territoire aux limites tacitement reconnues sur lequel chaque famille nucléaire défriche une parcelle de forêt pour ses besoins agricoles. Chaque année, le champ défriché (*miir*) est élargi et certaines parties du lot original sont abandonnées. Au bout de trois à cinq ans, suivant la qualité de la terre et l'intensité des herbes adventices, la famille quitte l'emplacement et part à la recherche d'un autre terrain à défricher pour planter plusieurs variétés de riz (court, long, gluant) avec une pléthore de légumes et de produits utiles non consommables. Auparavant le village entier déménageait tous les 10-15 ans lorsque les terres cultivées devenaient trop distantes de l'habitat. Ce changement pouvait s'opérer soit à l'intérieur même du finage soit à l'extérieur et dans ce cas un nouveau territoire, en accord tacite avec les villages voisins, était matériellement et symboliquement délimité. Ces mouvements se raréfient de nos jours en raison des contraintes imposées par l'État, y compris dans les zones éloignées. Par contre, le nouvel attachement du paysan à la terre, désormais perçu comme un bien privé, devient objet de spéculation financière. Un investissement s'établit sur le long terme pour des cultures pérennes qui remplacent progressivement l'éphémère localisation de la culture sur brûlis.

À l'agencement socio-territorial du village et de son finage correspond une structure sociale précise. Chaque village est composé de plusieurs clans exogames (*omay pong*) composés eux-mêmes de lignages non hiérarchisés. L'organisation spatiale du village reflète l'organisation sociale clanique, et une partie précise de l'espace habité est attribuée à un groupe apparenté issu du même clan ou lignage. À phum Pachorn, cinq clans d'inégale importance numérique cohabitent (les *pong Ting, Trao, Klaong, Romam* et *Kwai*) et chaque unité résidentielle correspondant le plus souvent au lignage – il en existe un à cinq à l'intérieur d'un clan – occupe une des huit directions cardinales dans un espace matériellement et symboliquement délimité. Chaque unité résidentielle ainsi identifiable est composée d'une ou plusieurs maisons dont les membres possèdent le même nom. Une unité comprend une maison principale habitée par les parents, les personnes âgées et les jeunes filles non mariées, ainsi qu'un groupe de petites maisons séparées ou contiguës où habitent les jeunes femmes célibataires à partir de la puberté, les filles mariées avec leur mari et leurs enfants. D'autres membres de la famille élargie peuvent venir s'adjoindre, quand un couple a été décimé par une maladie ou quand une personne jeune ou âgée se retrouve seule. Certains ensembles de maisons peuvent alors rassembler jusqu'à plus de quarante personnes. Dans les villages tampuan les plus reculés (district d'Andong Meas), les habitats sont plus vastes et un clan peut occuper une seule longue maison (*heyding*) pouvant aller jusqu'à plus de trente mètres de long sur cinq ou six mètres de large.

Une unité résidentielle constitue une entité sociale, économique, rituelle et politique relativement indépendante. C'est seulement à l'occasion de grandes cérémonies villageoises annuelles que toutes ces unités se réunissent et réaffirment la cohésion sociale du village. Ce lot de maisons s'appelle *moin kwa moin oin*, « une casserole pour une maison », ce qui signifie que les individus peuvent partager

quotidiennement le repas, même si dans la réalité chaque famille nucléaire possède dans la grande maison son propre âtre. Mais que les couples mariés partagent ou pas la même maison et prennent leur repas ensemble ou séparément, chaque foyer de couple marié a tout de même sa propre réserve de riz et accomplit individuellement les cérémonies propitiatoires dans ses champs respectifs.

La structure clanique participe à définir la position de l'individu dans la communauté, mais l'unité sociale de référence aussi bien dans le village que dans le champ reste la famille nucléaire (*omey kanta*). Un jeune couple (dont l'âge de mariage moyen est de 20 à 22 ans pour les hommes et un peu moins pour les femmes) n'acquiert pas immédiatement son statut d'indépendance. Il faut d'abord que l'homme prouve sa capacité à cultiver un essart en travaillant sur celui de son beau-père. Il doit apprendre à réaliser chaque opération culturale, depuis l'abat-tage des arbres jusqu'à la récolte. Il doit également accomplir les sacrifices aux esprits (du lieu et du riz) et organiser avec son épouse des festivités où sont conviés parents, gens du lignage et amis. Il s'ensuit une période d'apprentissage allant de deux à trois ans où les nouveaux mariés cultivent le champ des parents de la jeune épouse. Les circonstances familiales viennent fréquemment pondérer et nuancer l'individualisme familial lorsque, par exemple, les parents sont âgés, impotents et fatigués (ce qui est rare !) ou temporairement incapables d'assumer indépendamment le travail des champs (maladie, handicap, deuil, etc.). La diversité et la malléabilité des structures familiales viennent compenser la division nucléaire des unités socio-économiques de production qui sont à leur tour renforcées par un système d'entraide et d'échange des forces de travail tant à l'intérieur du lignage et de l'unité résidentielle qu'entre familles issues de clans différents mais unies par les liens de mariage.

La société tampuan dispose d'un système harmonique, matrilocal, monogame et matrilineaire. Plus une famille a de filles, plus la maison est grande et plus elle en tire du prestige. La nomenclature de la parenté est classificatoire : les hommes et les femmes d'une même génération, d'un même clan s'appellent frère et sœur et toute relation sexuelle, considérée comme le plus grave des incestes pensables, est strictement prohibée à l'intérieur de cette unité sociale. Hors du clan, les alliances reposent tant sur le choix des parents que sur celui des jeunes qui ne manquent pas d'infléchir la décision, même s'il existe un mariage de type préférentiel – quoique plus idéal que réel – entre les cousins croisés de la première génération (le fils aîné de la mère avec la fille puînée ou cadette du frère cadet de la mère). Les possibilités sont néanmoins variées en dehors d'un interdit rigoureux frappant le mariage entre le fils de la mère et les filles de la sœur de la mère en raison de leur appartenance au même *pong*. Après le mariage, qui n'est d'ailleurs pas un réquisit indispensable pour une union officielle ni même pour la possibilité d'avoir des enfants, le jeune homme garde son appartenance clanique mais va habiter chez ses beaux-parents et devra à partir de ce jour vénérer les ancêtres de sa nouvelle famille, sans pour autant abandonner les siens lorsque des événements familiaux le rappelleront (qui pour une cérémonie funéraire, qui pour une maladie grave) dans la maison de ses parents biologiques.

La résidence uxorilocale n'est pas définitive. Elle est obligatoire les deux à trois premières années, jusqu'à ce que le couple ait au moins un enfant. Le lieu de résidence est également étroitement lié à l'expectative des deux familles d'héberger le jeune couple afin que le couple travaille sur leurs abattis (il est interdit pour un jeune époux vivant chez ses beaux-parents de partir travailler chez ses propres parents). Après quoi, soit ils restent dans la maison des parents de la fille, soit ils décident de s'installer juste à côté, soit ils déménagent chez les parents du mari, soit ils se démarquent des deux familles en construisant une maison dans un coin à l'écart des unités résidentielles originelles. Il n'est pas rare que des querelles ou des problèmes de compatibilité d'humeur viennent modifier ce qui relève moins d'un ordre social inflexible que d'une tendance censée reproduire le cadre socio-familial au cours des générations mais qui produit aussi en son sein des changements internes : on peut observer ainsi des villages situés autour de la capitale Ban Lung où l'habitat s'est systématiquement atomisé non pas uniquement au contact des Khmers et de la « civilisation extérieure » mais en raison de la modification de la relation à la terre cultivée (plus proche du village, nécessitant moins d'absence prolongée). Que la résidence soit uxorilocale ou tende à devenir patrilocale (quoique pour un bref moment), la contrainte du système (vie intime limitée, émergence de conflits, etc.) est modulée par la dispersion périodique du groupe familial dans ses champs. Cet éparpillement spatial s'étend sur plus de la moitié de l'année. Un tel éclatement nucléaire est propice au maintien de l'harmonie au sein du groupe familial et social élargi : l'essartage sur parcelle individuelle facilite l'adhésion à un système social villageois à la fois structuré et souple qui, dans des conditions de travail plus coercitives et collectives, serait plus difficilement tenable.

En cas de décès d'un parent, les enfants restent soit avec leur mère soit avec la famille maternelle si c'est la mère qui est trépassée. De nombreuses histoires dans les villages racontent les démêlés de maris veufs cherchant à tout prix à conserver leurs enfants, et se heurtant à l'assentiment irrévocable de la belle-famille qui considère la progéniture comme son propre bien : l'homme marié est, rappelons-le, dans le système matrilineaire tampuan, rien de plus qu'une pièce rapportée. Il ne préside pas aux décisions internes. En dehors du rapt, existant mais exceptionnel, l'unique solution pour rester avec ses enfants consiste à continuer à habiter la maison de sa belle-famille et à rester veuf, à moins qu'il n'épouse l'une des sœurs cadettes de sa femme, où à défaut une nièce (un tel mariage oblique est possible).

La femme détient les droits de propriété sur la maison, les animaux domestiques et les possessions diverses y compris les objets prestigieux (jarres, bracelets, gongs en cuivre, vaisselles en métal) et c'est elle qui transmet le nom de son clan à ses enfants. La possession s'avère toutefois virtuelle dans la mesure où les gongs, censés lui appartenir, ne peuvent pas être utilisés par elle. L'épouse détient seulement le privilège d'en donner l'usufruit à son mari et ses frères collatéraux. En cas de divorce, dont les hommes avouent en catimini être les victimes face à la pugnacité des femmes, les biens accumulés, en dehors des armes de chasse, restent dans la famille de l'épouse, y compris la récolte passée et l'usage des champs

qu'ils ont eux-mêmes défrichés. Des stratégies masculines peuvent se déployer car l'homme accepte mal de repartir aussi dépouillé qu'il est arrivé. Lesdites revendications suscitent conflits et désordres qui mobilisent alors les familles des deux partis, puis le conseil du village et enfin le chef nominal si un accord n'a pu voir le jour. Les droits d'héritage, si maigres soient-ils, privilégient la relation mère/fille avec un avantage pour la plus jeune. Ce droit d'ultimogéniture s'explique par le fait que la dernière des filles est celle qui restera le plus longtemps dans la maison, qui s'occupera davantage des parents et qui profitera des biens et honneurs accumulés par les mariages de ses sœurs. Mais plus que les biens matériels, elle bénéficiera de la réputation obtenue grâce aux festivités successives qui se déroulent dans la maison. Étant en quelque sorte le « reflet » de l'habitation, elle est celle sur qui les parents comptent sans faille. Par ailleurs, il lui échoira progressivement les responsabilités majeures dans la maison (qui deviendra la sienne plus tard) et le choix de son mari sera d'autant plus examiné avec prudence que l'usage des fameux gongs lui reviendra.

Nouvelles configurations agricoles et sociales

L'intention n'est pas de figer cette microsociété dans un tout socio-cosmique unifié lui conférant la fausse apparence d'une « cohérence » stable, harmonieuse, homogène et autosuffisante³. Les antagonismes intra-villageois et familiaux sont monnaie-courante comme en témoignent les fréquentes résolutions de conflits, arbitrées par les anciens ou à défaut par le conseil administratif villageois, auxquelles nous avons assisté maintes fois depuis notre première venue. Par ailleurs, la notion de culture partagée, au sens où Ortner la définit puis la relativise [2006, p. 112-114], ne doit faire passer sous silence les processus d'inégalités socio-économiques, les relations de pouvoir et les moments de désaccord qui jalonnent la vie quotidienne non seulement entre affins, cognats mais aussi entre hommes et femmes. En somme, tout le monde ne pense pas de la même façon et n'a pas les mêmes « ambitions » à Phum Pachorn et cette dissimilitude se retrouve dans les nouvelles stratégies d'utilisation de la terre sur lesquelles nous allons nous pencher avant d'évoquer leurs implications sociales et familiales.

Nous venons d'esquisser brièvement l'existence d'un certain continuum entre un type de représentation de la nature, des pratiques agricoles et une organisation sociale particulière. Sans pour autant dresser des liens de causalité directs, car il est des sociétés géographiquement proches comme celle des Brao et des Kreung où l'organisation sociale et la parenté diffèrent, mais qui ont des pratiques

3. Il se peut que l'agriculture traditionnelle des populations des hauts-plateaux ait été relativement autonome en termes de nourriture disponible, mais il y eut de tout temps des objets troqués, vendus ou acquis à l'extérieur, entre minorités, avec les Khmers des plaines (pierres, sel, tissu, etc.) ou bien avec les Vietnamiens et les Chams (jarres, gongs, etc.). Si l'intensité de la circulation des produits était moindre autrefois, leur valeur sociale était bien plus importante, à l'instar des buffles et des précieux jeux de gongs qui étaient, et sont toujours (quoique moins unanimement) des biens de prestige indispensables pour le déroulement de cérémonies collectives.

agricultures et des représentations de la nature assez similaires, on serait tenté d'affirmer qu'un continuum opératoire se retrouve dans le milieu perçu, l'organisation sociale et l'usage de l'espace. Le lien entre l'espace habité et le milieu aménagé qui l'entoure donne à voir une projection du second à partir du premier. Plus encore, toute modification d'un élément de ce système reliant nature, pratique agricole et organisation sociale a pour effet de modifier à la fois la structure d'ensemble du système mais aussi, et plus particulièrement, les composantes de ce dernier. C'est ce que nous allons examiner plus bas en prenant pour exemple l'enclassement des pratiques culturelles avec l'organisation clanique qui assigne à chacun de ses membres une place assez clairement définie. Cette mise en perspective concourt à comprendre les dynamiques évolutives entre type d'agriculture et rapports de parenté au sein du village. C'est à l'aune des changements apportés par les récentes politiques agricoles que nous allons maintenant suivre l'évolution de certains rapports interindividuels au sein de la famille.

L'évolution des pratiques de l'essartage a été démontrée à plusieurs reprises par des auteurs renommés en Asie du Sud-Est [Leach, 1957 ; Conklin, 1961 ; Boulbet, 1966 ; Lafont, 1967 ; Condominas, 1983]. En ce qui concerne Ratankiri, les conditions de mise en valeur de l'espace appartenant au village sont en train de se modifier profondément : en premier lieu les énormes portions de terres transformées en concession à des compagnies d'exploitation réduisent considérablement l'espace forestier disponible pour l'agriculture familiale depuis les 15 dernières années. Des nouvelles lois foncières ont été établies quant à l'usage de la terre ainsi que pour le droit de propriété communautaire mais leurs applications en faveur des minorités restent encore à l'état de projet en 2012⁴.

Certaines zones fertiles sont plus touchées que d'autres, moins convoitées et plus éloignées, mais, quoi qu'il en soit, la culture sur brûlis ne représente plus l'agriculture dominante dans la mesure où il n'y a plus assez de place. En second lieu, rares sont maintenant les familles à se contenter de pratiquer uniquement l'essartage. L'acquisition de nouvelles semences (cultures de rente mais aussi fruits, légumes), encouragée par le gouvernement local et favorisée par le prêt à moyen terme, ne pose pas de difficultés majeures pour celui qui est prêt à introduire de nouvelles cultures ou augmenter la superficie cultivable. En partie grâce à cette opportunité, la notion, naguère méconnue, d'investissement pénètre chaque foyer et l'on plante désormais des noix de cajou, du manioc et, plus récemment, des hévéas pour ceux qui disposent de moyens financiers conséquents⁵. Pour ne citer qu'un cas, citons comme conséquence majeure regrettable une utilisation excessive des sols les plus riches pour des cultures peu exigeantes (non consommées et de mauvais rapport économique) comme le manioc.

4. Au cours des dix dernières années, seulement deux villages sont parvenus, accompagnés par des ONG locales, à obtenir des titres de propriété collectifs.

5. En 2011, seulement trois familles de Phum Pachorn avaient déjà planté des hévéas (sur une surface comprise entre 1 et 1,5 hectare) qui sont encore non productifs. Par contre, plus de 90 % des foyers disposent d'anacardiers (la surface cultivée par famille va entre 0,2 hectare et 2,5 hectares, pour une moyenne tournant autour de 1 hectare).

Un village comme Pachorn qui vivait quasiment en autarcie alimentaire ne se suffit plus à lui-même, et les villageois dépendent désormais des marchés extérieurs. Les familles concentrant leurs activités sur les cultures de rente comme l'hévéa, la noix de cajou, le soja et le manioc acquièrent une source de revenus de bon rapport, mais sont amenées à dépendre des fluctuations internationales, comme ce fut le cas en 2012 pour le manioc mais aussi pour la noix de cajou dont le prix baissa presque de moitié⁶. L'introduction de ces pratiques culturelles date d'une quinzaine d'années et représente un apport monétaire significatif incitant les bénéficiaires à se procurer de nombreux produits dans les marchés de la ville voisine. À une autre échelle, avec l'arrivée des populations des plaines et des compagnies d'exploitation, la terre autrefois considérée comme un bien collectif contrôlé par la communauté des anciens devient objet de spéculation à des fins personnelles. L'économie de marché, encouragée au nom du développement économique national comme partout ailleurs [Boltanski, Chiapello, 1999] prend le pas, tend à restreindre les systèmes d'échange, de partage et de troc qui caractérisaient la société d'autrefois et contribue en ce sens à modifier les rapports interfamiliaux. De nombreux témoignage d'hommes âgés respectables (*kra srok*) confirment l'émergence d'un certain mépris chez les jeunes adultes envers la parole des anciens y compris au sein de la famille élargie. Souvent désireux d'obtenir des biens de consommation modernes, des équipements sophistiqués (mobylette, scie électrique, meubles, etc.), et soucieux de transformer radicalement leur habitat traditionnel en maison khmer bien plus « prestigieuse » et beaucoup plus onéreuse, des jeunes hommes (plus que les femmes) n'hésitent plus à remettre en question les avis de leurs parents qui tentent vainement de perpétuer les bons usages consistant à regrouper les foyers matrilocaux dans la même maison, à s'entraider pour le travail des champs, à partager les excédents de récolte. Toutes ces composantes, qui reflètent une certaine manière d'être ensemble ne s'effilochent pas de la même manière ni avec la même intensité au sein de tous les ménages ni dans chaque maisonnée, mais un processus est enclenché qui modifie l'établissement des relations sociales préalables reposant sur le respect des anciens.

Il existe de surcroît tout un ensemble de comportements tenant compte de la position des femmes dans cette société matrilineaire et qui sont en train d'être bousculés. Nous avons signalé plus haut que la plus jeune des filles occupe une position charnière vis-à-vis de ses sœurs et de ses parents vivant sous le même toit. Avec la formation d'habitations nucléaires qui renforce l'isolement physique entre frères célibataires et sœurs, les rapports sociaux entre membres d'une même génération sont moins guidés par la convivialité et les échanges incessants. Pour peu que le mari de la sœur cadette ait entrepris de déménager sa nouvelle famille en dehors de la maison de ses beaux-parents, cette dernière détiendra moins de

6. Ratanakiri a 15 000 hectares de plantation d'anacardiens. Alors que le prix par kilo exporté au Viêt Nam a diminué, en moyenne, de 1,80 dollar à 1,06 dollar (en raison d'une chute mondiale du prix, selon le responsable de l'association de l'agriculture organique au Cambodge), la production totale serait passée à 6 250 tonnes en 2012 contre 8 000 tonnes l'année précédente (information rapportée en avril 2012 par le département provincial d'agriculture).

privilèges au sein de la famille élargie et n'assumera plus les mêmes prérogatives et devoirs. Remarquons que ces changements dans la manière d'habiter qui induisent des modifications dans la relation au sein de la parentèle sont conditionnés par les transformations dans le mode d'appropriation de la terre. On retrouve invariablement davantage de foyers nucléaires isolés chez les familles s'adonnant à l'agriculture de rente dans la mesure où les travaux au cours du cycle annuel ne demandent pas la même mobilisation agnatique que celle qui existe pour l'entretien d'un essart.

L'introduction exponentielle des cultures de rente n'est pas seule responsable du changement de l'organisation sociale. La modification de la configuration classique « en rond » ou en « carré » des villages qui ont tendance à s'aligner sur les bords de route est un trait caractéristique de ceux proches de la capitale provinciale et de ceux ayant été déplacés par les autorités vers le biotope riverain. Or la nouvelle forme d'habitat reposant sur le modèle khmer, même si elle reste encore minoritaire à l'échelle de la province, n'est pas sans conséquence car elle introduit un nouveau « modèle d'être » ainsi qu'une sédentarité complète assortie d'un changement dans la conception des rapports entre l'environnement social et le milieu naturel. Il a déjà été dit que le village, dans sa forme traditionnelle, est le reflet de l'ordre du monde, à partir duquel repose non seulement l'organisation socio-territoriale des maisons mais la répartition des essarts sur le finage villageois [Bourdier, 2012 et 2009b]. Claude Lévi-Strauss [1958] a montré en ce sens comment les missionnaires en Amérique latine avaient sciemment provoqué le changement des structures territoriales villageoises afin de modifier les structures sociales internes et les représentations cosmogoniques des populations indigènes pour les rendre plus perméables au processus d'évangélisation et de « modernisation ». On est en droit de se demander si la venue des missionnaires à Ratanakiri⁷ n'aura pas les mêmes effets, cette fois-ci sous le couvert d'un développement en cours et d'une intégration attendue au sein de l'État-Nation.

Toutes ces modifications fortement encouragées de l'extérieur induisent inévitablement des bouleversements au sein des rapports inter-villageois et à l'intérieur des foyers résidentiels. Nous nous contenterons de prendre en considération quelques exemples concernant les relations intrafamiliales dominantes qui, jusqu'à présent, façonnaient le déroulement de la vie quotidienne et rituelle, à savoir les relations entre aînés et cadets, entre hommes et femmes, ainsi que les rapports entre parents et enfants.

Les deux sexes ont toujours eu des positions assignées conférant à chacun une série de prérogatives et de devoirs, mais où tout sentiment de compétition et d'exploitation est exclu. Une grande partie du temps, le long de l'année avant la récolte, est dévolue à entretenir l'essart et réaliser plusieurs cérémonies propitiatoires destinées à apaiser les esprits malfaisants susceptibles d'envoyer des

7. Près d'une dizaine d'églises (essentiellement protestantes) sont implantées. Les premières arrivèrent en 1993.

maladies et d'endommager les récoltes. L'irruption d'un capital financier au sein d'un jeune ménage grâce à la vente d'un lopin de terre et, dans une moindre mesure, des revenus tirés de l'écoulement d'une culture de rente suscite un remaniement des dynamismes en présence au sein du couple. La femme bénéficiait d'un certain privilège et d'une mainmise sur la gestion globale du riz cultivé et des autres produits ensemencés. Maintenant, l'argent tiré de n'importe quelle vente revient à l'homme, irrésistiblement soucieux de se procurer de nouveaux biens de consommation. Nos observations montrent qu'il s'ensuit également une période d'absentéisme masculin pour le travail dans les champs, quand le jeune marié en profite pour se rendre avec des connaissances dans les bourgades voisines, interagir avec les Khmers et chercher du travail en tant que journalier afin d'augmenter son capital financier. La femme, davantage « assignée à résidence » dans sa maison et dans son champ, participe beaucoup moins à ces ouvertures sur le monde extérieur mais, en revanche, voit ses responsabilités domestiques et agricoles augmenter considérablement. Elle entreprend aussi des tâches traditionnellement assignées aux hommes, à l'image du désherbage réitéré de l'abattis (une besogne pénible et prenante qui auparavant s'effectuait en complémentarité) et de la récolte manuelle du riz et des autres produits.

Signalons également que la femme est irrévocablement poussée à se rendre à pied, pour écouler quelques denrées, au marché le plus proche à 14 km. Une tendance très masculine, que d'aucuns estimerait machiste, est d'affirmer que de toute manière la marche fait du bien et n'est en aucun cas une activité fatigante... C'est sur elle que repose également une plus grande prise en charge de l'enfant dont certains apprentissages comme ceux relatifs à la connaissance de la nature et l'énoncé des mythes étaient du ressort des hommes, qu'ils délèguent désormais de plus en plus. En retour, on remarque un nombre croissant de villageoises qui déplorent l'attitude égocentrique de leurs maris dépensant inutilement l'argent du couple (provenant de l'agriculture de rente) en s'adonnant à la boisson, jouant aux cartes, pariant, et passant du temps au karaoké. Reconnaissons que la consommation de bière de riz a toujours été consubstantielle aux nombreuses cérémonies familiales et villageoises ; c'est un moment intense où les Tampuan des deux sexes se retrouvent. Dans ce cadre, la convivialité fraternelle, voire amoureuse, représente un moment fort de joie et d'échange accompli. La toute nouvelle disponibilité des alcools manufacturés change la donne et sa banalisation entraîne une addiction individuelle dont certaines femmes commencent à redouter le pire quant aux répercussions sociales au sein du foyer.

Les relations intergénérationnelles connaissent pareillement des soubresauts. La structure familiale n'a jamais été fortement hiérarchisée entre grands-parents, enfants et petits enfants mais une attitude discrète, entremêlée d'une écoute attentive sous-tendait les rapports familiaux et domestiques. Un homme passe au stade d'ancien une fois qu'il a des petits-enfants, et la femme augmente d'autant plus son prestige qu'elle a de filles qui cohabitent dans sa maison et que ces dernières procréent de nombreux enfants. Même si d'autres facteurs entrent en jeu, il n'est pas exagéré d'affirmer que le respect envers la grand-mère maternelle est

proportionnel au nombre de sa descendance. Une telle caractéristique se retrouve régulièrement chez les sociétés matrilineaires, plus que chez celles qui sont patri-lineaires. Inévitablement, cette déférence envers les plus âgés de la demeure tend à s'amenuiser quand les familles se scindent en plusieurs maisons pour de nouvelles logiques de mise en valeur dispersée de la terre, et a fortiori quand ces dernières sont géographiquement distancées. Les épisodes cérémoniels importants sont toujours maintenus, mais il est de nombreux rituels qui ne s'accomplissent qu'entre gens vivant sous le même toit sans associer les proches parents, à partir du moment où ils habitent ailleurs.

Le statut d'ancien ainsi que la reconnaissance religieuse qui l'accompagne s'acquièrent progressivement à la suite d'une expérience de vie quotidienne au sein d'une unité sociale vivant ensemble. Cette reconnaissance et ce statut ne sont pas exclusivement liés à la pratique de l'essartage mais cette forme d'agriculture (avec les rituels qui l'entourent) concourt néanmoins au maintien de sa reconnaissance. Le savoir acquis par les anciens pousse les hommes et les femmes à reconnaître certaines formes de soumission, de préséance et de respect envers celui ou celle qui sait déchiffrer les codes liés au fonctionnement de la nature. Ces formes de reconnaissances ne disparaissent pas mais diminuent sensiblement chez une famille élargie ayant renoncé à la vie collective et chez ceux qui se concentrent de plus en plus sur l'agriculture commerciale. Dans ces circonstances, les occasions sont plus rares et les chances moins fortes, pour une femme d'âge mûr de veiller à l'éducation de ses petits enfants comme c'était couramment le cas autrefois. Quand bien même la famille reste soudée dans sa résidence, il n'est pas dit que les liens entre générations conservent leur teneur traditionnelle.

L'éducation à l'école, qui est exclusivement en khmer dès le primaire (il n'y a pas d'instituteurs indigènes dans notre cercle d'observation), élargit les connaissances et ouvre les étudiants à la société globale. Ses bénéfices sont contrebalancés par une tendance de plus en plus prégnante à moins solliciter, écouter, accompagner et s'entretenir avec les anciens, les patriarches qui jouaient un rôle non négligeable d'instructeur dans le parcours de l'enfant. Jadis considérées comme les dépositaires d'un savoir à transmettre, combien de fois avons-nous vu des personnes âgées être tournées en ridicule par de jeunes adolescents (chose impensable il y a 10 ans !). Les réactions sont loin d'être homogènes, mais il suffit de s'entretenir avec les personnes de moins de 40 ans pour se rendre compte de l'amenuisement d'une grande partie du savoir relatif à la nature ainsi que de la mémorisation des mythes et des épopées dont certains tombent dans l'oubli. Là encore, nature et mythe sont en grande partie consubstantiels de l'essartage, tout au moins de la vision cosmogonique qui l'anime. Un linguiste, Sylvain Vogel, ayant récolté les récits et enregistré les rituels des Bunong à Mondolkiri au cours des dix dernières années, affirmait en 2012 (publication à venir) que ses matériaux collectés étaient exceptionnellement transmis et connus auprès de la nouvelle génération.

Le troisième point concerne les interactions entre aînés et cadets. Ayant partagé la vie quotidienne au sein d'un foyer dans les années 1990, il était frappant de

constater l'étroite proximité sociale entre enfants de mêmes géniteurs ainsi qu'entre cousins de premier degré. Amusement certes, mais aussi attention du plus grand, quel que soit son sexe, pour les plus jeunes et a fortiori sur les tout-petits. Une telle proximité intime se perpétuait et se renforçait jusqu'au mariage de tous les enfants. Il arrivait même de voir perdurer cette tendance bien plus loin, tant que les jeunes ménages apparentés vivaient ensemble ou juste à côté. Ces relations étroites se retrouvaient au sein du foyer mais également dans les abattis où les jeunes étaient conviés à travailler ensemble et avec les parents qui les orientaient.

Plusieurs facteurs viennent distendre ce lien. Nous en citerons deux. L'école, rendue obligatoire, dispense en grande partie les filles et les garçons de leur rôle d'éducateurs envers les plus jeunes et inversement ces derniers, en grandissant, ne perçoivent plus leurs aînés comme les mentors qu'ils étaient autrefois, puisque les conseils et les soutiens qu'ils garantissaient s'affaiblissent. En second lieu, les enfants à partir de l'âge de 12-13 ans jouaient un rôle dans la préparation et le déroulement des nombreuses cérémonies qui s'étalaient tout au long du cycle agricole. Leur présence lors des sacrifices d'animaux était jugée indispensable, étant donné leur participation active aux actes propitiatoires. Chacun, en fonction de sa position dans la généalogie infantile, avait un rôle qui lui était assigné : la fille aînée devait par exemple tamiser le riz de fête et les adolescents garçons découpaient des portions de l'animal sacrifié. L'adoption de cultures de rentes s'étant généralisée, de telles pratiques rituelles ne sont plus nécessaires puisqu'il n'y a plus de cycle agricole à boucler, sauf dans le petit bout d'essart qui subsiste. Pour le moins, une soupape de sécurité est toujours en place. Les implications des enfants qui se raréfient rendent les liens aînés/cadets déliquescents et, surtout, les éloignent du rapport au sacré jadis patiemment entretenu régulièrement.

Avant de conclure, une précision s'impose : nous venons de voir que certains des changements qui s'opèrent au niveau familial par le truchement des récentes modifications agricoles risquent d'entraîner des changements au sein d'une société restée jusque là préservée du système capitaliste. Notre constat ne va pas plus loin. Comme le rappelle Schlemmer [1998, p. 245], en tant qu'anthropologue, nous ne prétendons aucunement que « telle autre décision lui serait « préférable » : qu'il faille faire le choix de l'intégration ou de la préservation de ces sociétés, cela relève de la philosophie de l'histoire (...) mais n'implique pas le chercheur en tant que tel ».

Vers un avenir incertain

Il est nécessaire de compléter l'analyse de l'impact des changements agricoles sur les rapports de parenté en les situant dans un plus vaste contexte politique et administratif. D'autres considérations fondamentales entrent en jeu et provoquent des bouleversements sur les relations interindividuelles et familiales. Faisons un retour en arrière : comme ce fut le cas après l'indépendance à la suite de la création des nouveaux États du Viêt Nam et du Laos [Hickey, 1982, p. 6], un

des défis majeurs pour le gouvernement cambodgien, après le traumatisme des Khmers Rouges, consista à promouvoir l'intégration nationale des différents groupes ethniques. L'option choisie fut d'assimiler les populations minoritaires dans la sphère culturelle et administrative khmère⁸. Avertis de la pluralité culturelle des peuples des hauts plateaux, les décideurs se convinrent que les liens forts privilégiant la parenté, le village, le groupe religieux et l'appartenance ethnique méritaient d'être réduits en faveur d'une loyauté plus directe envers l'État. Dans une autre perspective, Clifford Geertz [1963] avait déjà observé que les nouveaux pays de l'Asie du Sud-Est étaient très vigilants sur les relations communautaires et villageoises susceptibles de contrecarrer et ralentir les projets nationaux, comme si les deux étaient inconciliables. De tels « attachements primordiaux », selon les mots de Geertz, ont ainsi été délibérément ciblés afin d'être déstabilisés par les politiques de développement au Cambodge. C'est ainsi que la gestion des affaires sociales et agricoles au niveau du village revient au porte-parole local (*mephum*) qui est avant tout un agent de liaison chargé de transmettre les directives gouvernementales. Par son entremise, et avec l'appui d'agents de l'État, de nouvelles unités sociales et des groupes formés artificiellement tendent à remplacer, avec plus ou moins de succès, les relations de parenté qui jouissaient d'une plus grande autonomie, complicité et cohérence.

Cette « grande transformation », déjà révélée par Karl Polyani [1983], est soigneusement orchestrée du dehors. Dans le village tampuan étudié, on remarque l'amenuisement des conseils des anciens de chaque clan qui veillaient il y a encore quelques années au maintien de la solidarité des rapports interindividuels en inculquant le respect des aînés par les cadets et des enfants vis-à-vis des parents. Désormais, un jeune diplômé recevant une éducation extérieure au sein d'une institution cambodgienne inspire aux autorités davantage la confiance, de par son adhésion à des valeurs khmères, que les anciens du village dont on relègue la connaissance à un vestige du passé, un attribut folklorique « captivant » sans le considérer comme un atout. Les rapports de sexe quant à eux connaissent une double modification contradictoire : d'un côté, il est donné à la moitié féminine de meilleures opportunités pour prendre la parole dans l'espace public ainsi que pour l'accès à une éducation moderne ; par ailleurs, on attend des femmes une plus grande mobilisation envers de nouvelles initiatives économiques (artisanat, activités artistiques, emplois journaliers, vente au marché), et une participation plus active à la vie sociale, politique et sanitaire au sein du village.

De telles interventions à Ratanakiri ne constituent pas un cas isolé car elles ont été repérées çà et là en Asie du Sud-Est [Caskill, Kampe, 1997]. Le problème, sous-estimé tant par les autorités publiques que les ONG appuyant les programmes de développement rural, est que ces activités, autrefois équitablement réparties entre hommes et femmes, confèrent un surcroît de travail estimé inutile et lourd à supporter par les femmes [Bourdier, 2008 ; 2009a]. Certaines manifestent leur

8. Un historien a retracé cette évolution lors d'une longue étude dans la province de Mondolkiri entièrement peuplée il y a encore 40 ans par l'ethnie Bunong [Guérin, 2003].

inappétence envers des fonctions pour lesquelles elles tiennent peu à être consultées (réunion villageoise, meetings intercommunautaires, formations dans la capitale provinciale). En même temps, la nouvelle génération trouve davantage son compte dans le renouvellement des rapports traditionnels de parenté et face à ces nouvelles activités. Cette « nouvelle vague » témoigne d'une meilleure aptitude à élargir sa vision féminine ou masculine du monde. Mais, quoi qu'il en soit, les relations interfamiliales sont bousculées et les changements économiques et agricoles, même s'ils ne sont pas les seuls incriminés, concourent à intensifier ce bouleversement.

Bibliographie

- BOLTANSKI L., CHIAPELLO E. [1999], *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 843 p.
- BOULBET J. [1966], « Le miir, culture itinérante avec jachère forestière en pays maa' », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO)*, Paris, p. 79-98.
- BOURDIER F. [1996], "Representation of the Nature among the Protochinese in Ratanakiri", Phnom Penh, *Cahiers d'études franco-cambodgiens*, n° 8, p. 35-56.
- BOURDIER F. [2008], "Indigenous Populations in a Cultural Perspective. The Paradox of Development in Southeast Asia", *Anthropos*, n° 103, p. 1-12.
- BOURDIER F. [2009A], "On Development Issues and Indigenous Societies: Recent Conceptual and Theoretical Perspectives", in BOURDIER F. (dir.), *Development and Dominion, Indigenous Peoples in Laos, Cambodia and Vietnam*, Bangkok, White Lotus, p. 1-52.
- BOURDIER F. [2009B], « Ethnographie des populations indigènes du nord-est cambodgien », Paris, L'Harmattan, 287 p.
- BOURDIER F. [2012], "By Way of Development: The Tributary Region of Ratanakiri (Cambodia) as Case Study for Mainland South-East Asia", in KOLNBERGER T., WEHNER S. (ed.), *Mekong Past and Present*, Luxembourg, Presses Universitaires, sous presse.
- CASKILL MC D., KAMPE K. (ed.) [1997], "Development or domestication? Indigenous peoples of Southeast Asia", Bangkok, Silkworm books, 631 p.
- CONDOMINAS G. [1983], « Aspects écologiques d'un espace social restreint en Asie du Sud-Est ; Les Mnong Gar et leur environnement », *Études rurales*, Paris, p. 11-76.
- CONKLIN H.C. [1961], *Hanunoo Agriculture: A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*, Rome, FAO, n° 12, 209 p.
- DOURNES J. [1969], *Bois-Bambou, aspect végétal de l'univers Jörai*, Paris, CNRS, 195 p.
- DOURNES J. [1978], *Forêt, femme, folie, une traversée de l'imaginaire jörai*, Paris, Aubier, Étranges étrangers, 288 p.
- GEERTZ C. [1963], "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments in the New States and Civil politics", in GEERTZ C. (ed.), *Old Societies and New States*, New York (N. Y.), The Free Press, p. 105-157.
- GUÉRIN M., HARDY A., TAN S., NGUYEN V.C. [2003], *Des montagnards aux minorités ethniques*, Paris, L'Harmattan/IRASEC, 354 p.
- HICKEY G.C. [1988], *Free in the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands 1954-1976*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 350 p.

- LAFONT P.B. [1967], « L'agriculture sur brûlis chez les Proto-Indochinois des hauts plateaux du Centre Vietnam », *Cahiers d'outre-mer*, n° 77, p. 37-48.
- LEACH E. [1957], *Some Economic Advantages of Shifting Cultivation*, Proceedings of the Ninth Pacific Science Congress Bangkok, vol. 7, p. 64-66.
- LEVI-STRAUSS C. [1958], *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 452 p.
- MATRAS J. [1983], *Un village dans la forêt. L'essartage chez les Brou du Cambodge*, Paris, Sela, 343 p.
- MEYER C. [1979], « Les nouvelles provinces de Ratanakiri et Mondolkiri », *Revue monde en développement*, Paris, n° 28, p. 421-437.
- MINISTRY OF COMMERCE [2004], *Socio-economic development master plan for Cambodia – Laos – Vietnam development triangle*, Phnom Penh, reference documen: http://clv-triangle.vn/portal/page/portal/clv_en/819086/1305933?p_cateid=825523&item_id=8597958&article_details=1, page consultée le 12 octobre 2012.
- ORTNER S. [2006], *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham (N. C.), Duke University Press, 188 p.
- POLYANI K. [1983], *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 419 p.
- SCHLEMMER B. [1998], *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, Paris, Karthala, 410 p.