

Bernard Hours et Monique Selim

ESSAI
D'ANTHROPOLOGIE
POLITIQUE
SUR LE LAOS
CONTEMPORAIN

Marché,
socialisme
et génies



R
E
S
E
A
U
S
S
E
S
R
E
S
E
A
U
S
S
E
S



L'Harmattan

**ESSAI D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE
SUR LE LAOS CONTEMPORAIN**

Marché, socialisme et génies

Collection *Recherches Asiatiques*

dirigée par Alain Forest

Dernières parutions

Patrice MORLAT, *Les Affaires politiques de l'Indochine (1895-1923), les grands commis: du savoir au pouvoir*, 1995.

Claude BALAIZE, *Villages du sud Viet-Nam*, 1995

Florence D'SOUZA, *Quand la France découvrit l'Inde : les écrivains-voyageurs français en Inde (1757-1818)*, 1995.

Laurence HUSSON, *La migration maduraise vers l'est de Java*, 1995 (Cahier d'Archipel 26)

Gérard MOUSSAY, *Dictionnaire Minangkabau-Indonésien-Français*, 1995 (Cahier d'Archipel 27)

Andrée FEUILLARD, *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine*, 1995 (Cahier d'Archipel 28)

Michel BODIN, *La France et ses soldats, Indochine, 1945-1954*, 1996

Monique CHEMILLIER-GENDREAU, *La souveraineté sur les archipels Paracels et Spratleys*, 1996

Henri LOCARD, *Le "Petit livre Rouge" de Pol Pot ou les paroles de l'Angkar*, 1996.

Henri STERN, *L'Inde des familles. Le Rajasthan : des royaumes à l'Etat*, 1996.

Gabriel DEFERT, *L'Indonésie et la Nouvelle-Guinée occidentale*, 1996.

Frédéric DURAND, *Littérature et bandes dessinées fantastiques sur le monde malais*. 1996 .

Luc LACROZE, *Les grands pionniers du Mékong. Une cinquantaine d'années d'aventures (1884-1935)*, 1996.

Pierre-Bernard LAFONT, *Initiation à la péninsule indochinoise*, 1996 (en coll. avec le Centre d'Histoire et Civilisations de la Péninsule Indochinoise).

Catherine DESPEUX et Frédéric OBRINGER (dir.), *La maladie dans la Chine médiévale – La toux*, 1997

Marie-Odile GÉRAUD, *Regards sur les Hmong de Guyane française*, 1997.

Jean DEUVE, *Guérilla au Laos*, 1997.

Gérard HEUZÉ, *Entre émeutes et mafias. L'Inde dans la mondialisation*, 1997.

Bernard HOURS & Monique SELIM

ESSAI

D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE

SUR LE LAOS CONTEMPORAIN

Marché, socialisme et génies

Éditions L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris

L'Harmattan Inc.
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc) – CANADA H2Y 1K9

Des mêmes auteurs

B. Hours

- * *L'État sorcier. Santé publique et société au Cameroun*
L'Harmattan, 1986
- * *Islam et développement au Bangladesh*
L'Harmattan, 1993

M. Selim

- * *Urbanisme et réhabilitation symbolique*
Anthropos, 1984, L'Harmattan, 1993
[en collaboration avec G. Althabe et B. Légé]
- * *Urbanisation et enjeux quotidiens*
Anthropos 1985, L'Harmattan, 1993
[en collaboration avec G. Althabe, M. de la Pradelle et C. Marcadet]
- * *L'aventure d'une multinationale au Bangladesh. Ethnologie d'une entreprise*
L'Harmattan, 1989
- * *Salariés et entreprises dans les pays du sud*
Karthala, 1995
[en collaboration avec R. Cabanes et J. Copans (éd.)]

B. Hours & M. Selim

- * *Une entreprise de développement au Bangladesh. Le centre de Savar,*
L'Harmattan, 1989

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont tout d'abord aux institutions nationales et multilatérales qui ont financé la recherche dont cet ouvrage est issu : l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM-Paris) et la Commission des Communautés européennes (contrat TS3 CT 920 089).

Les analyses contenues dans cet ouvrage n'engagent que la responsabilité individuelle des auteurs et ne se substituent pas au rapport remis aux institutions contractantes.

Il nous faut remercier aussi le Comité de Coopération avec le Laos (CCL) et plus particulièrement plusieurs de ses responsables qui, à de multiples reprises, nous ont apporté une aide précieuse.

Dans le cadre des enquêtes menées, soulignons ici le rôle important des médiums rencontrés ; l'éclairage qu'ils ont apporté sur leur société lié à la liberté de parole et de pensée conférée par leurs génies a constitué une ouverture décisive.

Notre reconnaissance va, une fois encore, à Claude Durrel pour sa relecture attentive et minutieuse du manuscrit et ses conseils judicieux.

Remercions enfin tous ceux qui ont bien voulu assurer la réalisation matérielle de cet ouvrage.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction (B. Hours & M. Selim)	11
X Chapitre I Un terrain sous astreinte (B. Hours & M. Selim)	19
Chapitre II Ruptures et continuités : la prise de pouvoir par le parti communiste (B. Hours)	51
Chapitre III Du socialisme au marché (B. Hours & M. Selim)	77
X Chapitre IV La santé publique comme métaphore de l'ordre politique (B. Hours)	105
1 - <i>Say Na : la santé publique comme rente de situation à domicile</i>	107
2 - <i>Chronique d'un théâtre d'ombres : la fiction du district sanitaire à Dinka</i>	154
Chapitre V Les figures de la domination à l'usine (M. Selim)	201
1 - <i>Contraintes et rêves d'autonomie</i>	203
2 - <i>Déclin et accusations</i>	243
3 - <i>Distances et ajustements villageois</i>	280
X Chapitre VI Les génies, thérapeutes du politique au service du marché (M. Selim)	299
X Chapitre VII État, bouddhisme, génies et société dans l'ancien et le nouveau régimes (B. Hours)	353
X Conclusion Le retour des légitimités symboliques refoulées (B. Hours & M. Selim)	381
Bibliographie	393

INTRODUCTION

B. HOURS

M. SELIM

Cet ouvrage qui porte sur le Laos actuel est le fruit d'une démarche progressive et plurivoque dont la complexité doit être explicitée pour rendre intelligibles les matériaux et les analyses présentés. Il se démarque le plus souvent de la littérature francophone sur les pays de l'ex-Indochine qui cultive fréquemment une mythologie extrême-orientale ou un orientalisme néo-colonial mal déguisé, faisant en général bon ménage avec un anticommunisme virulent : le communisme est ainsi rendu responsable des dégradations infligées par l'histoire contemporaine à une réalité idéalisée aussi bien qu'aux monuments. Ironie de cette même histoire, c'est au pays d'Angkor Vat que le communisme prit son visage le plus fou. Le Laos s'inscrit dans cette région troublée par des décennies de guerre et appréhender les logiques contradictoires démultipliées qui s'y développent aujourd'hui implique une volonté de comprendre qui ne peut se limiter à une vision strictement culturelle.

Pour l'un des auteurs, il s'agit d'un retour, vingt-cinq ans après, sur les lieux de son premier terrain anthropologique. Ce type de retour a fasciné de nombreux anthropologues dont le plus connu est R. Firth. Il est néanmoins rarement effectué, les ethnologues étant amenés fréquemment à la pratique continue d'une seule aire culturelle, où se construit une carrière mais où se perd parfois le sens ou le poids de l'histoire, les sociétés devenant presque immanentes à force d'être étudiées par les mêmes chercheurs. Un tel retour est à la fois son propre prétexte et une exploration des signes du temps, tant sur les autres que sur soi-même. Que reste-t-il et qu'est-ce qui s'est évaporé ? Cette poursuite des marques d'une familiarité avec un idiome culturel connu est aussi la recherche d'une partie de soi-même. Les ruptures qu'a vécues le Laos, et qui seront décrites ici, ont rendu cette quête pénible voire douloureuse.

Pour l'autre auteur, le choix du Laos se situait à l'opposé, comme le souhait d'un terrain radicalement inconnu, producteur d'un renouvellement partiel des problématiques : mais il répondait surtout à la volonté d'étudier à partir d'un cas particulier une des orientations majeures des transformations politico-économiques mondiales désignées par le terme de globalisation et impliquant une restructuration profonde des rares systèmes communistes encore existants. Ce désir anthropologique au plus loin d'une ethnologie des survivances était cohérent avec un itinéraire scientifique amorcé dans la France urbaine et poursuivi par des investigations sur des groupes de salariés industriels du sous-continent indien.

XIX
Ainsi, la recherche sur la nature de la société laotienne actuelle, après vingt ans d'une fracture politique radicale, constituait un mobile puissant et partagé par les deux auteurs pour s'engager dans ce pays, à l'heure d'une ouverture affichée au nom d'un "socialisme de marché" : cette dénomination d'une complète ambiguïté requiert des clarifications qui ressortissent à la vocation des sciences sociales. La référence au "socialisme de marché" s'impose dans la mesure où, dans les pays "néocommunistes", il s'agit d'une rupture idéologique et sociale dont les conséquences sont capitales. Sous ce vocable, les États communistes acceptent une ouverture contrôlée dont les effets macrosociaux et macro-économiques sont décisifs, particulièrement pour ceux de ces pays qui sont les plus dépendants de l'aide internationale (Banque mondiale, Fonds monétaire international, Banque asiatique) et qui sont contraints d'assumer certains contrecoups de la globalisation.

Cette tentative d'élucidation du présent de la société laotienne en 1993 s'est donc au départ inscrit dans deux champs sociaux centraux : la santé et l'entreprise considérées comme des lieux où s'observent, plus qu'ailleurs, les ambivalences des rapports sociaux, les formes de solidarité, de lien et d'organisation. Dans le domaine de la santé publique, comme dans celui de la production et de la gestion des entreprises le socialisme antérieur a provoqué une crise profonde dont la maîtrise est cruciale pour l'avenir des régimes politiques : c'est dans de tels lieux que se cristallisent les contradictions sociales fondamentales : celles-ci dévoilent la société plus que des référents rétrospectifs de type culturaliste centrés sur le bouddhisme où les communautés villageoises qui peuvent tendre à occulter les nouvelles dyna-

miques en jeu par une vision réifiée, immobilisée, tendanciellement ethnocentrée. Terrain interdit depuis vingt ans à toute recherche, le Laos s'est récemment entrouvert et notre parcours dans des institutions typiquement représentatives de la société laotienne moderne resterait incomplet si, dès l'introduction, on ne signalait au lecteur deux dimensions majeures apparues dans le déroulement de l'enquête.

Peu sensibles à l'anticommunisme qui régnait à la fin des années 80, les auteurs ont éprouvé en quelques mois de terrain le choc que provoque l'immersion progressive mais aussi brutale dans un univers de peur, de pratiques concentrationnaires que d'aucuns décriraient comme totalitaires sous certains aspects, rendant impossible l'occultation de l'État.

Il nous faut avouer et assumer un optimisme excessif, aussi bien quant à l'ouverture du Laos qu'à l'égard du communisme laotien. Les conditions de mise en œuvre de la recherche se chargèrent de nous ramener à la réalité.

Dans le contexte d'un État autoritaire et coercitif, l'anthropologue affronte une situation limite qui le conduit à postuler une hypothèse majeure : quelle que soit l'emprise de l'État, une autonomie relative des rapports microsociaux est présupposée, ainsi que celle des acteurs dans le sens qu'ils confèrent à leur situation présente¹. Corollairement, cette proposition revient à considérer que le contrôle systématique de la société qu'ambitionne l'État est nécessairement défaillant en regard de son actualisation réelle. Ainsi, l'État laotien est-il abordé ici à travers ses deux facettes consubstantielles : d'un côté comme instance symbolique de construction du lien social qui a subi des modifications décisives ; de l'autre, du point de vue de la vision des acteurs bâtissant coûte que coûte, dans les mailles d'un réseau de surveillance et d'imposition extrême, leur insertion quotidienne. Pluralité et complexité des relations, des ajustements et des accommodements ont été dans ce cadre l'objet d'une attention particulière.

Dans cette optique, quelques éclaircissements sont nécessaires sur les modes d'analyse qui ont été ici privilégiés. Au plan anthropologique, le "socialisme dit réel" ne constitue pas plus que le capitalisme un objet d'étude

¹ Voir par exemple : M. Pollack *L'expérience concentrationnaire*. Métailié 1990

spécifique et isolable en tant que tel : l'unité d'un "monde socialiste", reposant sur l'imposition d'un modèle hégémonique semble relever plus d'une unification fantasmatique que d'investigations sur les conditions objectives. On ne saurait en effet passer analogiquement d'un constat géopolitique à une rationalité scientifique. Ainsi Y. Citoleux ¹, s'attachant à définir la "transition" chinoise actuelle, remarque-t-il avec pertinence "qu'il ne faut pas voir dans les réformes de ces dernières années l'abolition d'une économie de commande à structure pyramidale qui n'a dans les faits, jamais existé" et l'auteur ajoute que les deux catégories opposées "mode de gestion planifié" et "régulation du marché" sont loin d'avoir en Chine "la pleine acception qu'elles ont couramment dans les manuels".

C'est pourquoi la conjoncture laotienne a été appréhendée dans sa singularité historique, au sein de laquelle la connotation communiste, pour décisive qu'elle soit, n'est qu'un élément parmi d'autres des processus de sa formation et de son évolution dans la longue durée. Impliqué dans une société dont les modalités de structuration se jouent dans une alliance particulière entre le pouvoir politique et le bouddhisme du petit véhicule, le communisme laotien a été l'objet d'une internalisation et d'une réinterprétation endogène caractéristique. Ainsi l'anthropologue, tentant de déchiffrer les logiques sociales des acteurs qui, sous tous les cieux, sont confrontés à la question du pouvoir et/ou de l'État, est-il conduit à ne se pencher que sur des versions ethnoculturelles du communisme. L'attitude inverse reviendrait en effet à prendre le mythe politique pour la réalité sociale, réduite alors à être déclinée de façon déductive. Ceci revient à dire, d'une autre manière, que l'État, aussi arbitraire et coercitif qu'il soit, est corollairement un symptôme majeur d'une société donnée, les formes de domination qu'il s'octroie renvoyant en partie à la nature des rapports sociaux qui s'y sont développés. Si toute révolution cherche à s'exhiber sur le mode d'une rupture définitive multipliant les rituels, parfois meurtriers, qui vont donner corps à cette intention spectaculaire, on ne saurait pour autant créditer ces illusions. Mais à l'inverse convient-il d'éviter d'étayer les postulats opposés d'une linéarité culturelle qui se déroulerait hors de l'emprise de l'État et de ses transforma-

¹ Y. Citoleux "État et forces économiques en Chine". *Cahiers du Gemdev* n°23, 1995, pp 75-106

tions. C'est dans cet interstice étroit que se situe ce livre destiné à restituer la cohérence des perceptions des acteurs face à des changements importants. ~~xxx~~

Outre le caractère coercitif de l'État-Parti et le poids des souffrances endurées par la population sous contrôle à la fin des années 70, la rencontre de pratiques animistes revivifiées à travers les médiums a constitué une "découverte" ni attendue, ni programmée. Le système des représentations politico-religieuses avait certes fait l'objet d'une investigation approfondie à la fin des années 70, mais la place des médiums dans le processus actuel d'ouverture à l'économie de marché a été une surprise, tant elle peut étonner d'un côté, tout en recollant de l'autre les morceaux des contradictions sociales plurielles en jeu.

Rendre intelligibles des pratiques et des représentations d'acteurs sociaux contemporains suppose de mesurer au Laos le poids de l'histoire récente et du choc véhiculé par le politique face aux anciens codes culturels. C'est pourquoi la conjoncture de l'ouverture à l'économie de marché, la nature de l'État-Parti laotien et les modes de domination en jeu constituent des questions concrètes abordées dans cet ouvrage.

La place accordée aux médiations religieuses du politique (animisme, bouddhisme, médiums) amène à faire la part des ruptures et des continuités à partir des travaux produits dans ce domaine. En effet, le traumatisme opéré en 1975 est intervenu dans le cadre politique et culturel d'une monarchie bouddhiste ancienne et bien enchâssée dans les consciences. L'existence de celle-ci incite à se pencher sur ces ruptures dans le cadre d'une trame de continuités, tout en repérant les dynamiques, les ajustements singuliers et les réinterprétations. Ainsi la compréhension de deux données contemporaines, à savoir le caractère communiste de l'État laotien et le sens donné par l'État et les citoyens à l'ouverture économique du pays, rend nécessaire d'insérer les réformes engagées dans la durée de la société laotienne : au sein de celle-ci, dotée de ses valeurs et de ses normes, l'ordre politique était censé avant 1975 représenter l'ordre des croyances religieuses, puis l'ordre nouveau d'un socialisme dogmatique érigé en corpus central de croyances fondatrices.

L'adhésion ou le refus d'adhésion à de telles mutations ne peuvent être saisis sur les seuls registres technique, socio-économique ou politique. Ces phénomènes sociaux complexes se lisent à plusieurs niveaux dont le

↑
champ global constitue une anthropologie politique de la société laotienne actuelle. C'est pourquoi le projet de ce travail ne s'est pas formulé exclusivement comme la description d'une suite chronologique d'événements.

PLAN Le premier chapitre, qui évoque les contraintes pesant sur le déroulement de la recherche, met en scène la puissance fantasmatique et réelle de l'ogre étatique, tout autant que les failles dans lesquelles les enquête de terrain ont été amenées à se dérouler. Il place le lecteur en face d'un univers d'astreintes et d'impuissances bureaucratiques, rarement analysées, car elles ne sont généralement pas considérées dans un objectif de connaissance des processus microsociaux. Au sein de ces derniers se gèrent et se neutralisent temporairement des interdits multiples dans un contexte où la liberté et les initiatives sont suspectes, voire impensables. Donner à voir ce monde de mensonge, de délation, de crainte et d'indifférence au destin collectif n'est pas le fruit d'un postulat initial, mais de l'expérience des chercheurs affrontés au système sociopolitique.

L'histoire politique permet de mettre en perspective ce premier choc. Elle est précisée dans le second chapitre qui éclaire les processus pré et post-révolutionnaires.

Le troisième chapitre envisage les implications du "nouveau mécanisme économique" qui traduit à la fois l'échec des ambitions socialistes initiales et l'adaptation tactique de l'État-Parti face à une conjoncture régionale et mondiale dont les pressions s'exercent avec force sur un pays aux ressources limitées, sans capitaux, et de ce fait dépendant des bailleurs de fonds internationaux.

Dans les deux chapitres suivants (IV et V) les institutions de santé publique et les entreprises d'État sont l'objet d'investigations fouillées qui mettent le lecteur face aux modes de pensée et d'action des hommes et des femmes ordinaires qui en sont les employés. L'attention est portée sur l'intériorité des acteurs et sur leurs modes différenciés de vision de la réalité dans laquelle ils s'inscrivent. Dans les hôpitaux comme dans les usines, les effets d'une mise en œuvre progressive de l'économie de marché et de la concurrence perturbent les usages antérieurs autant que les consciences. Les contradictions et blocages qui résultent du maintien d'une rigidité politique extrême alors que sont attendus les bénéfices liés à l'ajustement au marché

accroissent les tensions et les conflits qui sont résolus hors d'un champ politique toujours interdit d'accès. C'est en particulier à travers la médiation métaphorique des génies animistes incarnés par les médiums que ces enjeux sont déplacés et trouvent des solutions dans l'imaginaire.

Le chapitre VI est ainsi consacré aux génies animistes, thérapeutes du malheur politique au service du marché. Cette libération dans l'imaginaire rend d'une certaine manière vivable les contradictions, les ruptures et les fractures qui ont envahi le monde réel et lui donnent sens.

Pour mieux saisir la place et le paysage hiérarchisé des forces symboliques, le chapitre VII propose un tableau global de l'ordre et des logiques de ces pouvoirs politiques que sont, dans l'idiome culturel lao, l'État, le bouddhisme et les génies. Ces structures politico-religieuses ont depuis des siècles produit l'ordre social au Laos. Cet ordre a été transgressé, subverti temporairement, sans perdre sa pertinence fondamentale aux yeux de la population dont il continue de constituer la charte de cohabitation, le lien social et politique par excellence en dépit d'un projet révolutionnaire avorté. Les causes de certains échecs du régime socialiste se dévoilent alors par contre-coup, tout comme les raisons profondes du désengagement politique des citoyens, face à un État qui ne parle pas le langage de la société à force de vouloir la changer ou de faire semblant.

Ce retour des légitimités symboliques refoulées, observé chez les médiums et leurs clients dans un nouveau marché au double sens du terme, mais aussi dans les pratiques bouddhistes, n'est pas interprété ici comme la "revanche" du religieux, mais comme celle plus profonde d'un univers politique endogène qui demeure néanmoins durablement perturbé, face à une idéologie perçue comme étrangère par les Laotiens.

Le sous-titre de cet ouvrage *marché, socialisme et génies* n'a donc pas été retenu pour son caractère apparemment paradoxal ou énigmatique : il suggère la synthèse intérieure opérée par les acteurs entre des pans de réalité que des regards exogènes pourraient artificiellement dissocier. Il illustre plus précisément le travail de réunification et de réparation qu'offre à l'observation la société retrouvant ses génies avec lesquels elle négocie et passe contrat pour mettre fin à des clivages intenses devenus insupportables.

— Chapitre I —

Un terrain sous astreinte

B. HOURS

M. SELIM

Historiens et politologues ont accumulé, depuis la “révolution bolchevique” de 1917, de nombreux matériaux sur la variété des communismes nationaux et sur les empreintes en quelque sorte “ethniques” et “culturelles” qui ont touché le modèle originaire en Europe et en Asie. Des témoignages et des biographies sont venus nourrir des analyses riches et fouillées restituant la multiplicité des applications locales d’une utopie destinée à s’étendre au monde entier. Pourtant à notre connaissance, infime est le nombre d’études anthropologiques ¹ concernant des pays communistes. Une raison très simple explique cette quasi-absence. D’un côté les sociologues et ethnographes des académies des sciences indigènes n’avaient certes pas pour mission de jeter quelques lumières sur les “contradictions” du système social, au risque de le payer fort cher ; de l’autre, les chercheurs occidentaux se sont vus, sauf de très rares exceptions ², interdire tout accès au terrain, par crainte d’un “espionnage” compromettant “l’avenir glorieux” du communisme. La chute de l’URSS, entraînant celle de ses satellites et la mondialisation économique, imposant des ouvertures ont sensiblement modifié ce paysage durant les dernières années.

Ainsi, un financement multilatéral ³ nous a-t-il permis de mener durant dix-huit mois (1993 - 1994) des enquêtes anthropologiques au sein de

¹ *Socialism, Ideal, Ideologies and local practice*, edited by C.M. Hann 1993 - ASA monographs 31

² Au Laos, Grant Evans : *Lao peasants under socialism*, Yale University Press 1990

³ Commission des Communautés européennes, DG XII - Contrat TS3 CT 920089

groupes sociaux définis au départ par leur secteur institutionnel : entreprises d'État et hôpitaux de district. L'objectif de la recherche a été d'appréhender les transformations sociales liées au début de l'ajustement à l'économie de marché après près de vingt ans de planification. Les champs de la santé et des entreprises publiques ont été choisis en raison de leur caractère stratégique dans les changements amorcés axés sur une disjonction entre l'économique et le politique. La durée de notre présence au Laos a certes facilité, mais non sans mal, l'extension de la recherche, concentrée au départ dans des hôpitaux et des usines, à des villages et enfin aux cérémonies de possession très en vogue actuellement dans la plaine de Vientiane.

Cet énoncé simple pourrait laisser croire qu'un contrat liant un ministère communiste du Laos à des institutions de recherche étrangères serait une clause à la fois nécessaire et suffisante pour effectuer un travail anthropologique sur la situation contemporaine. Ce serait là une double erreur, car si aucun contexte ne permet d'imaginer une occultation du politique dans la recherche, une conjoncture communiste qui fait de l'État un fantôme omniprésent de terreur rend la tâche de l'anthropologue pour le moins ardue.

Comme ailleurs, le pouvoir communiste au Laos, fut et reste marqué par l'imposition et la coercition extrêmes qu'il a mises en œuvre, tentant de faire de la société le miroir parfait d'un rêve aussi monstrueux que sublime. Le caractère effroyable de ce songe, qui tient à l'illusion pathologique d'une scène sociale entièrement fabriquée et définie par des mécanismes autoritaires, rivalise avec le merveilleux des idéologies prônées aspirant à l'abolition des inégalités et des injustices sociales.

Conditions institutionnelles et politiques de la recherche

Au Laos, l'enquête anthropologique concerne des acteurs sociaux, dans un système politique où l'histoire et la société seraient censées se produire hors de la subjectivité individuelle, selon des lois extérieures supérieures et imparables considérant les sujets comme des figurants normalisés ou des "dissidents" potentiels.

La notion d'anthropologie est donc apparue très opaque pour des interlocuteurs enfermés pendant quinze ans derrière "le rideau de bambous".

Cette opacité a présenté le mérite de faire considérer cette discipline par nos interlocuteurs officiels laotiens comme un “gadget” technocratique susceptible de résoudre les difficiles problèmes de management de la main-d’œuvre dans le secteur de la santé et des entreprises pharmaceutiques. S’agissant d’une recherche financée par la Commission des Communautés Européennes, cette interprétation était plausible, d’autant, qu’en toute bonne foi, les chercheurs investis (économistes, médecins, spécialistes des systèmes de santé aux côtés des anthropologues) pensaient pouvoir produire des connaissances originales mais aussi “utiles”, afin d’aider à maîtriser les dérapages et les questions sans réponse que semblent se poser les “décideurs” laotiens.

Le voisinage du concept de “management”, utilisé par nos collègues anglais à propos du système de santé et d’anthropologie dans le projet de recherche, investissait l’anthropologie d’une partie de l’aura miraculeuse prêtée au “management”, supposé transformer l’anarchie régnante en ordre productif. Cette attente confuse se doublait néanmoins chez nos interlocuteurs laotiens d’une inquiétude mal dissimulée quant à la pratique concrète de l’anthropologie. Dans un pays sans université développée, où les sciences sociales sont spontanément interprétées à partir des modèles avancés en Union Soviétique dans les années 50, la notion d’enquête renvoie à une idée policière de connaître pour savoir, de savoir pour contrôler, pour “surveiller et punir”.

Dès lors, la mise en œuvre pratique des enquêtes fut l’objet de négociations presque constantes, de tracasseries multiples moins dirigées contre les chercheurs eux-mêmes que contre une approche tellement étrangère qu’elle apparaissait dépourvue de la moindre pertinence. Comment faire admettre à des agents de l’État, enserrés eux-mêmes dans les mailles d’un contrôle bureaucratique soupçonneux, qu’écouter les gens présente un sens, alors que toute la logique du système politique aboutit à les faire considérer comme les cibles passives de slogans supposés mobilisateurs ? Dans le système étatique à vocation “totalisante”, la société telle qu’elle est imaginée par l’État est la seule société pensable. Les individus réels, avec leurs stratégies concrètes, n’existent pas. Ils vivent dans un monde séparé, virtuellement absent. À quoi bon dès lors se pencher sur des personnes alors que seules comptent la “population”, la “masse”, agrégats macrosociaux les plus faciles

à planifier dans les principes. La réalité sociale et individuelle n'est pas supposée faire l'objet d'investigations, car elle n'intéresse pas "les responsables" ou "les cadres", vecteurs de la parole étatique qui, chez eux, redeviennent des personnes concrètes avec leurs stratégies et leurs expédients divers pour survivre à une dissociation aussi radicale.

Le Léviathan étatique identifié, sa sphère nominaliste abstraite circonscrite, la recherche anthropologique peut néanmoins se dérouler sans mensonge dès lors que les omissions se multiplient. Le fait de ne pas parler des mêmes hommes facilite paradoxalement les choses puisqu'il permet, dans de multiples failles pratiques, le déroulement d'une enquête dans des conditions particulières, voire "limites", mais possibles dès lors que n'est pas bousculée la dissociation schizophrénique évoquée et que l'investigation se situe résolument du côté des hommes réels. Toute prétention à être compris et entendu de l'appareil d'État abandonnée, il devient alors pensable de s'entretenir avec des femmes et avec des hommes, ravis d'être enfin pris pour ce qu'ils sont, après une période de crainte et d'inquiétude très compréhensible. Les convenances exigent néanmoins quelques rituels verbaux en direction de l'État, afin que les agents de l'État puissent sauvegarder dans le non-dit et les formules creuses leur position, leur légitimité et leur sécurité de citoyens particulièrement contrôlés. Un tel mode d'emploi suppose des essais et des erreurs et il est plus facile à formuler a posteriori qu'à expérimenter au jour le jour. Dans cette sorte de modus vivendi, l'anthropologue conserve son questionnement scientifique tout en permettant à ses interlocuteurs étatiques de maintenir leur statut. L'existence d'un engagement contractuel avec une institution multilatérale et trois institutions nationales a été dans ce contexte un élément très positif, comme celle d'un financement européen important, partagé équitablement avec le "partenaire" laotien, empêchant tout retour en arrière. Il a déclenché pourtant une concurrence agressive et révélatrice de la nature de l'État entre plusieurs instituts laotiens souhaitant en "profiter", les chercheurs étrangers étant parfois fragilisés quant au déroulement de certaines enquêtes.

Ce cadre général posé, il convient d'analyser plus précisément le poids de ces contraintes globales à l'intérieur même de la recherche. Partagée aux plus hauts niveaux hiérarchiques de l'État, installée dans toutes les con-

sciences, la peur a été sans aucun doute l'élément le plus obsédant des investigations. Cette peur, lancinante, nous a encerclé de part et d'autre, tissant dans un premier temps des zones d'opacité déroutante.

Productrice de mutisme, d'immobilisme et d'une sorte de paralysie générale, cette peur est apparue, par définition, politique. Dans la plaine de Vientiane, lieu de centralisation des élites administratives et du pouvoir étatique sous l'ancien comme sous le nouveau régime, peu de familles ont en effet échappé, après 1975, au sort de voir l'un des leurs arrêté du jour au lendemain et disparaître dans un camp de "rééducation" lointain, appelé encore couramment "séminaire". Ces mesures arbitraires, lorsqu'elles n'ont pas touché directement les individus, ont semé une terreur latente chez tous. Cette terreur intériorisée, qui fait dire aux acteurs qu'ils ont dû devenir des "hommes muets", se méfiant de ce que répéteraient par inadvertance leurs enfants, conduit à des attitudes spontanées de blocage de toute initiative. Ces comportements, bien repérés sous des régimes identiques, ont été particulièrement évidents dans les rapports entre les différents échelons institutionnels mis en jeu par la recherche : ministère, instituts responsables, directions d'entreprises et d'hôpitaux. Rappelons à ce propos la stupéfaction de nos interlocuteurs les plus hauts placés devant notre volonté d'entamer rapidement le travail sur le terrain. Dans leur esprit, les accords signés se suffisaient en quelque sorte à eux-mêmes et ne devaient déboucher sur aucune pratique concrète. Comme ils l'exprimaient joliment, "le papier ce n'est pas la réalité", soulignant qu'entre un engagement écrit et sa mise en œuvre, aucun lien déductif ne s'imposait. Plusieurs raisons explicatives d'ordre spécifique et global interviennent ici pour rendre compte de cet apparent "illogisme". Déjà mentionné, l'effroi d'encourir alors une sanction grave en enclenchant un processus de décision inévitablement suspect est au premier plan mais implique lui-même d'être déconstruit et approfondi. À la différence d'autres pays communistes, l'État laotien a pour spécificité de ne s'être doté d'une Constitution qu'en 1991. Durant donc presque deux décennies, le pouvoir de l'État s'est affirmé dans une disjonction radicale entre l'écrit - fixant les règles du statut, des positions, du permis et de l'interdit, bref de la juridiction - et l'exercice de la force à l'état pur. L'exclusion des catégories fondamentales liées à une loi référentielle a plongé des individus dans une confusion émo-

tionnelle assimilable à celle que provoquerait l'annulation de normes essentielles à l'existence de la société.

La confrontation à l'horreur d'une puissance dénuée des garanties minimales de légitimité a suscité d'un côté des sentiments de précarité générale, de l'autre une méfiance systématique dans les rapports interpersonnels au sein des institutions étatiques. Dans cette atmosphère glauque d'appréhension diffuse, les agents de l'État - qu'on ne saurait assimiler à des "fonctionnaires" dans la mesure où aucun statut de la fonction publique n'existe encore en 1996 - sont amenés à préférer le silence, la passivité et une forme extérieure d'impassibilité à toute proposition d'action. La généralisation de la crainte pour soi et les siens aboutit à rendre inopérante toute position d'autorité, y compris dans l'occupation de fonctions supérieures, telles celles de ministre ou de vice-ministre.

Le très faible niveau de formation des cadres politiques laotiens, reflet des limites du développement de la société sous l'ancien régime et de l'élimination des élites antérieures, pare en outre la situation bureaucratique, durement privée de références écrites et législatives, de traits sibyllins : aucun acteur n'est totalement certain de savoir qui peut donner des autorisations ou des "laissez-passer" dont la formulation même reste aux yeux de tous énigmatique. L'acte écrit, la signature paraissent des traces éminemment dangereuses, tandis que la parole est prohibée. Cette configuration de rapports sociaux doit néanmoins être interprétée dans la perspective d'une rencontre entre un système qui vise un contrôle "total" impossible et une société particulière, dotée d'une singularité ethnoculturelle et historique.

Les interdits qui touchent la parole et plus globalement l'expression des sentiments apparaissent au Laos exceptionnellement forts si on les compare, par exemple, aux comportements observés dans un pays voisin tel le Vietnam où la capacité des acteurs à "dire" est étonnamment vive. Des facteurs politiques sont en jeu : dans le cas vietnamien, le nationalisme et le fait de s'être érigé en sujet collectif d'une guerre victorieuse "révolutionnaire", éléments largement absents au Laos, mais aussi des dispositions communes, une "exis" acquise dans la longue durée. Une extrême "intérieurisation" peut définir ce qu'on aurait appelé au XIX^{ème} siècle la "mentalité" laotienne, marquée par les paradigmes apparents d'une soumission individuelle et col-

lective prégnante. Très importante apparaît donc cette dimension anthropologique d'une société sous imposition politique qui a subi le communisme par la médiation de la tutelle vietnamienne, sur le même mode que le colonialisme français et la domination américaine. La société laotienne ne comporte pas de tradition politique de résistance, ni face aux colonisateurs, ni face aux pays voisins. Quelques exceptions ne sauraient remettre en question l'évidence que la lutte et la révolte prennent d'autres formes que le combat politique dans le champ "traditionnel" du politique. Affaire d'élites et de factions avant 1975, la politique demeure l'œuvre de nouvelles élites - le Parti -, de groupes et de clans familiaux. Notons ici que cette inclination à la "dépendance" - personnalisée autant que politique - a été manifeste dans l'attitude de nos interlocuteurs institutionnels : toute logique de l'échange, du don et du contre-don doit être alors évacuée. Le contrat de la Communauté européenne était censé du point de vue endogène "offrir" des ressources financières aux structures étatiques sans aucun devoir d'un quelconque retour. L'assistance, prise dans les schèmes d'une domination profonde, prend ici un visage radical qui contraste fortement avec les usages en vigueur dans d'autres pays de la région (Inde ou Bangladesh pour ne citer que des terrains qui nous sont personnellement connus) où, au contraire, l'endettement de l'étranger et les tentatives pour l'enfermer dans le statut d'un hôte inférieur, car redevable, sont coutumières. On ne saurait donc alléguer les théories globales de la "dépendance" des pays dits du Sud pour éclairer la situation laotienne.

Dans ce paysage rapidement brossé, l'étranger est constitué en intrus, alors même qu'il est déjà circonscrit depuis 1975 dans la figure "d'ennemi politique" et "d'espion" auquel il fut interdit de parler jusqu'aux années 1990. Rappelons à ce propos les récits d'individus pris ponctuellement comme interprètes officiels face à des Occidentaux après 1975 : hantés par les interprétations auxquelles pourrait donner lieu leur double traduction, ceux-ci se souviennent de la panique qu'ils ressentaient face à leurs supérieurs hiérarchiques les soupçonnant toujours d'une alliance potentielle avec l'étranger et rendus encore plus méfiants par leur incapacité à parler toute langue étrangère. Actuellement, la présence de l'étranger rend encore plus trouble et dérange fortement une scène sociale qui s'édifie dans la méconnaissance et l'annulation de toute règle fixe, hormis un pouvoir politique discrétionnaire.

La confusion qui règne dans les esprits impose pour le moins, dans une première étape, une mise à distance de l'étranger, isolé dans son incompréhension. La coupure entre soi et l'étranger dans une optique de préservation et de sécurité ne peut néanmoins éliminer l'impact de relations interindividuelles impliquées par le contrat qui lie les institutions : que tel responsable éprouve alors le besoin de se rendre en état d'ivresse chez l'étranger pour avouer de but en blanc une peur autrement indicible n'est certes pas accidentel ou fortuit et l'événement se répétera à plusieurs reprises.

À un autre niveau, l'étranger cristallise les inquiétudes et devient la proie des angoisses des acteurs. Prisonnier des suspicions réciproques qui habitent chacun, il est édifié en enjeu de dévoilement des rapports qui lient les individus à l'autorité étatique et aux institutions. Sa présence est toujours susceptible de révéler des béances aussi latentes que connues dans le fonctionnement d'un pouvoir supposé s'appliquer de manière infaillible. Un des paradoxes de l'État communiste laotien et probablement de tout système "totalisant" réside en effet dans les zones d'autonomie qu'il a laissé se développer, transformant les institutions en de véritables fiefs sur la défensive. Cette territorialisation d'une autorité en situation de fragmentation confère à la logique "étatique" une dimension tendancielle rhizomatique, laissant de surprenants espaces de "vide" s'épanouir là où devrait s'inscrire une circulation ordonnée des directives. L'immobilisation de l'étranger et son confinement dans une position exilée des champs sociaux sensibles de l'État, deviennent alors d'autant plus nécessaires qu'ils se présentent comme une sorte de métaphore et d'exorcisme d'un contrôle politique impossible. L'intégration officielle de la recherche dans l'appareil d'État, - avec au surplus son cortège d'arrêtés ministériels agréés par le comité du Parti du ministère concerné, désignant notamment les collaborateurs nationaux - ne pouvait qu'exaspérer les contradictions internes au système politique.

Ces préliminaires indiquent d'ores et déjà que notre terrain laotien ne fut guère "romanesque" ; si la fracture entre les individus et l'État fut l'objet d'une reproduction motrice au sein des enquêtes, par ailleurs la plainte et la dénonciation sont apparues comme des formulations privilégiées d'identités menacées : frustrées, insidieuses, démonstratrices, accusatrices ou délatrices, les gesticulations des gens rencontrés au sein des hôpitaux et des usines ne lais-

saient pas de place à des pans d'idéalisation - courants en ethnologie - d'une société meurtrie et mutilée.

Venons en maintenant aux modes de communication qui se sont instaurés dans ce contexte avec les acteurs. Un usage récent conduit les anthropologues à l'exposition et à l'analyse des conditions sociales de production de leurs connaissances, préalables à toute élaboration conceptuelle. La connaissance anthropologique est en effet fondée sur l'immersion progressive du chercheur dans un groupe social donné et sur la construction de rapports interpersonnels dont l'approfondissement est l'unité de mesure de la qualité des matériaux. Cette méthodologie très spécifique fait des relations individuelles concrètes et directes la matrice première de l'analyse, et suppose ce qu'on a coutume d'appeler, faute de mieux, l'établissement d'une "confiance" entre l'anthropologue et ses interlocuteurs. Les orientations épistémologiques actuelles de déconstruction des enquêtes sont pertinentes sous tous les cieux et ont l'intérêt de donner à voir avec honnêteté les différentes phases du processus de recherche. Dans un pays tel que le Laos, le lecteur aura compris que se livrer à un tel exercice n'est nullement une coquetterie de style : il s'agit d'une information déontologique d'autant plus obligatoire que la mise en œuvre très difficile d'une recherche concernant des secteurs étatiques en transition (salariés des entreprises d'État et des hôpitaux publics) revêt l'image d'un parcours kafkaïen dans le labyrinthe d'une bureaucratie aussi obscure qu'incertaine d'elle-même. C'est pourquoi, sans s'adonner à une chronique fastidieuse, il importe néanmoins de souligner les temps forts des enquêtes qui éclairent concrètement les rapports réels et imaginaires entre individus, État et société. En opérant ce renversement de perspective, tout obstacle devient une information sociologique sur la nature de l'État. Le lecteur trouvera donc dans les pages qui suivent les réponses à des questions légitimes : dans quelles conditions et comment mène-t-on des investigations anthropologiques dans le Laos communiste ?

Entreprises d'État

Si la durée longue d'une enquête est pour l'anthropologue un point majeur permettant de confronter discours, pratiques et comportements, celle-

ci fut au Laos délibérément essentielle. Le temps passé aux côtés des uns et des autres dans une proximité soutenue et attentive résistant à toutes les dissuasions insistantes venant du haut comme du bas de l'échelle hiérarchique a été un atout incontournable. L'écoute prolongée, volontaire, acceptant de longs silences embarrassés, des regards confus et fuyants, d'évidents mensonges, a - on le sait depuis longtemps dans d'autres disciplines - une valeur opératoire déterminante de constitution d'un rapport interpersonnel. Cette écoute qui suggère dans le non-dit et se fait empathique est, pourrait-on dire en reprenant un vocabulaire quelque peu passé de mode, en elle-même instituante et impliquante. Sa force et sa capacité à faire sauter les barres du "politique intérieur" résident dans la persuasion de l'interlocuteur que sa parole singulière est attendue et d'importance pour une connaissance globale de la société dans laquelle il vit. Il devient d'autant plus difficile de rester indifférent à cette écoute qu'elle assigne d'une certaine manière le sujet à la position qu'il se donne ponctuellement et l'oblige dans le même moment par un effet de miroir astreignant à une plus grande adéquation à lui-même ou à des tentatives désordonnées de correction de son image. Ce type d'écoute fut, dans les deux entreprises d'État étudiées par M. Selim, méthodiquement exercé tant le climat était tendu. Si toute investigation anthropologique dans une entreprise est déjà rendue problématique par les rapports hiérarchiques qui s'y concentrent, quel que soit le régime politique du pays concerné ¹, tenter une telle aventure au sein d'une des niches de la bureaucratie laotienne, était quelque peu téméraire et, dès les premiers jours dans la première des deux usines, l'ampleur des risques encourus a été mesurée.

Depuis l'autonomie de gestion des entreprises d'État décrétee en 1986 leur imposant la rentabilité dans le cadre du "nouveau mécanisme" de passage à l'économie de marché, cette usine connaît un développement productif accéléré et un succès important. En dépit et/ou plutôt en raison de cette réussite - signe éminemment dangereux dans l'atmosphère politique régnante - il est apparu immédiatement que le directeur - pourtant rencontré au cours d'une précédente mission et ayant manifesté un intérêt sensible pour la recherche - tenterait tout pour rendre impossible l'enquête et décourager l'anthropologue par une sorte de guerre d'usure psychologique.

¹ M. Selim, "Ethnologie et Entreprise". *L'homme et la société*. 1993, n° 109, pp. 50-66

D'origine sociale supérieure, cet homme avait dû affronter après des études en France, à son retour au Laos en 1977, une grande méfiance à son égard due à cet attribut de classe nouvellement négatif qui avait rendu son intégration au Parti particulièrement difficile. Ses discours furent dans un premier temps marqués par des contradictions flagrantes, illustrant avec pertinence d'un côté le morcellement de l'autorité de l'appareil d'État, de l'autre la permanence d'une grande inquiétude chez tout agent de l'État quel que soit son poste. Aussi, oscillait-il entre, d'une part, l'affirmation de sa liberté et de son pouvoir de refuser une enquête officiellement requise par son ministère de tutelle, d'autre part la demande d'un surcroît de documents officiels destinés à le protéger des conséquences toujours possibles de la recherche qui l'aurait amené par exemple à être brutalement déchu du poste auquel il avait été nommé. Son anxiété était d'autant plus intense que le droit d'écoute et de regard indépendant qui avait été formellement donné à l'anthropologue par l'autorité supérieure lui restait incompréhensible : il s'inscrivait en effet en totale rupture avec les pratiques usuelles d'obstruction, de dissimulation et de masquage face aux étrangers. Des va-et-vient fréquents entre l'usine et le ministère auquel l'anthropologue vient demander les "papiers" requis par le directeur de l'entreprise, ne parviennent guère à rassurer ce dernier. Les craintes se multiplient sous des visages différents, prenant aussi pour cible les rapports hiérarchiques à l'usine et la subordination nécessaire des employés que l'enquête pourrait remettre brutalement en cause. Plus que tout, le directeur redoute autant des résultats élogieux que des critiques résultant des investigations, les uns comme les autres pouvant entraîner son éviction.

Cette attitude - qui met en lumière les sentiments profonds de précarité de dirigeants en regard de positions toujours incertaines, car liées à l'arbitraire des décisions politiques - se prolongera quelques semaines avant de déboucher sur une nouvelle phase de négociations : pendant le mois suivant le directeur de l'usine - pourtant fort occupé - retiendra "captive" l'anthropologue dans son bureau, la rencontrant tous les deux jours dans de longs face-à-face. Inaugurés dans une logique de retardement de l'enquête, ces curieux entretiens de fins d'après-midi prendront par la force des choses un visage opposé. Orientés au départ sur le recueil d'une histoire "objective" de l'usine, ils vireront sans transition à des récits personnels du directeur, rappelant, dans des oublis ponctuels d'une prudence tant invoquée, ses terreurs après

1977, sa souffrance, ses frustrations... Tout se passe alors comme si la parole dérapait, obéissant à une sorte de nécessité intérieure de délivrance en contradiction explicite avec l'intention prônée d'éviter que l'accès aux subalternes ne révèle des "vérités" personnelles identiques.

Un exercice périlleux sera ensuite proposé à l'anthropologue, qui l'accepte comme une dernière tentative - par ailleurs fructueuse - de faire barrage aux tourments que l'enquête réveille et vient concrétiser sur fond de subjectivités nouées au politique : effectuer des entretiens avec des salariés en présence du directeur et dans son bureau pour rendre tangible le type "d'information" que permettrait cette "mystérieuse science" dénommée anthropologie. Ces tests ont eu certes des effets d'apaisement indubitable, mais il faudra pourtant allier à l'endurance la potentialité d'un recours aussi menaçant que précis à l'autorité ministérielle pour mettre fin à cette interminable période d'épreuve et obtenir enfin le droit de s'entretenir librement avec les gens de l'usine. La guérite du gardien, simple abri couvert d'un toit de tôle, est alors proposée à l'anthropologue avec l'espoir peu voilé que la venue imminente de la saison chaude et son flot d'insectes tourbillonnants la feront rapidement renoncer, vaincue par l'épuisement.

Les moments d'attente des rendez-vous avec le directeur avaient familiarisé l'anthropologue avec les employés de la section du commerce située dans le hall de l'entreprise et c'est pourquoi l'enquête commencera là avec des jeunes femmes qui sont très majoritairement issues des anciennes élites. Ce choix, plutôt fortuit et lié aux circonstances, plonge sans transition au cœur d'une autre scène pathétique ; les premiers entretiens prennent une tournure catastrophique : les esquisses biographiques butent sur la mention du père, mort ou parti en "séminaire" et provoquent des crises de larmes incontrôlables - véritables décharges - et des bouleversements émotionnels extrêmes. Dramatique est la remémoration des événements qui ont abouti après 1975 à la fracture familiale, la destitution statutaire, les obligations de survie dans la misère et la désolation. La déhiérarchisation de la société qui a accompagné la prise de pouvoir communiste en 1975 s'est en effet concrétisée par la suppression et/ou l'éviction particulièrement radicale des couches supérieures et diplômées acculées à l'exil ou envoyées en camps de rééducation. La rehiérarchisation qui lui a succédé a pris pour appui un unique critère

de mérite politique dans un contexte où toutes les compétences avaient été éliminées. La collaboratrice de l'anthropologue - revenue depuis peu d'une longue formation en Allemagne de l'Est - tente alors de tempérer par la douceur ces manifestations de douleur des jeunes femmes issues des anciennes classes supérieures, ne pouvant occulter ou effacer ce qui s'exprime là. Elle-même est la fille d'un directeur d'école de Luang Prabang qui a démissionné de ses fonctions peu avant 1975, pour éviter l'envoi dans un camp de rééducation, menace qui se faisait de plus en plus précise dans la bouche de ses collègues d'origine de classe inférieure. La famille avait alors dû quitter la ville pour s'installer à Vientiane où le père termina sa vie en fabriquant de petits objets de bois qu'il revendait au marché. Cette jeune femme qui a frôlé un sort funeste, mais s'est ensuite habilement faufilée dans les mailles du système politique, fait preuve là d'une compréhension intime qui sera ultérieurement la clef de voûte de toute l'enquête : tendrement, elle prend les jeunes filles dans ses bras, sort un mouchoir, essuie leurs larmes, tente de les rassurer, leur suggérant que l'espoir est encore permis, qu'elles peuvent penser bâtir "une autre vie". L'anthropologue calque son attitude sur celle de sa collaboratrice qui par la suite débute les entretiens par une longue introduction expliquant que l'étude ne comporte aucun danger, que tout peut être dit et que rien ne sera répété. Une ambiguïté certaine que personne ne semble relever infiltre ces discours insistants destinés à tranquilliser nos interlocuteurs : d'un côté, le caractère "officiel" de l'enquête est mis en avant, à travers le ministère pouvant à partir de ses résultats améliorer la réalité, de l'autre, il est répété, lors de chaque accès d'angoisse, que la connaissance acquise restera entre les mains des chercheurs. Médecin de formation, la collaboratrice de l'anthropologue décide elle-même d'utiliser la métaphore de l'entretien thérapeutique protégé par le secret. Ce dispositif méthodologique construit l'accès à l'intériorité des acteurs dans les brèches laissées par l'internalisation du pouvoir de l'État et réussira progressivement à éradiquer la terreur politique qui habite les gens. L'usine comporte en outre un nombre important "d'enfants de séminaristes" recrutés directement par le directeur, qui dispose de ce droit depuis "le nouveau mécanisme économique". C'est par les échelons les plus inférieurs que l'enquête débute au sein de la production : certains avouent non sans défi l'inutilité de s'exprimer, car, disent-ils, leurs opi-

nions et perceptions sont sans intérêt pour la société, ce qui confirme l'imposition hiérarchique qui pèse sur les consciences personnelles.

L'évidence s'impose alors que l'étude a glissé vers une intégration perverse dans l'appareil interne de l'autorité étatique. L'anthropologue a été subrepticement transformée en fonctionnaire supérieur préposé au recueil des biographies. Cette bureaucratisation de l'investigation se traduit dans l'envoi à heure fixe par les responsables de départements de leurs salariés dans la petite guérite du gardien : ces derniers attendent en silence et se plient dans une soumission manifeste aux entretiens. Ceux-ci sont perçus de façon identique à toute demande des organisations de masse tels les travaux collectifs auxquels il était ordonné de participer. Les yeux baissés ou portés sur un lointain point dans le vide, mutiques, honteux, les employés requièrent des "questions" de l'anthropologue, effrayés par le champ ouvert de parole qui leur est proposé. Désorientés et sans repères, ils se replient avec prudence, suspectant selon toute probabilité une nouvelle machination inquisitoriale dont l'invention se nommerait "anthropologie". Les attitudes corporelles reflètent des formes d'écrasement massif et, corollairement, leur itinéraire est présenté comme une série d'obligations qui englobe un avenir d'acceptation dans lequel toute résistance serait impensable.

Il faudra plusieurs mois de patience - durant lesquels, par ailleurs, des interrogations émergent sur la pertinence de l'anthropologie dans de telles circonstances - pour que l'anthropologue ne soit plus assimilée à un agent de la répression étatique. Sans qu'il soit possible d'y trouver d'autre raison que la persistance dans la durée, des changements apparaissent un jour : c'est désormais en souriant, en souhaitant "dire la vérité", le regard posé, que les salariés viennent discuter et prennent alors eux-mêmes l'initiative de récits biographiques au centre desquels s'inscrit la dichotomie naturalisée entre "origine révolutionnaire" et son alternative dénommée pudiquement "autre". Les histoires personnelles sont alors reconstruites sur le fond d'une histoire politique largement incomprise. L'absence prioritaire de choix dans le ralliement à un camp ou à un autre, la représentation d'une inclusion forcée dans une conjoncture de guerre, mettent en scène une domination irrécusable, modelant les catégories cognitives. On touche du doigt sans doute ici la singularité du communisme laotien qui, comme on l'expliquera ultérieurement,

ne s'accompagna d'aucun mouvement social et politique collectif d'envergure et dans lequel la perspective idéologique ne fut l'objet d'une appropriation que par une poignée de militants entraînés par leurs tuteurs vietnamiens.

Dans ce tableau sombre de rupture entre un État "révolutionnaire" et la population, le retrait en soi, l'évasion dans l'imaginaire et la fuite pragmatique des instances d'autorité se présentent comme des recours privilégiés. L'enquête rouvre les traumatismes tus pendant des années et produit le choc d'une parole sur un sujet tabou. Elle trouve ses limites dans des blessures psychiques toujours béantes, sortes d'exils intérieurs et de points noirs.

Néanmoins, peu à peu, les discours s'orienteront sur la situation actuelle de l'usine, faisant place à la dénonciation des injustices sur les salaires et du favoritisme lié à la parenté, la dureté des règlements, les conditions de travail néfastes pour la santé. Une foule de griefs ponctuels s'énoncent et l'anthropologue doit désormais se rendre compte que les acteurs lui ont donné la fonction d'un "bureau des doléances" ; elle est devenue dans l'imagination des salariés une sorte de conseiller et de médiateur susceptible d'intervenir auprès des instances supérieures pour obtenir des changements concrets. Tout se passe alors comme si la plainte constituait le degré maximal de cette "confiance" que prise tant l'anthropologue. Incantatoire, la plainte qui fixe les acteurs dans un statut inférieur et assujéti vient d'une certaine manière, au bout de huit mois, refermer la boucle d'une enquête enkystée et quasi incarcérée dans le politique.

Un dernier événement éclairant précédera la décision de se tourner vers la seconde entreprise : le directeur qui continue à manifester son irritation vis-à-vis de la présence intrusive de l'anthropologue lui demandera - comme d'ailleurs ses deux sous-directeurs, membres du Parti - de l'informer enfin sur les employés en dissidence ou faisant preuve de critiques face à l'entreprise et sa direction : l'appel à la délation est très clair, et la dénonciation est perçue comme le seul résultat important de la recherche. Il va de soi qu'un refus ferme sera l'unique réponse apportée à cette emprise politique : elle mettra un terme définitif à des relations pénibles et toujours aussi ombrageuses.

L'investigation dans la seconde entreprise a très largement bénéficié de cette première expérience ; si, d'un côté, celle-ci rendait impossible de la

part de son directeur de trop longues tentatives dilatoires, de l'autre les repères acquis par l'anthropologue induisaient à poser plus rapidement les termes d'un rapport auquel le directeur ne pouvait se dérober ; l'homme présentait par ailleurs un profil différent : membre du Parti et militant convaincu, il n'envisageait pas de pouvoir ouvertement "désobéir" à une directive ministérielle tout en souhaitant en son for intérieur que l'enquête soit la plus formelle et la plus limitée possible. Ses raisons étaient ici inverses de celles de son collègue ; offerte en 1986 par la coopération japonaise à l'État laotien, l'entreprise moderne avait depuis quelques années périclité. De longues semaines s'écoulaient sans travail, faute de matières premières. Les employés qui touchent leur salaire avec des retards considérables sont astreints à rester enfermés dans les salles de production pour "sauver la face" de leur directeur qui tient en effet, avant tout, à ce que cette situation déplorable reste cachée. Le personnel est par ailleurs majoritairement conforme aux schèmes politiques dominants : un nombre important de salariés a été formé dans les pays de l'Est anciennement communistes, ces formations récompensant une "origine révolutionnaire" et/ou l'activisme politique durant les études. Corollairement, la hiérarchie politique gouverne l'organisation du travail, les responsables des "organisations de masse" étant, par exemple, placés en position de qualification supérieure.

En cohérence avec cette structure sociopolitique, le directeur choisit de faire débiter l'enquête par les échelons supérieurs de "confiance", espérant vivement qu'on en restera là après quelques semaines. La conduite pratique de l'investigation est donnée à la chef du personnel, membre du Parti, et l'anthropologue est confortablement installée dans une petite salle adjacente à la cantine, où fort gentiment une tasse de thé bien chaud l'attend le matin en cette saison sèche, jugée froide par les habitants.

Ces conditions plus favorables que les précédentes ne vont bien sûr pas sans une subtile surveillance : les employés prennent ainsi diligemment des notes sur les entretiens dans les premiers temps tout en montrant une relative sérénité. Le regard droit et la conscience d'autant plus tranquille que la "participation" à la recherche est interprétée comme un ordre du ministère, ils témoignent d'une curiosité manifeste pour s'engager dans une relation totalement nouvelle avec une étrangère dont le statut présente des garanties

suffisantes. Ils semblent faire preuve d'un souci de "vérité", d'explicitation et "d'authenticité" et se préparent avec sérieux aux entretiens. Ils ont en effet le sentiment de répondre à une tâche noble et "scientifique" pour laquelle ils ont été "désignés" comme "volontaires" par leurs supérieurs selon la procédure habituelle qu'ils connaissent dans toutes les instances collectives. La communication est d'autant plus détendue qu'ils perçoivent à travers la tonalité informelle volontairement accentuée des rencontres qu'il ne s'agit pas d'un "examen" au sens strict comme ils l'avaient cru. La naïveté est parfois remarquable lorsqu'ils s'appliquent à dire qu'ils ont parfaitement compris que l'anthropologue n'était pas un "espion". Rapidement, ils abandonnent leurs crayons et leurs petits cahiers et s'engouffrent dans l'espace de liberté qui leur est offert.

La crise intense que traverse l'entreprise les touche en effet doublement, tout d'abord dans leurs conditions matérielles d'existence, mais aussi dans leur dignité : sélectionnés comme les plus compétents dans leur branche pour travailler dans une usine appelée à un avenir florissant, ils ont vu leurs rêves s'écrouler un à un et assistent désarmés au déclin de l'entreprise. Cette conjoncture spécifique explique l'écho rencontré par l'enquête qui s'oriente vers le recueil d'un procès fait tout d'abord à la direction pour être ensuite intimement articulé à la causalité imaginaire des génies maléfiques. On attribue alors à l'anthropologue un "statut politique" supérieur à celui du directeur de l'usine. Émissaire, intercesseur et médiateur dont l'extériorité est positive, elle pourrait, du point de vue de ces gens, remettre de l'ordre dans l'entreprise par ses interventions auprès des autorités de l'État : elle devrait faire connaître à ces dernières, tel un avocat qui plaide la cause de ses clients impuissants, les innombrables méfaits et défaillances de la direction qui vont de la corruption à une incapacité flagrante.

Le désir des acteurs d'apporter un changement à leur situation de travail prend des aspects pour le moins irréalistes : on demande ainsi en toute franchise si l'ORSTOM ne pourrait pas inscrire son action à l'intérieur même de l'entreprise. Le champ de l'enquête est ainsi devenu une plate-forme d'accusations, de récriminations et de revendications qui s'inscrivent au cœur des efforts désespérés des salariés pour sortir l'entreprise et eux-mêmes du marasme où ils s'enlisent.

Au terme de cette enquête plus "plaisante" que la précédente, la direction s'excusera une dernière fois que les ouvriers n'aient pas nécessairement fourni des réponses correctes en accord avec la ligne du Parti. Le directeur fera un étrange éloge de l'anthropologie qu'il aimerait voir enseigner à sa chef du personnel pour, pense-t-il, la rendre capable de "lire dans les pensées des gens". La transparence des individus à laquelle permettrait d'accéder l'anthropologie lui était en effet parue susceptible d'avoir une finalité pratique très limpide pour un meilleur contrôle politique !

Un désaccord profond mais masqué entre le directeur de cette entreprise et son vice-directeur a permis inopinément et impunément de désenclaver la recherche des murs institutionnels dans lesquels elle restait enfermée. Membre du Parti, originaire de la classe inférieure des petits paysans, d'une intelligence très vive et ouverte, le vice-directeur prit la responsabilité personnelle d'introduire l'anthropologue dans un des villages où résidaient une grande partie des salariés de l'usine ainsi que lui-même. Cette initiative courageuse, qui heurtait de front des interdits toujours respectés et répétés avec force par le directeur et tous les agents de l'État, répondait à l'urgence épistémologique de confronter les rapports sociaux à l'intérieur et à l'extérieur de l'appareil d'État dans le contexte villageois qui imprègne toujours la plaine de Vientiane. Le contraste fut saisissant, jetant un autre éclairage sur la scission intérieure des acteurs et la nécessité de plages d'autonomie complexe dans leur articulation au contrôle étatique. Sans doute faut-il souligner que les individus retrouvaient là d'autant plus de rites de dignité personnelle et sociale face à l'anthropologue que l'effacement de leur singularité semblait imposé dans le cadre "officiel" de la recherche. L'absence d'autorisation écrite pour circuler dans les villages ne fut donc pas, curieusement, un obstacle divergent avec la multiplicité des documents demandés au sein des entreprises. Le schisme entre la sphère étatique et les agencements quotidiens et privés apparaît dans cette perspective comme une production sociale déterminante de l'ordre politique régnant.

Districts sanitaires

Autre figure de l'État, l'hôpital met l'anthropologue face à deux types de population : les agents de ce service public, très proches du personnel des entreprises publiques, et les malades fragilisés et amoindris par leurs troubles. La souffrance individuelle placée au cœur d'un champ étatique confère à l'enquête sa dimension spécifique.

L'enquête menée par B. Hours avec des patients et des membres du personnel dans deux districts sanitaires se situe dans un champ de contraintes macropolitiques égales à celles qui règnent dans les entreprises publiques, mais elle présente des caractères propres. Ceux-ci s'inscrivent dans le contexte du rapport qui lie l'État thérapeute à la population, même si cette fonction thérapeutique est largement ratée aux yeux de tous les acteurs.

Le district constitue en santé publique une unité de base, décentralisée, périphérique et proche des villages. C'est le premier niveau de référence médicale où sont supposés se présenter les malades provenant des dispensaires qui sont la plus petite unité de l'organigramme. Le district est supervisé par la province et son service provincial de santé, avec un hôpital et des programmes dits verticaux (paludisme, vaccinations, etc.)

Réalisée dans deux districts aux profils très différents, l'enquête a été placée face à des contraintes générales qu'il convient de préciser tout d'abord. (7)

En premier lieu, travailler dans le cadre de la santé publique avec l'agrément du ministère de la santé, équivaut à s'inscrire, pour le personnel "fonctionnaire", dans un partage des mêmes représentations de la santé publique et de la population. L'anthropologue est donc immédiatement associé à l'organigramme, à son niveau central. Il est supposé identifier ses analyses à des normes ministérielles, ce qui le rend suspect d'être un observateur critique vis-à-vis des pratiques du personnel et un "moralisateur" à l'égard de la population : il est dans le personnage d'un acteur qui répète les normes étatiques dans le domaine de la santé. Prendre ses distances vis-à-vis de cette "mission" plonge les interlocuteurs dans un certain embarras puisque cela les oblige à réinventer un autre statut que celui "d'expert" au service du ministère.

Néanmoins, en passant trois mois dans chaque district, l'anthropologue voit sa position d'expert progressivement effacée au profit d'une absence de statut peu confortable pour le personnel de santé à mesure que son rôle d'observateur apparaît plus impartial aux yeux des villageois. Parler plus de cinq minutes à un paysan surprend un peu les infirmiers et beaucoup les médecins, dans la mesure où les "fonctionnaires centraux" et les experts de passage sont aussi brefs qu'ils sont rares dans les districts, organisant des réunions formelles à base de discours officiels plutôt que des entretiens avec des personnes.

L'approche interindividuelle de l'anthropologue qui avance à partir du face-à-face est totalement étrangère aux usages administratifs qui reposent au contraire sur des contacts entre collectifs anonymes de professionnels ou de villageois. L'objectif de principe de l'enquête tel qu'il est défini par le ministère étant "d'améliorer" le fonctionnement du système de santé, la pratique d'entretiens dans un contexte de relative intimité passe pour un peu superflue, mais provoque à la longue une certaine satisfaction, en particulier chez les agents les moins qualifiés qui, pour certains d'entre eux, peuvent enfin s'épancher un peu face à un étranger que sa conduite situe de plus en plus clairement hors de l'organigramme, tout comme ses questions. Celles-ci font émerger d'abord des réponses abstraites et évasives, comme lorsqu'on parle dans un meeting collectif d'une organisation de masse où litotes, "langue de bois" et fictions font bon ménage. Au terme de quelques entretiens, les réponses personnelles se font plus précises chez certains, toujours les moins qualifiés, tant la promotion repose sur l'intériorisation des messages étatiques.

Les médecins, comme dans toutes les enquêtes analogues pratiquées par l'anthropologue dans des sociétés diverses, sont les moins aptes à parler d'eux-mêmes, comme si la dignité médicale consistait à interroger les autres sans jamais parler de soi. Dans le contexte laotien, cette inhibition est démultipliée par le contrôle social et idéologique, qui oblige les "cadres" à plus faire semblant de s'identifier au discours dominant, même si toutes les observations donnent l'évidence permanente du caractère fictif de leurs propos. Dans ce jeu de dupes, une complicité silencieuse s'installe parfois... Les locuteurs ayant appréhendé que l'anthropologue a "compris" et lui montrant

dès lors, sans le vouloir consciemment, dans quel filet ils sont enserrés, ce qui ne préjuge en rien de leurs idées personnelles. Des formes de normalité aussi fermement imposées et intégrées rendent l'investigation difficile, mais elles mettent le chercheur en face de processus si prégnants qu'il est en quelque sorte récompensé de ses efforts par la clarté et la force des modèles sociaux qu'il peut identifier. Si le processus de connaissance lié au développement d'une enquête par entretiens demeure opaque aux yeux des agents de santé, la population manifeste une perception différente à l'égard de l'anthropologue.

Le statut d'expert du ministère tombe plus rapidement aux yeux des gens rencontrés qu'à ceux des agents de santé qui, pour une large part d'entre eux s'accrochent encore à cette illusion confortable au bout de trois mois de voisinage quotidien. Suivant les usages, les premières rencontres ont concerné les autorités villageoises, en partie "élues" ; celles-ci (chefs de villages ou de cantons) adressent alors une liste de demandes à "l'expert" ministériel ou présumé agent de l'UNICEF ou encore porteur d'une manne internationale. Ce discours émanant d'une collectivité locale s'adresse à un symbole de l'État ou des "puissances" internationales. Au terme de quelques semaines, les fréquentes visites au village obligent à mettre en place un dispositif plus adéquat pour parler à "l'expert" devenu un "étranger expert" qui déconcerte par la diversité de ses questions et sa volonté apparente d'identifier des phénomènes réels, mais rassure par son comportement de moins en moins étatique, c'est-à-dire de plus en plus souple.

Si, dans cette évolution qui constitue la dynamique de l'enquête en tant que pratique scientifique, la demande d'assistance demeure permanente, elle laisse une place croissante au discours propre de tel ou tel individu. Après avoir rencontré les malades ayant fréquenté l'hôpital du district, un certain nombre de ceux-ci ont fait connaître à l'anthropologue des villageois investis d'une fonction sociale particulière (administrative, thérapeutique, religieuse).

Les villageois les plus loquaces et les plus perspicaces ouvrent ainsi l'accès à des tiers. À partir du discours supposé "représentatif" sur un type de problème (maladie, fréquentation de l'hôpital, automédication), les éléments de dialogue qui s'établissent aboutissent avec certains à une confiance

suffisante pour nouer un échange et un rapport plus ou moins suivi. Comme ailleurs, les propos d'une personne rencontrée quatre ou cinq fois sont sensiblement différents et plus riches que lors d'un premier entretien souvent squelettique. La visite à domicile, dès qu'elle est possible, constitue la première condition d'un bon entretien, pour lequel il faut ensuite parvenir à écarter la présence de tout officiel, médecin, chef de village... qui se lassent rapidement devant le caractère en apparence répétitif et la banalité des réponses obtenues en présence d'une quelconque autorité officielle. Il convient donc de décourager le plus rapidement et le plus adéquatement possible les "responsables" d'assister aux entretiens. Cela suppose, après les avoir familiarisés avec l'enquête, de se détacher sans brutalité et d'aborder les gens accessibles et bien disposés, d'abord par relation et sur rendez-vous, puis de manière plus informelle et spontanée, pour dérouter le contrôle hiérarchique et échapper à ses effets désastreux sur l'expression individuelle.

② Au-delà des conditions générales qui viennent d'être évoquées, chacun des deux districts présente un profil particulier lié à la population environnante et à l'histoire administrative locale. C'est pourquoi la pratique de l'investigation dans chaque contexte doit être analysée afin de montrer comment elle dépend - et s'ajuste à - des structures spécifiques. Dans le district de Say Na, le docteur Vanthay, "fonctionnaire" au service d'éducation et d'information sanitaire avait été désigné comme homologue laotien pour participer aux côtés de l'anthropologue à l'enquête. Formé en Thaïlande et disposant d'une approche pertinente du développement, ses fonctions relativement élevées ont néanmoins constitué un handicap non négligeable pour accéder aux villageois et pour dépasser le discours officiel à l'hôpital où le statut d'expert ou de superviseur ne fut jamais complètement écarté. Tant à l'hôpital de Say Na que dans les dispensaires voisins, le passage au travers de l'organigramme fut difficile et incomplètement réussi, surtout auprès des responsables du service de santé du district. Ce fut néanmoins l'occasion de bien mesurer la forte emprise administrative étatique au niveau d'un district situé, il est vrai, à proximité de la capitale, donc près des symboles de l'État. Invités à prodiguer des conseils par les membres du Parti, nombreux à l'hôpital, sollicités fréquemment pour le financement des réparations des toitures des bâtiments ou de véhicules au nom de la coopération internationale, l'anthropologue et son compagnon étaient supposés disposer d'une manne mi-

Manque à carte!

nistérielle et d'une manne internationale potentielles. Hors de ce présumé pouvoir de "donner", illusoire, et d'une complète absence de perception du concept de recherche, réduit pour les agents les plus formés à une sorte de gadget technocratique, les relations de collaboration furent "bonnes" au sens "bureaucratique" du terme. On ne refuse pas une enquête patronnée par le ministère. On collabore, ce qui signifie qu'on analyse la situation et qu'on répond aux questions en fonction des objectifs du plan. Chaque problème fait l'objet d'un discours objectif, institutionnel, anonyme autant que souriant. Pour aller au-delà de ce discours analogue à celui qui est proféré dans les réunions dites d'autocritique, pour parler à des sujets individuels de leurs difficultés intimes au-delà de la formulation pseudo-objective de problèmes socio-économiques, il faut déployer une grande patience et attendre le moment où la parole de l'acteur, en partie fictive, s'épuise pour laisser place à un discours individuel souvent hésitant. Cela suppose de passer d'un discours abstrait sur les salaires insuffisants à un discours concret sur les difficultés de la vie quotidienne, la gestion du budget familial, les relations familiales, les aspirations, souvent modestes, qu'expriment les moins qualifiés. À Say Na, il ne sera jamais possible d'obtenir une parole personnelle de la part des deux médecins responsables, membres du Parti et agents actifs de l'administration locale, même au terme de trois mois d'enquête. En s'identifiant totalement, face à l'anthropologue, à leur position dans l'organigramme, ces deux responsables, au demeurant souvent absents de l'hôpital, rendaient impossible tout dialogue interpersonnel. Face à de tels personnages pour lesquels le chercheur n'est qu'un rouage d'une technocratie mondiale imaginaire, une stratégie de rapports limités et épisodiques a été développée, fondés rapidement sur une apparente absence de curiosité réciproque, enveloppée de cette chaleur factice, typique des Partis de masse parvenus au stade de la réification de leur pratique en un rictus de sourire d'acteur américain.

Les relations avec les autres membres du personnel furent plus intéressantes, plus ouvertes et basées sur des représentations variées de la position de l'anthropologue. Les infirmières peu qualifiées et les plus jeunes ne produisaient que des représentations minimales de l'altérité du chercheur. Etranger, discutant, amical, l'anthropologue envoyé par le ministère leur était assez indifférent, car elles n'attendaient pas grand-chose de l'État. Sa présence constituait par contre un élément de distraction et de nouveauté dans

un contexte de routine pesante et improductive. Les membres du Parti ont été, à l'exception des chefs de l'hôpital, de bons interlocuteurs, partageant un questionnement sur les performances très modestes de l'hôpital. Très ouverts dans les discussions, comme tous les bons militants, plusieurs d'entre eux s'interrogèrent sur les causes de la médiocre fréquentation de l'hôpital, sur les itinéraires thérapeutiques et les pratiques de santé. De ce fait, leurs réponses et points de vue sont porteurs d'une part non négligeable d'authenticité qui donne plus de sens à l'enquête de l'anthropologue que les discours stéréotypés des responsables.

g L'enquête menée à Dinka s'est déroulée dans un contexte différent, à 200 Km de la capitale. Le jeune médecin qui accompagnait l'anthropologue après avoir été désigné par le ministère avait un statut plus modeste et moins d'expérience que son prédécesseur. L'enquête en fut facilitée, tant auprès du personnel de santé qu'avec les villageois.

En province, le contrôle politico-administratif repose sur l'administration provinciale. C'est pourquoi le médecin en charge de l'administration provinciale de la santé à Paksane fut l'interlocuteur officiel. Après lui avoir présenté les objectifs de l'enquête approuvée par les autorités centrales, il se lança dans un discours si dogmatique et surréel, fait de slogans, qu'il ne fut pas plus facile qu'à Say Na de dépasser le verbiage bureaucratique, et encore moins d'établir la moindre forme de réciprocité. Enfermé dans le statut d'expert étranger au service du gouvernement, l'anthropologue ne pouvait lui expliquer la neutralité nécessaire, ni bienveillante, ni malveillante du chercheur. Cet homme se limita à quelques déclamations abstraites, opinant en regardant le bout de ses chaussures, à l'ombre du portrait de Lénine qui trônait dans le bureau en guise d'autel des ancêtres. Vu à trois reprises, toujours dans une ambiance de mensonge officiel, la parodie de collaboration suscitait un certain malaise impossible à lever ou à communiquer. Cet individu extrêmement caricatural fut limogé peu après la fin de l'enquête à la suite d'un "déficit" financier important dans le budget provincial. Son pedigree politique lui évita la prison.

[C'est dans de telles occasions qu'apparaît avec clarté l'évidence que le langage technocratique fait excellent ménage avec la langue du contrôle idéologique et politique. Dans ces pays "néocommunistes", la rhétorique

techniciste de la santé publique permet à de nombreux consultants d'éviter d'aborder les problèmes de fond du système de santé et des pratiques réelles, en se contentant de broser des tableaux statistiques ou des organigrammes, sans s'interroger sérieusement sur les causes des phénomènes observés. Tout se passe comme si les dysfonctionnements constatés n'étaient pas imputables en grande partie à l'État lui-même, mais seulement à des forces obscures baptisées ignorance chez les experts et ennemis politiques chez les idéologues. N'étant ni prêt, ni disposé à figurer dans un tel scénario, l'anthropologue réduisit au strict minimum nécessaire les contacts avec les bureaucrates provinciaux, qui par ailleurs se détestaient cordialement entre eux, comme certains le manifestèrent en fin d'enquête lors de conversations privées, derrière les vitres de la voiture, et sans la moindre invite. Pour faire bonne mesure, il fallut subir un discours sirupeux sur la coopération internationale au service du "peuple pluri-ethnique", à l'administration du district. Celle-ci invita le responsable de l'hôpital de district à accompagner le chercheur sur le "terrain", dans les villages .

Deux sorties avec ce médecin ont permis de constater l'impossibilité totale de développer l'enquête en sa compagnie. Les chefs de villages, en sa présence, débitaient un propos convenu qui aurait constitué, à la longue, une insulte à toute perspicacité. Tout échange verbal était interdit, tant le médecin répondait fréquemment à la place des villageois, et tant ceux-ci le regardaient, terrorisés, pour savoir s'ils faisaient la "bonne" réponse.

{ Il fallait donc sortir de cette parodie de recherche. Le jeune médecin de Vientiane désigné comme homologue était si effacé que sa présence ne constituait pas une difficulté. Pouvant suivre ou mener les entretiens grâce à une connaissance imparfaite mais opérationnelle de la langue lao, l'anthropologue était en mesure de suivre et de maîtriser le déroulement des conversations, tant qu'il n'y avait pas d'acteur officiel. Il eut été en effet vain d'interroger les patients sur leurs itinéraires thérapeutiques en présence du chef de l'hôpital de district. Personne n'aurait osé expliquer que l'absence de fréquentation dans les formations publiques était due à la morgue des "fonctionnaires", à leur incompétence ou au laxisme qui régnait dans l'hôpital, aussi bien aux yeux d'un observateur étranger qu'à ceux de la population.

Après une ou deux tentatives infructueuses pour évacuer le cicérone médecin chef-adjoint de l'hôpital, il était devenu obligatoire de trouver un espace minimum de liberté pour rencontrer les villageois hors de la présence de "fonctionnaires" zélés. À la suite d'un premier essai de sortie spontanée de l'anthropologue, toujours avec son homologue, dans un village distant de cinq kilomètres, l'administration rappela que pour des raisons de "sécurité", il fallait être accompagné dans les villages par quelqu'un de l'hôpital. Le médecin-chef le fit savoir à l'anthropologue qui rappela que cette contrainte était incompatible avec le déroulement de l'enquête et que si cela devenait nécessaire, il en référerait au ministère. Cela aurait évidemment plongé tout le monde dans l'embarras, y compris le chercheur. Finalement, une enquête rapprochée, où le prétexte de "la sécurité" ne pouvait plus être invoqué, fut mise en place. En décidant d'enquêter systématiquement dans un gros village situé à deux kilomètres de l'hôpital, il n'était plus possible d'opposer un prétexte fallacieux de sécurité. Ce village se révéla relativement peu favorable à l'administration, et des incursions dans des villages "orthodoxes", c'est-à-dire tenus par l'administration et le Parti, permirent de comparer les analyses des villageois.

Après cette brève tension, un *modus vivendi* s'est établi qui ne fut jamais remis en question et demeura tacitement accepté. L'enquête avec les agents de santé les amena à construire de l'anthropologue, partageant la vie du campus, une image confuse, en référence à un jeune médecin français qui avait passé deux années dans l'hôpital. Comme ce dernier, l'anthropologue discutait avec tout le monde : mais lors des entretiens individuels il fallait s'isoler dans la salle de réunion : là, il était possible de se pencher sur la vie personnelle des gens, ce qui surprenait au plus haut point. Ces questions privées n'étaient pas susceptibles de provoquer une inquiétude politique et, peu à peu, avec certains individus, un rapport positif, parfois un peu ludique et de connivence, s'est établi. Les journées sont si longues dans un hôpital où vingt-cinq professionnels soignent six à sept malades que la cohabitation se doit d'être aimable. Entre l'amusement des uns, et l'acquiescement discipliné des autres, l'enquête fut menée dans des conditions peu favorables, mais finalement acceptables après négociation des contraintes et adaptation à la réalité.

Les villages du district ont offert à l'observation deux types de configuration. Dans les villages bien encadrés par l'administration, les discours officiels des responsables abondaient, mais chaque fois que l'opportunité se présentait, les paroles individuelles des malades et de leurs familles émergeaient. Résidant à l'hôpital, l'anthropologue était assimilé aux fonctionnaires par beaucoup, mais son statut d'étranger lui permettait d'entendre plus que les discours de soumission habituellement livrés aux agents du pouvoir d'État.

En développant plus systématiquement la recherche dans un village voisin de l'hôpital, il est nettement apparu un positionnement collectif réservé, voire hostile, vis-à-vis de l'hôpital et des agents de l'État. Cette capacité à formuler un discours critique devant témoins concrétise un évitement relatif réussi face à l'image première d'expert étranger.

Lors des visites fréquentes rendues au village, les habitants ont, semble-t-il, apprécié qu'un étranger s'intéresse à eux et les écoute. Cette dimension neutralisait en partie la crainte et le ressentiment fréquemment observés ailleurs. Cette preuve de dignité collective et individuelle manifestée devant l'intérêt exprimé par un étranger a constitué un important facteur positif pour développer une enquête dont on a mesuré les difficultés initiales. La connaissance de la société et du contexte culturel, antérieurement acquise vingt ans auparavant¹, constituaient un élément favorable, rendant de fait une dignité intime à une population exposée le plus souvent dans un traitement anonyme à réciter des slogans ou à simuler. En installant dans ce village la possibilité d'un dialogue hors contrainte et hors suspicion, une partie des conditions nécessaires à une recherche anthropologique était ainsi réunie.

Il faut préciser en outre, qu'aborder les gens en évoquant leurs maladies et leurs souffrances facilite l'établissement d'un rapport où émerge une part de confiance. De ce fait, le contraste avec la "paranoïa" de la bureaucratie étatique amène les hommes et les femmes à parler, à se dire et à s'exprimer avec un autre, non plus comme à un expert, acteur de la coopération internationale, ni comme à un agent de l'État, mais comme à un étranger proche, amical, curieux et compréhensif, qui s'abstient de donner des leçons.

¹ B. Hours, *Rapports inter-ethniques dans le Sud-Laos*, ORSTOM, 1973

Les différentes facettes de la position de l'anthropologue, et de son image de chercheur face à ces groupes de professionnels de santé et de villageois révèlent bien évidemment la position des acteurs dans la société. Toutefois, afin d'éviter le risque de rester enfermé dans une lecture primaire d'une réalité difficile voire ingrate, il a paru nécessaire de se pencher sur les instances symboliques qui constituent une médiation centrale dans la vie des Laotiens. À travers le monde parallèle des génies animistes, c'est le quotidien qui reprend une partie du sens oblitéré par un ordre sociopolitique rigide et répressif, cela tant pour les acteurs locaux que pour les chercheurs.

Médiums et Génies

Ce parcours anthropologique dans les bastions de l'État communiste laotien serait donc resté bien incomplet s'il n'avait inclus la face cachée, mais capitale, des logiques des acteurs qui s'offrent à l'observation à travers les cultes de possession.

Objet d'élection de l'anthropologie, dès son origine, la possession est dans de nombreux contextes culturels un champ social où s'associent les singularités individuelles aux représentations du politique : sous l'effet de cette concaténation, la force de l'imaginaire édifie une autre scène où sont repensés les liens élémentaires et globaux de cohésion de la société. De Madagascar ¹ au Congo ², en passant par la Birmanie ³, les effigies de l'État et de la domination, sous la forme de héros culturels ou de nouveaux prophètes sont omniprésentes dans les visions et les pratiques de la possession, et le Laos ne fait pas exception. La spécificité de la conjoncture laotienne dans laquelle la prise du pouvoir communiste a succédé à l'État royal confère tout son intérêt à l'herméneutique de reconstruction de l'histoire politique à travers ces génies qui viennent habiter chez leurs "représentants" humains que sont les médiums.

¹ G. Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Maspéro, 1969

² G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF 1995

³ B. Brac de la Perrière, *Les rituels de possession en Birmanie, du culte d'État aux cérémonies privées*, Editions Recherches sur les civilisations ADPF, 1989

Durement réprimés après 1975, comme véhiculant des "superstitions", les médiums ont proliféré depuis les années 1990 marquées par l'ouverture à l'économie de marché. La tonalité de l'enquête menée par M. Selim auprès de ces médiums et l'assistance à de nombreuses cérémonies de possession (cérémonies annuelles d'offrandes aux génies et cérémonies de mariage avec un génie consacrant le statut de médium) ont conduit à un double constat important. La possession se déchiffre comme le théâtre d'un antagonisme déclaré entre l'État et les génies et se donne donc à voir comme le seul lieu de réflexion où s'envisageait, par la médiation de délires "rationnels" et collectifs, une opposition à la domination étatique du régime communiste. Corollairement, les médiums - dépositaires de cette évasion dans un autre monde où la résistance serait victorieuse - sont les uniques acteurs sociaux à n'avoir en rien cédé à l'emprise de la peur. Bien au contraire ils avaient érigé leurs doubles, c'est-à-dire leurs génies, en protecteurs et alliés des victimes de la répression politique. (1)

Dans cette optique, on ne saurait s'étonner que les médiums se laissent très vite convaincre que l'anthropologue n'est nullement là pour les envoyer en "séminaire de rééducation", pas plus que leurs génies. Une relation de confiance immédiate s'établira ainsi avec le premier des médiums rencontrés dont, par un des hasards du terrain, le génie avait le visage bien emblématique d'un militaire portant des habits américains et tué par l'armée du Pathet lao. L'intégration dans un réseau de médiums sera par la suite très aisée, permettant de multiplier entretiens individuels et observations des rituels de possession. Un point doit être souligné, qui éclaire dans une perspective comparative les différentes scènes relationnelles des enquêtes, institutions dépendantes de l'État d'un côté, plages fantasmatiques des puissances invisibles de l'autre : les médiums ont montré une très fine et remarquable compréhension des objectifs de la recherche dont sont absents les traits bien connus des anthropologues travaillant, par exemple, sur les mouvements messianiques et amenés à bâtir avec leurs interlocuteurs une proximité issue du désir de conversion en jeu chez ces derniers. La réalité des génies est en effet au Laos, du point de vue des acteurs - dont l'animisme a été de tout temps très fort -, incontestable et leur présence permanente est une évidence : parce que le politique est devenu une fiction et l'autorité étatique un spectre terrorisant, la réalité des génies en vient, de façon compensatoire, à être supé- (2)

rieure à celle du monde sensible dont elle constitue un dépassement au sens fort du terme. Dès lors il n'est nul besoin de persuader de l'existence de cette réalité l'anthropologue qu'on ne juge pas "irraisonnable" et dont la posture méthodologique implique de surcroît qu'elle donne tous les signes extérieurs de la "croyance" requise. On se satisfait vite de sa participation empathique aux rites et de son intérêt appuyé pour se repérer dans les généalogies des génies et "leur monde". Les médiums trouvent alors dans l'univers des génies des équivalents à la profession de l'anthropologue : des génies chercheurs "qui cherchent la vérité pour le développement de la société".

Un rapport aux configurations bien désignées s'instaure de ce fait et l'anthropologue - qui accepte les protections coutumières et lorsqu'il le faut, des "entretiens avec les génies", c'est-à-dire avec les médiums demandant la venue en eux de leur génie censé pouvoir mieux s'expliquer qu'eux-mêmes - ne peut qu'être frappée par l'identité affirmée de ces professionnels de la manipulation psychique et de la suggestion, contrastant avec les attitudes de crainte observées dans les entreprises et les hôpitaux. La puissance symbolique qui habite les médiums et les conduit à résister à toutes les épreuves du quotidien, leur capacité à développer une vision significative de l'histoire sociopolitique qui n'a nullement entaché leur conscience intérieure, en fait paradoxalement des partenaires privilégiés dans une recherche parsemée par ailleurs des difficultés déjà évoquées.

Pour être bref, enfin, l'imaginaire, ici appréhendé comme métonymie de l'identification sociale, permet avant tout de ressaisir l'unicité et la cohérence du réel dans un contexte où les rapports sociaux ont été rendus pathologiques par le politique et où les individus, en État de clivage sécuritaire, ne peuvent qu'halluciner une impossible réconciliation avec eux-mêmes et le corps social.

Quelques remarques mettront un terme momentané à cette introduction méthodologique aux analyses développées dans ce livre. Les modes de communication avec les acteurs qui émergent du terrain, s'ils ont un contenu toujours spécifique, montrent néanmoins de manière récurrente les facettes d'un jeu subtil entre distance et proximité : l'anthropologue accepte les positions que lui imprime le groupe étudié et en fait un outil de dévoilement épistémologique, dès lors que celles-ci ne font pas obstruction à ses objectifs

de connaissance. Son extériorité massive, culturelle et sociale, hors du champ des intérêts est l'opérateur d'un rapprochement et d'une insertion qui sont au fondement de ses interprétations. Mais la conjoncture politique laotienne implique un relatif renversement de ces figures usuelles : l'imposition politique qui se traduit par l'assignation de l'anthropologue à un rôle global d'agent de l'autorité étatique l'astreint à un effort premier de distanciation et de disjonction absolument nécessaire tant l'appropriation qui lui est proposée bloque tout dialogue. Cette prise de distance initiatrice est donc l'instrument incontournable de son accès aux acteurs dans la mesure où elle rejoint la rupture entre l'État et la société.

Donnons de cette rupture implacable une dernière illustration éloquent. Dans une volonté de restituer aux institutions concernées par la recherche quelques éléments des résultats des investigations menées - bien sélectionnés comme pragmatiques dans une approche prudente et réaliste de la situation -, trois journées de réflexion collective ont été organisées fin 1995 avec des responsables de l'administration laotienne. Dans une assemblée d'environ vingt-cinq personnes, seules quelques-unes, les plus haut placées dans l'échelle hiérarchique, prirent fréquemment la parole avec force pour rappeler quelques "vérités politiques" irrécusables. Celles-ci peuvent être résumées en deux points bien complémentaires qui évacuaient radicalement les principes élémentaires de l'anthropologie dès lors "inutile" ; "l'opinion", c'est-à-dire les perceptions, les jugements, les interprétations et la "satisfaction" de la "population" n'ont aucun intérêt pour les structures de l'État qui est le seul à pouvoir décider de la conduite juste de la société. L'expression des acteurs et son recueil sont dès lors superflus, stériles et préjudiciables dans le cadre d'une légitimité verticale. Corollairement, dans l'hypothèse où un chef de service affronte de trop grandes difficultés de "management" dans son organisation, le recours à la délation, sous la forme d'un employé chargé d'informer clandestinement son supérieur sur les humeurs de ses subalternes, est préférable à toute enquête directe auprès de ces derniers. Police secrète, dénonciation, autorité obsidionale de l'État ont donc été opposées avec vigueur sans fausse honte ni scrupules superfétatoires aux anthropologues comme les uniques modes pensables de "gestion" du social. Le groupe des agents de l'État réunis en une sorte "d'expérience de laboratoire" mettait en scène, de fait, un fonctionnement sociopolitique global dans

lequel les membres des institutions publiques n'ont d'autres objectifs que la reproduction défensive de leur statut et de leur catégorie d'appartenance face à une société hypothétiquement menaçante et hostile.

Prédateur, l'État laotien ne semble nullement préparé à réviser le maintien du monopole de son autorité en dépit d'une ouverture à "l'économie de marché" décrétée en 1986 sous la forme du "nouveau mécanisme économique"¹. Le problème se pose dès lors d'appréhender selon quelles modalités persistera ou non dans les années à venir l'État communiste qui a abandonné à la privatisation une économie en faillite dont il était auparavant détenteur. À un autre niveau plus général, l'étude des rapports sociaux en jeu dans la société laotienne actuelle, en proie à des changements inévitables quelle que soit la perdurance de l'État, interpelle la réflexion sur les processus de domination et la nature des logiques microsociales qui les rendent possibles et acceptables.

Les continuités qui ont régi l'histoire politique de l'État royal à l'État communiste, le soutien imaginaire qu'apportent les génies aux figures de l'autorité étatique impliquent des va-et-vient permanents entre le passé et le présent qui permettront au lecteur d'entrer progressivement dans l'intimité des consciences des habitants. Mais commençons par un bref rappel de l'histoire récente.

¹ Le VI^{ème} congrès du Parti communiste laotien, qui s'est tenu du 18 au 20 mars 1996, semble confirmer une orientation de "resserrement politique".

— Chapitre II —

Ruptures et continuités : la prise du pouvoir par le parti communiste

B. HOURS

Entre la prise du pouvoir le 23 août 1975 et la “démission” du roi en novembre 1975, le parti communiste laotien s’est avancé derrière la façade d’un gouvernement d’union nationale et du Front patriotique lao. Cette stratégie d’apparence légaliste a toujours été celle du Parti, dont on se demande souvent s’il est radical ou pragmatique tant son histoire et ses actes sont faits d’avancées et de reculs stratégiques. Pour éclairer cette question il convient de situer le cadre historique qui a permis l’arrivée du Parti au pouvoir en 1975.

Nonobstant sa situation entre la Chine et le Vietnam, le Laos n’est pas, comme l’URSS, Cuba, ou le Vietnam, le support d’une mythologie anti-impérialiste et l’indépendance lui avait été accordée dès 1949, dans le cadre de l’Union française, sans guerre de libération nationale. En effet, le mouvement nationaliste laotien a été le fait d’une petite minorité et c’est dans les populations montagnardes que l’on relève l’existence d’une tradition de rebellions tenaces face à la colonisation française. Entre 1820 et 1945, on ne dénombre pas moins de quinze mouvements d’insubordination parmi les montagnards, certains perdurant plusieurs années, avec parfois des aspects messianiques affirmés. Entre 1910 et 1936, Ong Keo et Kommadan résistent aux Français dans le plateau des Bolovens. Dans son ouvrage *Rebellion in Laos* G. C. Gunn cite un rapport administratif de J. Dauplay qui écrit : “Les Khas Bolovens sont plus évolués et relativement civilisés. C’est une race solide, énergique, travailleuse, âpre au gain, mais fourbe, anarchiste, har-

gneuse, extraordinairement fourbe, rancunière et vindicative”. (J. Dauplay, *Rapport sur l'hinterland Moi* 1929) ¹.

Une telle représentation tranche singulièrement avec celle qui concerne les Laotiens de la vallée du Mékong (*Lao loum*) à propos desquels la mythologie coloniale, comme celle du tourisme contemporain, se plaît à souligner le sourire bouddhiste, la politesse et la nonchalance proverbiales. S'il existe une tradition de résistance, elle est donc historiquement attestée chez les populations montagnardes qui d'ailleurs ont joué un rôle actif dans la guérilla, tant aux côtés du Pathet lao nationaliste et communiste, que des USA dont la CIA contrôlait ses propres maquis anticomunistes, en pleine guerre du Vietnam. Avant d'apprécier les ruptures et les continuités liées à la prise du pouvoir communiste en 1975, il faut préciser les grandes lignes de l'histoire politique du Laos moderne, puis les caractères de ce qu'on appellera “la culture politique” du parti communiste laotien.

Du colonialisme français à l'État indépendant sous l'emprise des coalitions

La présence coloniale française au Laos semble avoir permis au pays d'échapper aux ambitions de ses voisins les plus proches qui, comme le Vietnam, la Birmanie, le Siam (Thaïlande) ont envahi le royaume du Lane Xang (Laos) à plusieurs reprises depuis sa formation au XIV^{ème} siècle. Le régime du protectorat, dans un pays doté d'un État royal plus respecté pour ses pouvoirs rituels que pour ses capacités de contrôle politique, passe pour avoir réalisé une “mise en valeur” très sporadique, portant sur le développement des activités minières, d'un système éducatif réservé à une minorité et peu ouvert aux Laotiens, et d'une bureaucratie administrative où les employés vietnamiens étaient nombreux, efficaces, représentant une importante portion de la population urbaine, et la majorité des collaborateurs de l'État français.

La population autochtone a donc été peu touchée par la colonisation, sinon pour payer les taxes et effectuer les corvées requises qui provoquèrent

¹ Cité par G.C. Gunn : *Rebellion in Laos. Peasants and politics in a colonial backwater*. Westview Press. Oxford 1990

la plupart des révoltes dans les hauts plateaux et les montagnes. Le parti communiste indochinois fondé par Ho Chi Minh en 1930 comptait, en 1935, seulement deux Laotiens sur ses deux cent onze membres.

L'image de la France sort affaiblie de la guerre, en 1945, en raison de son incapacité de résistance à l'occupation japonaise. Dès 1945 apparaît le nom de Kaysone qui affirme sa volonté de chasser les Français. Un gouvernement provisoire du Laos libre (Lao issara) formé en 1945, manifeste la naissance du nationalisme laotien. Il sera dissous en 1949. Le prince Souphanouvong rompt avec ce mouvement, dont les membres sont amnistiés et quittent le sol thaï pour rentrer au Laos. Dès cette époque, une tension apparaît entre les pro-thaï et les pro-vietnamiens (dont Souphanouvong) parmi les nationalistes laotiens.

La création du Front laotien libre (Neo lao issara) en 1950 marque l'apparition officielle d'un nationalisme laotien pro-vietnamien dont l'idéologie communiste est mise en retrait. La plupart des grands leaders communistes laotiens figurent dans le gouvernement du Front : Souphanouvong, Kaysone, Nouhak, Vongvitchit, ainsi que les montagnards Kommadan et Faydang. En 1953, Sam Neua est déjà la capitale de la résistance pro-vietnamienne, et en 1954 sa victoire à Dien Bien Phu livre le Nord-Vietnam au Viêtminh.

Mis en place clandestinement en 1955, le Parti du peuple laotien (Phak Passasson Lao) fait place dès 1956 au Front patriotique laotien (Neo Lao Hak Sat) à propos duquel Phoumi Vongvitchit note rétrospectivement : "Nous avons appris que notre côté avait remporté des victoires, mais nos forces demeuraient faibles. L'ennemi avait été défait et obligé de retirer ses troupes de notre pays, mais les USA - plus riches et plus puissants - commençaient à s'engager. C'était donc une absolue nécessité pour nous de changer nos objectifs de lutte, de développer notre front national. C'est pourquoi le Neo lao issara fut transformé en Neo lao hak sat ou Front patriotique lao, de façon à consolider les patriotes, y compris ceux qui servirent sous les Français, en un front unique pour poursuivre la lutte" ¹ Le Front fait appel à la paix, à l'indépendance, à la neutralité, à la démocratie, et à l'unité du pays.

¹ Cité par M. Alister Brown et J. Zasloff : *Apprentice revolutionaries. The communist movement in Laos 1930-1985*. Stanford 1986, p.59, traduit par l'auteur.

Ni le régime monarchique, ni la religion bouddhiste ne sont remis en question.

Il en résulte que le Front participe au gouvernement en 1956. Il s'installe, s'intègre au système politique, est reconnu. Aux élections de 1958, il remporte un bon nombre de sièges. Souphanouvong est élu Président de l'Assemblée nationale, mais le Front est tenu à l'écart du gouvernement. Le revers est dur pour la politique menée par les USA, et en 1959 un virage à droite se produit. Souphanouvong, Vongvitchit, Kaysone sont arrêtés (ils pourront s'enfuir en 1960) et le Front est exclu de la vie politique officielle. C'est à cette époque, en effet, que les USA commencent leur intervention militaire au Sud-Vietnam où la rébellion communiste se développe au nom de la réunification du pays coupé en deux par les accords de Genève. L'appui du Nord-Vietnam à la guérilla transite par la piste Ho Chi Minh qui longe la frontière Laos-Vietnam, et passe en partie sur le territoire laotien. Son contrôle devient donc un enjeu politique majeur.

Le coup d'État neutraliste de Kong Le, en 1960, permet de constater que près des deux tiers du territoire laotien sont déjà sous contrôle communiste, en particulier les zones montagneuses. L'armée de libération est composée de 60 % de *Lao theung* (montagnards)¹. Le gouvernement tripartite, déjà fictif auparavant, prend fin en 1964. Avec de mini-coups d'État, les factions politiques se déchirent autour de multiples gouvernements, tous fragiles et précaires, autour du prince Souvanna Phouma qui poursuivra, jusqu'en 1975, la chimère de l'union nationale au milieu des clans de droite et de l'affermissement régulier du contrôle par les communistes d'une zone de plus en plus large.

Hors des territoires contrôlés par les révolutionnaires, la société laotienne se caractérise par l'émergence d'une bourgeoisie, modeste en nombre mais rapace en affaires, dont les intérêts sont liés aux familles princières et à l'armée, grâce à des inter-mariages. Hauts et moyens fonctionnaires, militaires, familles princières et toutes leurs clientèles se partagent l'exploitation du pays et les bénéfices de l'aide américaine détournée dans des proportions

¹ Les dénominations de *Lao theung*, *Lao soung*, *Lao loum* ont été introduites par le parti communiste. Les *Lao theung* sont des Mon-khmers, les *Lao soung* des Tibéto-birmans, les *Lao loum* des Taï selon les catégories ethnolinguistiques en usage.

considérables. Ces grandes familles donnent des ministres aux gouvernements et alimentent les factions par des trafics divers. Ils organisent des fêtes (*boun*) somptueuses dont le peuple est souvent exclu par des cordons militaires et leur générosité à l'égard des monastères, tout comme la hauteur du bûcher funéraire de leurs morts, manifestent leur statut. Ce groupe social peut être considéré comme une classe dans la mesure où ses intérêts sont communs, comme ses codes et ses valeurs. Violemment anticommunistes, les membres de cette aristo-bourgeoisie sont de véritables potentats locaux, alliés à l'armée et contrôlant la police dirigée par l'un des leurs. Leurs fonctions dans l'appareil d'État, comme représentants du pouvoir central, amènent une partie d'entre eux à s'engager dans le commerce et la petite industrie, majoritairement aux mains des Chinois. Quelques Sino-lao donnent l'exemple de réussites commerciales exceptionnelles, et les affaires chinoises requièrent des protections politiques laotiennes.

La masse des paysans laotiens vit en semi-autarcie car les communications sont limitées par la guerre. La pauvreté, même si ce n'est pas la misère, est le lot commun, mais dans chaque village des paysans plus riches, souvent attachés à l'armée, constituent les prémices d'une petite bourgeoisie rurale. Ils sont les représentants ou l'oreille de l'administration. On les craint et on les hait. Dans de nombreuses familles paysannes, les jeunes hommes se répartissent dans les deux armées, un fils à droite, un fils à gauche. Les classes populaires urbaines sont en partie vietnamiennes et constituées d'artisans, de petits commerçants. Les Laotiens, avant la Libération, sont absents de ces activités.

Entre la grande bourgeoisie laotienne, aux comportements aristocratiques mais aussi grossiers, et les paysans, les villes sont peuplées de colonies vietnamiennes et chinoises importantes qui investissent le petit commerce pour les premiers et le commerce de gros et demi-gros pour les seconds. Ces Chinois et Vietnamiens fuiront à la Libération, et le petit commerce est en grande partie laotien aujourd'hui.

Une chanson fredonnée dans les années 70 vante les mérites des profils sociaux dominants, dans cette société laotienne décadente où violence militaire, prostitution, corruption, trafics d'opium et de bois précieux, atteignaient des sommets. Y figurent trois catégories socioprofessionnelles : les

militaires, qui rendaient la société grossière et brutale, les fonctionnaires corrompus qui, au sommet, monnayaient leur influence sur le dos des paysans, les lettrés enfin en voie de disparition. Ces trois piliers traditionnels de l'ordre monarchique (armée, fonctionnaires, mandarins) n'étaient plus que deux, auxquels il faut ajouter la police qui disposait déjà de pouvoirs exorbitants sous prétexte de guerre comme dans le régime qui lui succédera : on remarque l'importance qu'y conservera, pour le peuple, l'autorité de l'armée, des fonctionnaires et de la police qui demeureront des supports décisifs du régime communiste, la notion de "lettré" ayant quant à elle disparu complètement.

Les premiers bombardiers B52 sont intervenus en 1965, et la "zone libérée" du Laos recevra un nombre impressionnant de bombes à la fin des années 60. Après la fin du gouvernement tripartite, l'autonomie de la "zone libérée" s'est imposée et les communistes laotiens participent aux réunions internationales. Le partage du pouvoir est entériné, comme le partage du territoire. Au second congrès du PC laotien, en 1972 à Viengsai, les leaders historiques (Kaysone, Souphanouvong, Nouhak, Vongvitchit), confirment leur maîtrise de la situation.

Une troisième période de coalition intervient et fait suite au cessez-le-feu de 1973. Les villes de Vientiane et Luang Prabang sont neutralisées. Un gouvernement bipartite est mis en place, avec deux administrations séparées, dans les deux zones, l'une sous contrôle de l'administration royale, l'autre sous contrôle communiste. Dans les négociations internationales, la politique laotienne est clairement une annexe du conflit vietnamien, bien que les communistes laotiens n'aient jamais rompu les relations avec l'autre partie, entretenant avec beaucoup d'habileté l'illusion d'une solution et d'une approche nationale. Evoquant les analyses du comité central du parti révolutionnaire laotien en 1974, Kaysone souligne : "La période de lutte en coalition fut celle du contrat légal et semi-légal, en coordination avec les activités secrètes du Parti. Ce fut une période d'intense mobilisation et d'éducation politique rapide des masses dans la zone contrôlée par l'ennemi. Lors de chaque période de coalition, notre Parti a su comment bénéficier des conditions légales et semi-légales, pour mettre en place les bases des organisations révolutionnaires avec l'appui d'organisations intermédiaires, particulièrement les jeu-

nes, les étudiants, pour enrôler des dizaines de milliers de personnes dans notre marche. C'était une époque d'activités de masses effervescentes, jamais vues auparavant dans la zone ennemie"¹.

La même stratégie de relatif camouflage sera pratiquée durant l'éphémère gouvernement d'union nationale entre la prise du pouvoir d'août 75 et la mise à l'écart du roi qui entame la révolution idéologique au grand jour dès 1976. Tout au long de cette longue période de coalitions coupées de ruptures, la figure princière de Souphanouvong fut habilement exploitée, comme un gage de fidélité à l'ordre historique royal antérieur. Le PC laotien a toujours avancé caché derrière un front nationaliste moins idéologique que lui-même. Chaque étape de coalition fut un piège durant laquelle les avancées du parti révolutionnaire furent capitalisées et consolidées. Cette approche quasi légaliste du pouvoir se développe en plusieurs phases selon Alister Brown et Zasloff (1986) qui identifient une retraite défensive en 1946, une phase de préparation jusqu'en 1954, l'alliance avec les neutralistes de Kong Le, l'équilibre fictif de 1973 et l'offensive générale de 1975.

Cette stratégie sino-vietnamienne emprunte à la fois à Mao et au général Giap. Le contrôle des populations montagnardes fut un enjeu permanent. Premières victimes de la guerre, ces ethnies furent mobilisées, et parfois déplacées, tant par les communistes que par le régime royal.

La République Démocratique et Populaire Laotienne : de la révolution idéologique à l'ouverture économique

Pour avoir provoqué la fuite de 10 % de sa population à l'étranger en quelques années, le gouvernement de la RDP lao a toujours vécu dans l'angoisse de la contre-révolution. Les premières années du régime sont marquées par une rhétorique révolutionnaire lourde, un contrôle policier généralisé dans les villes, l'ouverture de camps de rééducation et la déportation dans ces camps de tous les collaborateurs de l'ancien régime. Une suspicion généralisée, dont les effets perdurent jusqu'à aujourd'hui, se répand dans le pays.

¹ Cité par M. Alister Brown et Zasloff. Ouv. cité 1986, p.114 Traduit par l'auteur.

La population avait été excédée par la corruption effrénée qui régnait durant la “guerre américaine” de l’ancien régime et l’installation du nouveau gouvernement fut relativement bien accueillie. Parvenu à un état de décomposition et de décadence avancées, le régime royal ne laissait de regrets qu’à une élite politique et militaire et à la bourgeoisie urbaine qui s’était enrichie dans les trafics de guerre. Les quelques “grandes familles” qui s’exilèrent les premières, pour une partie seulement de leurs membres, quittaient un terrain où elles avaient prospéré comme, pourrait-on dire, les champignons qui se développent sur des tas d’immondices. De telles analyses expliquent l’adhésion première des jeunes, de beaucoup de bonzes à l’exception des responsables bouddhistes liés à l’ancien régime.

Cette volonté partagée de moralisation sociale déboucha néanmoins très rapidement sur des excès qui provoquèrent la rupture de ce consensus. Les cadres du Parti, formés dans la vie austère des maquis et ayant passé leur jeunesse dans des abris antiaériens, se livrèrent à une entreprise d’éducation politique brutale et maladroite sur la population qui reçut un véritable choc. Disciplinés mais frustes et peu éduqués hors des récitations idéologiques, ces militants venus du Nord, appelés encore aujourd’hui “les gens de Sam Neua”, eurent tendance à épancher leurs frustrations de maquisards sur la population civile. La mise en œuvre de la pédagogie révolutionnaire de “l’homme nouveau” fut donc violente, grossière, et souvent infligée aux individus et aux groupes sociaux comme une punition. L’embrigadement fut imposé à des gens traumatisés par des diktats égalitaristes qui prenaient à contre-pied des valeurs traditionnellement très hiérarchiques. À cet égard, la référence à une “démocratie villageoise” au Laos n’a de sens que replacée dans une structure politique historique profondément inégalitaire. En décrétant sans délai l’abolition des classes sociales, l’État occultait l’ensemble des conditions sociales bien différentes de celles qui régnaient dans l’austérité de la guérilla, propice à des mots d’ordre et à une discipline acceptés. Les tentatives de collectivisation, la mise en œuvre des coopératives illustrent ce processus de dérapage, imputable à une politique radicale et à des cadres mal contrôlés par le gouvernement. Ces dérives postrévolutionnaires, observées en URSS aussi bien qu’au Kampuchea, sont remémorées sans aucun enthousiasme aujourd’hui par des fonctionnaires qui ne sont pas nécessairement hostiles au régime, mais qui se souviennent de ces séances où ils allaient

collectivement creuser des barrages et des canaux dans la plaine de Vientiane.

Ces pratiques ont été perçues comme des brimades imposées par des inférieurs et le coût politique de cette inculcation finalement ratée a été énorme. Il s'agit probablement beaucoup plus que d'un enjeu de style. L'adhésion populaire ainsi gaspillée, les contraintes techniques et économiques pouvaient apparaître comme déterminantes a posteriori.

L'appareil du pouvoir qui se met en place recycle dans leur totalité les militants et responsables de ce qui peut apparaître comme la "longue marche" laotienne. Les sept membres du Politburo sont les leaders historiques du PC laotien. Parmi les quarante-neuf membres du comité central (cinquante-cinq en 1982) on ne compte que deux ou trois *Lao theung*. Ni Sithon, ni Faydang, figures emblématiques de l'anticolonialisme des montagnards ne siègent au comité. Le symbole politique que représente le roi, conforme au modèle historique des royautes bouddhistes, est escamoté en plusieurs étapes. De la "démission" du roi, en novembre 75, à sa déportation en 1977 à Sam Neua, puis à sa mort jamais annoncée, le nouveau pouvoir manifeste à la fois un certain embarras tout comme une volonté explicite.

Pour "désintoxiquer" la société des "pathologies sociales" liées au "capitalisme décadent", il convient, affirme-t-on, de modifier les comportements, de changer la morale et de détruire un grand nombre de symboles d'un monde présumé révolu comme par enchantement. La royauté disparue et le roi interné, l'importance sociale et culturelle du bouddhisme amène le régime à tenter de prendre appui, avec un certain succès, sur les bonzes et les monastères pour développer la pédagogie révolutionnaire. Les convergences entre les valeurs bouddhistes originelles et les objectifs de la Révolution sont systématiquement reconstruites et soulignées dans les discours officiels et les bonzes sont invités à répandre la parole de la "libération" de l'homme, à la fois spirituellement et idéologiquement. Si les dépenses ostentatoires réalisées dans les fêtes (*boun*) sont réduites par la crise économique et la raréfaction des échanges, ces pratiques ne seront jamais supprimées. Il en va différemment de l'animisme. Le culte des génies territoriaux, en raison des liens étroits qu'il entretient avec l'histoire du pouvoir politique monarchique et bouddhiste, est condamné comme "superstition", tout comme les multiples

autres cultes animistes. Il faudra attendre 1982 ou 1983 pour que la pression se relâche contre ces pratiques fortement enracinées.

Ainsi, le capital idéologique des communistes laotiens apparaît beaucoup plus limité que leurs capacités stratégiques d'origine vietnamienne. S'appuyant sur l'évolutionnisme soviétique des années 30, "l'homme nouveau" est présenté comme le produit de trois révolutions à opérer. La première porte sur les rapports de production qui, sautant la phase capitaliste, doivent développer la propriété collective des moyens de production pour aboutir au socialisme. La révolution scientifique et technique, empruntée, elle aussi, à l'idéologie soviétique, doit accompagner cette "libération" de l'homme. Enfin, la révolution idéologique et culturelle doit être mise en œuvre pour développer la "maîtrise du peuple" sur la société sous la conduite du Parti et l'action du gouvernement. Les organisations de masse (jeunes, femmes) sont coordonnées par le Front national de reconstruction, médiateur social de l'idéologie, moins directement politique que le Parti.

Ce Parti est omniprésent, malgré son fonctionnement secret et discret. "Le Parti suit les usages de la pratique communiste d'installer les membres du Parti dans les principales institutions de la société, dans le gouvernement, l'armée, les organisations de masse, les collectivités, pour servir de leaders et de courroie de transmission politique, tout comme d'yeux et d'oreilles pour l'organisation centrale"¹ Cette infiltration dans la société sera d'autant plus facile que la plupart des couches supérieures qualifiées ont fui à l'étranger et que la culture laotienne est singulièrement démunie dans le domaine des techniques et de l'organisation politique, comme l'ancien régime l'a abondamment prouvé. Avec 40 000 membres en 1985, représentant 1,1 % de la population du pays, le Parti communiste est une organisation cachée dont la fermeture est largement imputable à la culture de guérilla de ses membres fondateurs et ultérieurement à un manque d'adhésion populaire caractérisé. Enfermés dans leur rôle d'avant-garde, les membres du Parti ne prennent pas fréquemment le risque de s'immerger dans la société réelle et, lorsqu'ils le font, ce n'est que pour donner des leçons.

¹ Allister Brown et Zasloff : ouv. cité, p.155. Traduction de l'auteur.

Une méthodologie d'endoctrinement forgée en Chine et au Vietnam fut mise en œuvre avec des slogans répétitifs : les douze règles du bon comportement, les trois propretés, les trois révolutions... sans parler des cours plus "intensifs" assésés dans les innombrables séminaires d'éducation et de rééducation imposés à de multiples catégories de la population, en particulier jusqu'à aujourd'hui aux "fonctionnaires" de l'État.

La pratique de l'autocritique publique (*tamniko san*) s'appuie sur l'analyse de la pensée politique qui doit être conforme à la ligne du Parti sur le principe de solidarité collective, sur l'esprit de travail et sur l'autosuffisance qui permet de subvenir à ses besoins, sans vivre en parasite. Sans être parvenu aux dérives de la révolution culturelle ou du Kampuchea de Pol Pot, ce terreau idéologique en est très proche et seules la relative faiblesse de l'État et l'indolence prêtée aux Laotiens ont permis d'éviter les débordements observés dans les pays voisins, même si les camps de rééducation ont ressemblé dans une très large mesure à des camps de concentration.

Une forte résistance passive populaire s'est très tôt manifestée, dans une ambiance de crainte permanente. De rééducation en tracasseries bureaucratiques, la plupart des activités d'échanges commerciaux furent de fait interdites. Tuer son propre poulet, échanger des biens contre de l'argent constituaient une aventure. Selon le *Far Eastern Economic Review*, en 1977, un paysan avait parfois besoin de sept signatures pour traverser une frontière provinciale, de trois pour emmener un porc au village voisin, et même d'une pour tuer un poulet. Cette ambiance de persécution bureaucratique fut amplifiée par la crainte paranoïaque de l'invasion étrangère. Dans les quartiers, les villages, les districts, à chaque échelon local, le zèle révolutionnaire et l'émulation pédagogique rendaient la vie pesante et difficile. La résistance passive, elle-même, provoquait de nouveaux assauts éducatifs, des réunions et des discours sans fin entre 1976 et 1980, date à laquelle une première campagne fut lancée contre les abus de la bureaucratie, avant de devenir un leitmotiv à la suite d'échecs répétés dans plusieurs domaines.

La mise en œuvre des coopératives constitue le meilleur exemple de ces contradictions. Car, après la société sans classe, la collectivisation constitue le second enjeu sur lequel se brisera la volonté de l'État. Décidée à

chaud, mise en œuvre par des cadres sans formation ni pédagogie ajustée, la collectivisation se présente comme le test décisif de la capacité politique de l'État laotien. La déconfiture du régime précédent et sa débâcle militaire ne présument pas d'une société, certes déstructurée, mais non dépourvue de repères hiérarchiques et culturels qui firent obstacle à l'entreprise de la collectivisation. Selon la Banque asiatique de développement (ADB) en 1979, 537 000 membres étaient répartis dans 2 452 coopératives, soit 17 % de la population rurale. Avec 52 hectares par coopérative en moyenne, elles assuraient 19 % de la production nationale de paddy la même année. Le mouvement des coopératives n'ira jamais au-delà de ces niveaux, bien que la terre ne soit pas rare au Laos, sauf dans la plaine de Vientiane où elle est parfois louée. Les coopératives se sont appuyées à leurs débuts sur les populations déplacées et les cadres politiques émigrés de Sam Neua. Suivant de nombreux commentaires, l'accès libre et volontaire à ces coopératives a été largement fictif, car il apparaissait soumis à une énorme pression sociale provenant des organisations de masse. La sanction d'un comportement insuffisamment solidaire étant la rééducation ou le "séminaire", ce furent la subordination, l'exercice de l'autorité et non le bon vouloir qui déclenchèrent la participation aux coopératives.

Débutant en 1978, la collectivisation se heurte dès sa réalisation à une année d'inondations, faisant suite à une sécheresse en 1977. Dans certaines zones, une réelle disette apparaît et les échanges commerciaux sont réduits par un encadrement tatillon et dissuasif. Dans son ouvrage, *Lao peasants under socialism*¹, Grant Evans distingue différents degrés d'organisation collective. La propriété des masses porte sur les fermes d'État et les forêts. Elle est marginale. Les coopératives constituent une propriété collective. On relève ensuite l'échange de travail, l'unité solidaire de production, l'unité de production collective. Le Parti est toujours resté assez vague concernant la propriété de la terre. Il faut attendre 1988 pour entendre Kaysone affirmer : "Sous notre nouveau système, la totalité de la terre est la propriété de la société dans son ensemble, dont l'État est le représentant. L'État reconnaît les droits légaux des familles paysannes d'utiliser la terre qu'elles

¹ Grant Evans : *Lao Peasants under socialism*, Yale University Press 1990

possèdent pour la cultiver.” (BBC 25/02/88)¹. La présence ou l’attente d’équipements techniques (tracteurs, pompes...) attirera plus de paysans dans les coopératives que les appels à une mystique productiviste à la chinoise proférant de tels appels : “Venez frères et sœurs des coopératives, partout, les paysans privés aussi, du Nord au Sud. Unissons-nous pour remplir les silos”. Grant Evans relève justement que les mobiles des paysans sans terre et de ceux qui en possédaient étaient fort différents. Pour un paysan aisé, la coopérative devait représenter une augmentation de son surplus, obtenu grâce à l’outillage et autres inputs technologiques. Lorsque ceux-ci étaient absents, la coopérative perdait de son attrait.

Suivant une logique sociale peu surprenante, beaucoup de coopératives furent contrôlées par des familles révolutionnaires ou d’autres, plus habiles. L’attribution de points pour le travail effectué ne fonctionna jamais conformément aux attentes des paysans. Après 1980, seuls les paysans sans terre restèrent dans les coopératives. Dès 1979, confronté à la fuite de la population en Thaïlande ainsi qu’à une sévère crise économique à la suite de mauvaises récoltes, le gouvernement doit faire marche arrière. “Le programme politique du Parti et du gouvernement a stipulé que la coopérativisation devait être réalisée volontairement, suivant l’intérêt commun et la direction démocratique. En réalité, certaines régions n’ont pas réalisé correctement la propagande... Les masses ne sont pas déterminées pour la mobilisation et sont dépourvues de conscience politique pour rejoindre volontairement les coopératives. Dans d’autres régions, les masses ont été enrôlées par la force, sinon elles ne bénéficieraient d’aucune faveur. Ceci était une erreur”, analyse l’éditorial de *Siang Pasasson* du 5 juin 1979.

Si la marche forcée vers les coopératives cesse dès 1980, il faudra de nombreuses années pour que les coopératives existantes s’éteignent une à une... faute de combattants. Le retard qui fait suite aux directives centrales sur le terrain est considérable. Jusqu’en 1985-86, il semble que des militants bien intentionnés aient continué à tenter d’appliquer des ordres périmés depuis plusieurs années, du moins sous la forme d’une rhétorique collectiviste jamais révisée, avec un entrain décroissant pour la plupart ou une conviction égale pour quelques uns. Ce relâchement de la pression révolutionnaire pro-

¹ Cité par Grant Evans : ouv. cité, p.91

voque une reprise modérée des échanges. Le concept de “marché” est mis en avant pour justifier cette pause dans la marche vers le socialisme complet. L’autosuffisance en riz est réalisée en 1981 pour la première fois et le PNB a augmenté de 40 % par rapport à 1976, avec une inflation relativement maîtrisée et une aide internationale principalement issue du bloc socialiste représentant en 1982, 80 % du revenu annuel du pays (*Times* 18/07/83). En fait, les effets désastreux d’une mise en scène sommaire de la logique révolutionnaire par des cadres jugés frustes et inéduqués par la majorité de la population ont amené le pays au seuil de l’implosion. L’hémorragie de population avait atteint de tels sommets en 1979 qu’il devenait indispensable d’arrêter une machine politiquement suicidaire, quitte à poursuivre la récitation monocorde que les membres du Parti étaient devenus incapables d’oublier à défaut d’avoir eu la capacité de la transmettre à leurs compatriotes. La présence vietnamienne basée sur le traité d’assistance réciproque et d’amitié signé en 1977 pour vingt-cinq ans constitue un autre caractère du régime en RDP lao. Dans les années 1980-83, l’armée vietnamienne avec ses 45 000 hommes dépassait les effectifs de l’armée laotienne. La présence de conseillers techniques vietnamiens dans les grands ministères ne fut abandonnée que très récemment.

Ainsi, ce Parti qui guide, cet État qui dirige avec son gouvernement qui conduit, et ce peuple “maître” du pays constituent une trilogie fondamentale qui caractérise la structure du régime et du système politique. Le troisième congrès qui se tient en 1982 confirme l’approche plus pragmatique et moins radicale déjà engagée. L’accent sur la lutte des classes est plus discret, tant la cohésion nationale est fragile, vu l’absence de soutien populaire généralisé. Fatigué par les slogans et les campagnes répétées, le “peuple” a pris ses distances en essayant de survivre, tout en sacrifiant aux rites collectifs qui s’imposent pour ne pas être sanctionné. Le troisième congrès reconnaît, par la bouche de Nouhak, que “trop d’attention a été portée aux quantités et à la forme, au détriment du contenu et de la qualité”. Le retour progressif aux échanges monétaires trouvera son point d’aboutissement dans le nouveau mécanisme économique de 1986 dont la portée sera appréhendée ultérieurement.

Contrairement à l'époque du maquis, antérieure à la prise du pouvoir, où le Pathet lao manifestait une bonne capacité de contrôle grâce à l'appui vietnamien, la prise en charge d'une société profondément déséquilibrée et désorientée par une longue guerre paraît avoir été particulièrement difficile et mal dirigée par le Parti. Incapable de panser les blessures, tout en imposant un traitement de choc à cette société déstructurée, terrorisée ou prête à fuir, l'État laotien a du faire face à une crise économique et à une crise de confiance sans précédent avant d'être contraint de louvoyer au gré des contraintes internationales. L'incompétence des cadres, évalués trop exclusivement selon des critères politiques, a été légèrement améliorée après 1986, mais le retard dans l'exécution des orientations du Parti est une constante permanente. Dans la mesure où la légitimité en toute chose réside, en dernière instance, dans le Parti, celui-ci par son fonctionnement crée lui-même les obstacles aux dynamiques qu'il tente épisodiquement de provoquer. À force de monopoliser le pouvoir, le système politique laotien rend impossible l'émergence de forces vives, à hauteur des capacités déjà modestes du pays.

Le "peuple pluri-ethnique" était envisagé comme le creuset de ces forces vives. Le concept de "peuple pluri-ethnique", qui se présente comme le troisième enjeu idéologique du nouveau régime, n'a jamais été remis en question. Il constitue le dernier pilier idéologique encore debout aujourd'hui. L'intégration nationale des minorités ethniques, dites nationalités, apparaît pourtant non réalisée, tant dans l'appareil d'État et du Parti que dans la société qui appréhende toujours ces minorités comme les marges d'un centre culturellement et politiquement *lao loum* (cf. supra). La permanence du discours sur "le peuple pluri-ethnique" dans les textes politiques apparaît comme une pièce maîtresse de la théorie de l'État pour le PC laotien. Que ce concept soit totalement vide de sens, sauf pour une poignée de militants et de responsables historiques, montre à quel point les normes culturelles ont résisté aux doctrines nouvelles et parallèlement l'incapacité du système politique à transformer des messages révolutionnaires en réalité sociale. L'État du "peuple pluri-ethnique" demeure comme une fiction qui alimente une rhétorique que l'ouverture à l'économie de marché ne fait que renforcer. En effet, les régions où vivent les minorités seront les dernières à bénéficier du développement des échanges, tant elles sont isolées par des barrières de montagnes, de plateaux mais aussi de représentations culturelles tenaces. Des ru-

meurs persistantes parlent d'une protestation croissante en leur sein qui ne manquerait pas de fragiliser plus encore un État dont le volontarisme et les erreurs stratégiques soulignent aujourd'hui l'isolement et l'absence de base sociale. Pour avoir mené une politique radicale sans courroies de transmission expérimentées et sans inscription dans la société, l'État ne tient plus son rang que par une culture politique singulière appuyée sur le soutien de l'armée.

La “culture politique” du PC laotien

La “culture politique” en RDP lao résulte à la fois de l'histoire et de l'idéologie. Nationaliste et marxiste, le Pathet lao n'a pas servi de mèche pour allumer la résistance d'une population laotienne peu prête à la révolte. Partant d'une poignée d'intellectuels, restés les maîtres politiques jusqu'à leur mort (Kaysone, Nouhak, Souphanouvong, Vongvichit...), le Parti laotien a dû construire sa base militante au fur et à mesure de son développement. Pour cela, il a su exploiter avec habileté les divisions de la droite militaire et princière, les traditions rebelles des populations montagnardes, le dégoût des Laotiens de la vallée du Mékong devant un régime clientéliste corrompu et décadent durant la “guerre américaine”. Ce remarquable succès fut dilapidé en quelques années d'une inculcation idéologique radicale, violente et maladroite : le Parti ne s'est en effet jamais départi d'une culture du secret, de l'obsession paranoïaque du complot de l'étranger et de l'ennemi tant intérieur qu'extérieur.

Apte au combat, le PC laotien, comme les partis frères asiatiques, est un Parti de lutte qui manque de repères en période de paix. Pour toute cette génération de combattants, tout est affrontements, objectifs à atteindre et neutralisation des forces hostiles. La rhétorique politique demeure, même lorsque son contenu idéologique est modifié, une logique du combat. Formé dans la guérilla et par l'isolement, le PC laotien craint par dessus tout le multipartisme dont il a habilement exploité les faiblesses durant les trois coalitions sous l'ancien régime. Obsédé par le contrôle social, le PC laotien l'est d'autant plus qu'il est faible en termes de ressources humaines et dépendant du Parti vietnamien, dont il a repris systématiquement la plupart des concepts

et des stratégies. Ainsi le projet total d'un "homme nouveau" (de type soviétique) a provoqué une exclusion sociale massive manifestée par l'envoi en camps de rééducation d'une partie importante de la population, créant plusieurs des conditions d'un univers concentrationnaire. De la rééducation à l'enfermement pour appartenance à des catégories sociales supérieures fustigées, le pas a été maintes fois franchi au Laos. L'hypothèse d'un communisme doux, à l'image du sourire bouddhiste ne résiste donc pas à l'examen, pas plus qu'aux entretiens avec des Laotiens de toutes conditions parlant de leur histoire et de leur vie.

De surcroît, si le régime laotien n'a jamais sombré dans les "délires" de ses voisins cambodgiens ou chinois, un principe idéologique analogue a fonctionné dans la société : mais c'est en raison de l'absence de ressources pour sa mise en œuvre que le radicalisme révolutionnaire apparaît a posteriori plus velléitaire que celui de Pol Pot qui fut dévastateur, volontaire et systématique. Avec sa poignée de dirigeants inamovibles, mourant sous le harnais des responsabilités au plus haut niveau (Politburo), l'image est pourtant celle du leadership socialiste gérontocratique en guerre contre la société. Le goût du secret, la culture de la défiance et de l'opacité ont amené ces dirigeants à ne faire confiance qu'aux cadres formés dans la guérilla. On peut voir là, la principale cause des échecs du collectivisme, de la terreur qui frappa la population, tant ces militants étaient pour la plupart inaptes à inventer des stratégies fondées sur une connaissance du milieu social dont ils étaient devenus trop éloignés.

En s'appuyant sur des troupes peu éduquées, inexpérimentées hors des maquis ou de la "zone libérée", parfois revanchards après des années de luttes passées dans les privations et l'inconfort, l'État a présenté une image très répressive et a proposé une discipline monolithique qui n'a jamais pu déclencher de dynamique sociale dès lors que les ennemis d'hier avaient quitté le pays. L'insécurité réelle qui a très longtemps régné, tout comme sous l'ancien régime, a été à la fois un prétexte pour mobiliser la population et aussi une source d'angoisse confortant une culture paranoïaque du complot.

Le puritanisme propre à beaucoup de "cultures" révolutionnaires est présent jusqu'au début des années 80. En fustigeant les "parasites sociaux"

et autres “hooligans”, le régime laotien se conformait aux normes éthiques révolutionnaires classiques, visant à définir une pureté morale conforme au modèle de “l’homme nouveau”, nécessairement propre (l’une des trois propriétés) et présentant des cheveux courts par adhésion à la norme. L’importance des réunions (*passim*) - séminaires, meetings, séances d’autocritique, de discipline pédagogique - est devenue une tradition étatique et le principal signe de l’autorité de l’État. Aussi, en 1995, les fonctionnaires, malgré une baisse sensible depuis 1990, sont exposés à des cours interminables d’une rhétorique socialiste qui n’entretient plus de rapports pertinents avec la réalité actuelle. “Avant il y avait une personne pour discuter. Maintenant, il y a des comités partout” dit un chef de village à Grant Evans (1990, p. 184) pour signaler la différence entre l’ancien et le nouveau régime. Parmi “les trois révolutions” (production, technique, idéologie), c’est certainement la dernière qui a regroupé le plus de militants.

En termes d’investissement humain, d’heures passées dans des réunions collectives scrupuleusement comptabilisées mais sans préciser le nombre d’auditeurs ou de participants, le travail pédagogique idéologique a mobilisé l’État, à travers les militants du Parti, supervisant une armée de “fonctionnaires” dont l’ascension sociale passait nécessairement par le zèle prosélyte, les marques de participation et d’enthousiasme. Au fil des ans, ces meetings sont devenus des rites pratiqués devant des auditoires de plus en plus distraits. La forme a progressivement remplacé le contenu, comme le reconnaît en le regrettant le comité central du Parti.

L’élite du Parti, par son origine sociale et son histoire en zone libérée, est coupée de l’élite traditionnelle à laquelle elle a eu pourtant recours progressivement sous la contrainte d’un manque de compétences avéré. Après avoir été suspects, rééduqués, condamnés à la fuite à l’étranger, des membres des anciennes classes supérieures ont été réintégrés dans les organigrammes en nombre croissant. Fils ou frères de “déportés”, morts en camps ou émigrés, ils sont l’objet d’une surveillance attentive et peuplent les séminaires de recyclage, lorsque leur attention est jugée insuffisante ou leur hérédité trop équivoque. Ainsi, les révolutionnaires (*pativat*) constituent une véritable classe dominante dont les privilèges diminuent néanmoins d’année en année, contrairement à ceux de la “nomenklatura” qui a mis en œuvre des

systèmes de bénéfices et de cooptation peu conformes aux idéaux socialistes. Le nom du père devient un passe-partout, comme sous l'ancien régime décadent. Le Parti laotien révèle deux tendances dialectiquement maîtrisées. D'un côté les idéologues, comme Kaysonne ou Nouhak, ont été porteurs d'un radicalisme idéologique soviéto-vietnamien bien implanté à Sam Neua, capitale de la guerre de libération. De l'autre, les pragmatiques sont plus ouverts sur la culture laotienne bouddhiste antérieure à la Libération. Souphanouvong présente un tel profil et il participa ostensiblement aux négociations et coalitions antérieures à 1975. Ces nuances n'ont jamais engendré de factions, mais il est clair que "les gens de Sam Neua" évoqués lors des entretiens font référence à une autre "culture", plus nordique, plus montagnarde, plus vietnamienne aussi pour les Laotiens de la vallée du Mékong. Cette culture est crainte, haïe et méprisée.

Militants de la première heure, arrosés de bombes durant les années où ils vivaient dans des grottes, ces "gens de Sam Neua" ne présentent pas l'image nonchalante et plus "sophistiquée" des Laotiens de la vallée, qu'ils accusent de leur côté de s'être accommodés (les "gens de Vientiane") de la corruption et de la prostitution généralisée qui sévissaient dans les zones contrôlées par l'ancien régime. Cette coupure culturelle, longtemps forte, est aujourd'hui plus subtile mais elle demeure comme une accusation réciproque croisée, implicite, de "sauvagerie" d'un côté et de compromission de l'autre. L'appareil d'État est clairement "de Sam Neua", tandis que la société civile s'affirme de plus en plus "de Vientiane" à mesure que s'ouvrent les boîtes de nuit, les restaurants et que roulent les motocyclettes japonaises achetées avec l'argent de commerces privés, avec le profit du petit capital, ou que défilent les premières Mercedes du grand capital.

Outre la mise en œuvre d'une révolution socialiste entre 1975 et 1976, le nouvel État a tenté de capter à son profit la légitimité symbolique dont le pouvoir royal était l'emblème. Occulter cette royauté bouddhiste conforme à un modèle politique régional vieux de plusieurs siècles n'était pas un exercice sans danger dans une société laotienne peu idéologique et peu politisée. Ceci probablement explique l'escamotage "en douceur" du roi, sa déportation et sa mort dont on ignore la date. En essayant de donner au bouddhisme une fonction révolutionnaire, le PC laotien essayait de le séparer

de la fonction royale déchu. L'État nouveau devait construire sa légitimité sur les cendres de la royauté mais ne pouvait éviter d'essayer de récupérer une partie du capital symbolique sur lequel fut fondée la légitimité du pouvoir au Laos. Pour cette raison il n'était pas possible de procéder à un rituel public de meurtre du roi, qui constitue le symbole politique le plus fort des ruptures révolutionnaires. Parce que le PC laotien était arrivé au pouvoir après une longue route, en avançant caché, il n'osa pas assumer ce rite fondateur essentiel de la mort du roi, faisant l'aveu par là même d'une parcelle de doute sur ses propres capacités et sa légitimité. Dans les sociétés de riziculteurs bouddhistes qui n'ont de vision du pouvoir politique que celle de la figure éloignée du roi, et celle plus proche de l'exploitation par des potentats provinciaux, cet escamotage du roi, sans rupture officielle, a toujours laissé un vide symbolique, peut-être comblé par le roi de Thaïlande dont la photographie trône dans de nombreuses maisons paysannes, tandis que celle de Kaysone, de Nouhak ou de Souphanouvong est accrochée dans les administrations (parfois avec celle de Lénine) et les commerces urbains. Si Ho Chi Minh est clairement rentré dans le panthéon confucéen au Vietnam sous la figure bienveillante et digne de l'oncle Ho, le profil et la politique menée par les membres du Politburo laotien, tout comme le contexte local des croyances, laissent penser que ces gérontes n'ont pas l'espoir d'acquérir le moindre statut symbolique dans un panthéon, via l'idéologie, sur le mode de la Chine ou du Vietnam. En ne tuant pas le roi au grand jour, dans un grand rituel politique, ils ont fortifié leur image d'usurpateurs tenus à bout de bras par l'étranger, image qui, à l'état latent, est assez répandue dans la population : ils ont dévoilé le caractère discret de leur audace politique.

Ce bref panorama de l'histoire politique du Laos et des principaux caractères de la "culture" politique postérieure à 1975 permet de souligner des ruptures et des continuités observables avant et après la Révolution.

Les ruptures révolutionnaires sont les plus évidentes, tant elles se donnaient pour objectif de changer la nature de la société. Le projet de "l'homme nouveau" a dû être abandonné progressivement au début des années 80, après avoir provoqué un énorme traumatisme collectif dû à la mise en œuvre brutale d'une logique révolutionnaire appliquée sans nuance. Une tentative de collectivisation dure, sans pragmatisme, a ainsi prévalu de 1976

à 1979, durant une période de terreur politique sans précédent au Laos : elle fut doublée d'une quasi-famine tant l'appareil de production était désorganisé. Si l'ancien régime, avec sa corruption chronique, ses abus de pouvoir, les exactions militaires fréquentes, les déplacements forcés de population, n'est jamais apparu comme un modèle de démocratie, son oppression fut surtout sociale et économique. Avec l'État qui s'installe en 1975, la terreur politique se diffuse avec son cortège d'enfermements, de camps de rééducation dont une partie était d'authentiques camps de concentration destinés à extirper du nouveau corps social les vecteurs négatifs de la société antérieure. Mais l'ancienne société, d'une injustice caractérisée, localement despotique, ne disposait pas d'un corpus idéologique à vocation "totalisante", comme celle qui la remplaça en 1975.

Au despotisme décentralisé fait place un système politique rigide sous une direction univoque qui veut promouvoir une entreprise de rééducation politique à grande échelle, à travers une "désintoxication" qui prend l'apparence d'une "mini-révolution culturelle" et porte aux avant-postes des membres des couches sociales jugées inférieures, dépourvus de compétences techniques. Le travail collectif est présenté comme une cure, nullement comme le choix d'une volonté majoritaire dans le pays. Organisé autour d'un embrigadement idéologique permanent, développant, selon Stuart-Fox ¹, la vigilance révolutionnaire (*sati pativat*), les qualités de bon producteur dans la société, la conscience politique (*samakhi*) pour aboutir à un "bon comportement" (*phone ngane*), le processus pédagogique révolutionnaire affronte de face les valeurs décadentes du régime antérieur.

Dans ce contexte, la culture nationale est hautement valorisée contre les modèles de consommation importés de l'étranger. Le Parti s'inscrit en garant de la culture nationale dont la pureté doit être préservée et/ou restaurée. C'est l'occasion d'exclure bon nombre de pratiques animistes qualifiées de "superstitions" à éradiquer. Suivant le style bien connu du "culturalisme" socialiste, souvent folkloriste, les danses nationales servent de prétexte, à travers des métaphores fleuries autant que pauvres, à des rituels politiques où

¹ Stuart-Fox : *Contemporary Laos. Studies in politics and society of Lao PDR*, St Lucia, University of Queensland Press and New-York St Martin's Press, 1982

la chorégraphie n'est que le prétexte d'une démonstration d'unité patriotique au service de la production.

Mais, comme on l'a précisé déjà, le statut idéologique des minorités est radicalement différent par rapport à l'ancien régime basé sur le pouvoir d'une monarchie bouddhiste implantée principalement dans la vallée du Mékong, berceau historique du bouddhisme laotien. Situées à la périphérie du système social, les minorités étaient qualifiées de *kha* (esclaves) et entretenaient un rapport de soumission politique, avec des rites particuliers qui reconnaissaient leur qualité de premiers occupants du territoire. Avant 75, la frontière entre la nature et la culture passe donc par le bouddhisme. La Révolution, au contraire, installe, ou plutôt met en scène "le peuple pluri-ethnique, maître du territoire", là où auparavant le roi, représentant du Bouddha, donnait la terre à la population pour l'exploiter, et accomplissait les rites requis par la fonction royale supposés apporter, avec l'ordre politique, la prospérité et de bonnes récoltes. Considérées comme des "nationalités", sur le même mode qu'en Chine, soixante-quatre ethnies sont identifiées après 1975, avec des adjonctions et des retraites qui manifestent l'importance théorique du sujet. En effet, l'État n'est plus organisé autour de la figure du roi, maître de la terre, mais le Parti et le gouvernement sont au service de la "maîtrise" que le peuple est censé exercer sur le territoire national et ses ressources. Cette maîtrise évoque le concept socialiste de propriété collective des travailleurs. La société et le territoire appartiennent au peuple, sous la direction du Parti et de l'administration du gouvernement. Le caractère multi-ethnique du peuple résulte donc en RDP lao de l'histoire de la Révolution. Celle-ci s'est déroulée pendant de longues années dans des zones montagneuses et les *Lao theung*, représentaient 60 % des effectifs du PC laotien en 1967. Divisés en *Lao loum* (du bas, vallées), *Lao soung* (du haut, tribus du nord tels les Méo, les Yao), *Lao theung* (habitants des hauts plateaux bordant le Vietnam), ces trois composantes constituent le peuple pluri-ethnique. Il faut souligner qu'après les hémorragies de population *Lao loum*, dans les années 80, *Lao theung* et *Lao soung* totalisaient près de 50 % de la population. De ces catégories nouvelles, il résulte que la coupure entre la nature et la culture ne passe plus par le bouddhisme mais par l'idéologie socialiste après 1975. La culture réside dans le socialisme, qui développe les "jolies coutumes lao" et fustige les superstitions animistes. On peut aussi observer

que l'emphase idéologique permanente portée sur la médecine traditionnelle se justifie par son caractère de ressource et coutume nationale (niveau culturaliste) et par la volonté d'autosuffisance, y compris dans le domaine pharmaceutique (lecture politique et économique).

L'importance des discours politiques sur le développement des zones montagnardes est notable. Erigée en véritable rhétorique, cette volonté affirmée de développer les zones reculées correspond à une "dette de guerre", mais depuis vingt ans elle se présente comme une complète velléité tant le développement économique et sanitaire dans ces régions constitue une fiction idéologique, un éternel projet. Ainsi, à une coupure culturelle ancienne, rejetant avant 75 les minorités non bouddhistes du côté de la nature sauvage - ce qui se traduisait par un mépris profond, la violence militaire et la crainte des pouvoirs animistes de ces minorités - se substitue aujourd'hui la théorie de l'État au service du peuple pluri-ethnique. À la suite de multiples déplacements de populations, des nouveaux villages ont été installés le long des routes. Dans certains de ces villages, on observe des populations lao "montagnardisées" tant elles vivent dans la précarité et une sorte de retour à la nature signalé par la riziculture sur brûlis et l'habitat. Certains *Lao loun*, hors de la vallée du Mékong, semblent avoir perdu, dans cette période troublée, non seulement leur terroir d'origine, mais certains de leurs repères culturels tels que le bouddhisme ou la riziculture irriguée. Les mélanges de population durant la guérilla, les déplacements de familles ont repoussé vers la "nature" des populations déracinées si l'on se place du côté des critères de la "culture" dominante *Lao loun*.

Certains groupes de familles mêlés à des *Lao theung*, installés le long des routes par décision administrative, apparaissent ainsi comme des déportés culturels "déglingués" de la société pluri-ethnique. Ils offrent le visage marqué de ceux pour qui l'histoire récente se traduit par une perte de statut, de repères, de village. Groupés par hameaux aux liens sociaux distendus, leur présence accablée ou triste manifeste un processus marginal de clocharisation, de "déculturation" d'une frange limitée de populations déplacées qui s'est rapprochée des techniques et genres de vie des montagnards. Par ailleurs la réhabilitation apparente des *Lao theung* ne s'est pas traduite par une participation notable de ceux-ci aux instances du Parti. Jamais un mon-

tagnard ne fut membre du Bureau politique et sur la cinquantaine de membres du Comité central, figurent deux ou trois *Lao theung* seulement. Largement sous-représentés dans l'appareil d'État, les *Lao theung* ont bénéficié néanmoins d'un système éducatif plus développé que sous l'ancien régime. S'ils sont présents parmi les petits cadres du Parti, ils disparaissent dans les échelons élevés confirmant que le peuple pluri-ethnique est d'abord un mirage idéologique. Derrière celui-ci se profilent de nombreuses continuités qui réapparaissent à mesure que s'estompe la velléité révolutionnaire et que revient, doucement, la société réelle plus "choquée" ou "tétanisée" que réellement détruite.

Des continuités occultées

Les termes d'adresse et de multiples mots du vocabulaire furent modifiés après 1975, en particulier ceux qui évoquaient les hiérarchies sociales, l'aristocratie royale. Lors d'un entretien, un médecin laotien soulignait : "Le vocabulaire basé sur les règles sociales d'avant 75 a été supprimé, pour être remplacé par des mots de contremaîtres s'adressant à ses troupes. Mais les vieux mots sont de plus en plus réemployés, sauf dans l'administration".

Le régime royal décadent, comme le régime communiste sont tous deux des systèmes d'oppression, suivant des modalités différentes. Mise à part sa fonction symbolique importante, le roi de Luang Prabang vivait aussi retiré dans son palais royal que le Politburo dans son bunker. Les pouvoirs respectifs de l'État central et des provinces ont toujours été problématiques. Certains gouverneurs de provinces, après 1975, se comportent comme les potentats princiers ou militaires de l'ancien régime. L'ancienne crainte des paysans est devenue une vraie peur. Exposés auparavant à voir leurs récoltes pillées, leurs filles victimes du droit de cuissage, leurs étals renversés au marché, les agriculteurs d'après 75 vivaient sous la menace de la rééducation, "du séminaire", de la réprobation orchestrée. Dans les deux cas, la distance d'un pouvoir qui préfère le confort des capitales provinciales aux voyages sur des pistes mal entretenues protège les paysans contre certains excès. Mais, grâce au Parti, le contrôle social est descendu jusqu'au niveau villa-geois, ce qui était moins systématique sous le régime royal, même si les vil-

lages révélaiient des inégalités et n'étaient pas des havres de démocratie, contrairement à des allégations parfois idéalistes ou naïves.

Une véritable aristocratie révolutionnaire, dont le Parti est la caricature et l'emblème, est née. Dans les provinces, elle tend parfois à se comporter comme les fonctionnaires de l'ancien régime, arrogants, grossiers, buveurs. Leur attitude dans les fêtes (*boun*) est singulièrement similaire à celle de leur prédécesseurs, potentats de l'ancien régime, militaires, fonctionnaires, policiers. Forts des attributs que l'État leur concède comme dans la tradition politique laotienne, ces potentats locaux du nouveau régime évoquent irrésistiblement, avec une plus grande mesure, leurs prédécesseurs de 1970, montrant que le nouveau régime n'est plus si nouveau...

Pas plus que l'État actuel, l'ancien régime n'était un État de droit, tant la loi y était bafouée par ceux-là même qui devaient la faire respecter et tant la loi est tardive ou inexistante en RDPL. La corruption des fonctionnaires élevés constitue une plaie commune pour les deux régimes. Ces tendances à exercer le pouvoir à la périphérie, sous une forme aristocratique, aux gestuelles féodales, attestent de l'échec de "l'homme nouveau" programmé en 1975. Une égale coupure entre les villes et les campagnes perdure et la défiance permanente à l'égard de l'État limite les échanges économiques ruraux. Socialiste ou royal, l'État n'a pas été en mesure de faire régner la sécurité dans la totalité du territoire. On peut observer avec intérêt que les zones dites d'insécurité, tant vers le Nord que vers le Sud, sont exactement les mêmes sous les deux régimes. Banditisme ou guérilla ethnique, aucun des deux États n'a pu ouvrir en permanence à la circulation, en sécurité, la route de Vientiane à Luang Prabang. En 1993, comme en 1967, les mêmes récits d'exactions circulent... comme si le temps était immobile.

Ainsi, la structure de l'État, autour d'un centre et de satellites provinciaux représentant l'État mais largement autonomes, constitue la principale permanence observée comme une sorte d'incapacité à contrôler la totalité d'un territoire dont la géographie et le relief constituent des obstacles insurmontables, et pourtant surmontés durant la guerre de libération. Que le "centre" royal ait été essentiellement peu politique mais symbolique et rituel, et que le "centre" communiste apparaisse aussi fort politiquement qu'il est faible symboliquement ne modifient guère l'évidence de pouvoirs périphéri-

ques disposant d'une large capacité de manœuvre qui semble expliquer dans une certaine mesure la relative impuissance de l'État sous les deux régimes pour faire exécuter ses décisions mises en œuvre avec un délai de retard énorme, bien repérable entre la tenue des congrès du PC et les effets limités observés quatre ou cinq ans après.

Centralisé en 1975, décentralisé avec l'ouverture du "marché", recentralisé plus récemment pour lui permettre de coordonner l'aide reçue, l'État au Laos suscite une capacité particulière de résistance à la tyrannie centrale, laquelle s'estompe à mesure qu'augmentent les distances, rendant relativement impossible un contrôle durablement structuré et centralisé. Des rites bouddhistes, fondateurs de la légitimité royale, aux rites laïcs du socialisme laotien, les représentations populaires de l'autorité de l'État semblent relativement stables. On notera aussi le statut toujours ambigu de l'animisme mis à distance de l'État sous des modalités différentes. Symboles de l'impureté des forces prébouddhiques, les cultes des génies ont toujours été tenus à l'écart des monastères, comme une forme inférieure, mais très pratiquée, de religion. En essayant de mettre les bonzes à son service et en assurant que bouddhisme et socialisme partageaient les mêmes fins, le nouveau régime a tenté d'utiliser à son profit la capacité légitimante du bouddhisme en politique. De même que le régime précédent, mais beaucoup plus radicalement, il a tenté de supprimer, sans succès, les croyances "superstitieuses" concernant les génies.

Comme on le verra ultérieurement, sur ce terrain des systèmes religieux articulés aux pouvoirs politiques, se dégage l'une des logiques fondamentales à l'œuvre dans la société laotienne. Mais il convient auparavant de se pencher sur les cadres globaux de l'ouverture actuelle au marché, observés plus particulièrement dans le champ des entreprises et dans les services publics de santé. Ceux-ci permettront au lecteur de mieux comprendre les évolutions présentes et leur signification pour les acteurs puisqu'ils mettent en présence des citoyens et des employés de l'État.

— Chapitre III —

Du socialisme au marché

B. HOURS

M. SELIM

À l'instar des autres pays communistes, la Chine en premier, puis le Vietnam une dizaine d'années plus tard, le Laos s'est orienté en 1986 vers ce qu'on dénomme une "économie socialiste de marché". Localement désigné comme le "nouveau mécanisme économique" ou encore "les nouvelles idées", le principe d'économie socialiste de marché, qui s'est répandu dans l'ensemble du monde communiste, doit être pris pour ce qu'il est : la dernière tentative des gouvernements communistes pour conserver leur pouvoir, en donnant l'apparence d'une cohérence dans la continuité à des réformes imposées par la globalisation politico-économique actuelle.

Au Laos comme ailleurs, cette orientation n'est donc pas un choix étatique volontaire, mais le résultat d'une double pression, d'un côté la faillite de l'économie nationale "planifiée" à laquelle s'ajoute le retrait de l'aide de l'URSS et du Vietnam, de l'autre la mondialisation du marché, relayée par le FMI, la Banque mondiale, et la Banque asiatique de développement, organisations qui dictent au gouvernement laotien sa nouvelle politique économique par leur capacité d'accorder des prêts à l'État. Le Laos n'a pas échappé à la vague du libéralisme ambiant qui constitue l'idéologie dominante actuelle et conduit à considérer le "marché" comme une nécessité apodictique qui serait de l'ordre de la "vérité", et à laquelle chacun devrait se soumettre sans autre alternative.

Cette nouvelle conjoncture économique et ses conséquences sociales qui forment à la fois la toile de fond et le centre de cet ouvrage, véhiculent des notions qui ne sont nullement parées d'évidence lorsqu'on les replace

dans le système d'idées qui s'est imposé au Laos depuis 1975. Les remaniements conceptuels et les contorsions qu'elles appellent sont particulièrement visibles dans les comptes-rendus des réunions du comité central du Parti : ceux-ci offrent à la réflexion une autre facette des réinterprétations indigènes de l'histoire auxquelles est contraint aujourd'hui l'État-Parti pour maintenir son existence. C'est pourquoi, avant de considérer les changements objectifs - législatifs et économiques - qu'a impliqués l'ouverture au marché, il importe de s'attarder sur les modes idéels d'assimilation interne de ce nouvel "impérialisme" économique, dont l'éponyme est le marché, par les plus hautes instances du pouvoir politique, héritières de la victoire contre l'ancien "impérialisme colonial" ¹.

Il convient tout d'abord de noter les modifications essentielles et révélatrices dans la vision développée par le Parti sur la période antérieure et postérieure à la Révolution de 75. La situation antérieure du Laos était décrite ² comme une exploitation économique "féodale" ou "semi-féodale" sous la férule d'un pays "colonialiste" et d'un État "esclavagiste". Sous la guidance du Parti, le pays se fixait le but de progresser "vers le socialisme sans passer par l'étape du capitalisme". Aujourd'hui la notion "d'économie naturelle" ou "semi-naturelle" est avancée pour caractériser les difficultés permanentes du Laos à affronter le non-développement et la "transition vers le socialisme". Cette notion "d'économie naturelle" qui met l'accent non plus sur la dimension politique mais économique des phénomènes, en accord avec l'économicisme régnant, vise à décrire l'État d'autosubsistance et d'autosuffisance économique des collectivités locales. Hautement idéologique dans la mesure où elle postule que certains modes de production, par leur autarcie relative ou tendancielle, seraient plus proches de la "nature" que d'autres, cette notion place le Laos au plus bas d'une hiérarchie économique évolutionniste, dans "l'immersion naturelle" dont il devrait s'arracher pour atteindre le "développement" par l'étape incontournable du marché. Si l'on peut com-

¹ Deux textes - dont sont extraites toutes les citations - servent ici de référence :

— Political report of the executive committee of the central committee of the Lao People's revolutionary party presented at the Vth party congress.

— Resolution of the Vth plenary meeting of the Party central committee (IV session) on the new mechanism of economic management

² Textes de célébration du 25ème anniversaire de la fondation du Parti Populaire Révolutionnaire Lao - 1980

prendre sans peine l'utilisation de cette notion "d'économie naturelle" par le comité central du Parti laotien à la recherche d'une intégration économique du pays, en revanche la reprise de ce pseudo-concept, lourdement handicapé par les significations implicites qu'il suggère, ne paraît pas acceptable dans le cadre d'une analyse anthropologique ou socio-économique. Notons pourtant que des auteurs y adhèrent dans une sorte d'immédiateté suspecte, tels Grant Evans ¹ ou encore Rachel Julien ² pour désigner une économie "non monétaire", oubliant d'ailleurs l'important marché de l'opium dans les montagnes. Le Parti laotien, pour sa part, trouve dans deux directions les légitimités idéologiques nécessaires pour asseoir sa réforme économique : d'un côté Lénine avec une allusion plutôt vague à la nouvelle politique économique (NEP) des années 25-30, de l'autre la Perestroïka de l'ex-URSS.

Le développement économique que devrait induire l'ouverture au marché est en outre stipulé comme inséparable du développement de l'État et du Parti dont l'autorité reste hégémonique. Dans cette optique de réaffirmation du "centralisme", l'économie de marché est toujours pensée comme planifiée et c'est cette "économie planifiée de marché" qui doit être substituée à ce qui serait "l'économie naturelle" persistante du Laos. Les retards de cette "économie naturelle", qui doit être détruite, sont attribués à "un niveau culturel bas, aux coutumes et aux superstitions", éléments négatifs que le Parti s'évertue de distinguer d'autres plus positifs tels que "les traditions communautaires".

Le passage de "l'économie naturelle" à "l'économie de marché" est présenté par le Parti comme un "changement révolutionnaire" assimilable donc à la Révolution de 1975. La différence qu'on pourrait croire floue avec "l'économie capitaliste de marché" mérite d'être précisée : la "planification du développement" et l'harmonieuse combinaison entre les "intérêts spécifiques et les intérêts sociaux collectifs" constituent la ligne de démarcation entre les deux économies de marché, l'une ayant pour objectif la "construction du socialisme" et de la "société nouvelle", l'autre étant proprement capitaliste. Le commerce et le marché qui devraient pénétrer dans les zones montagneuses

¹ *Lao peasants under socialism*. Ouvrage cité pp. 8-12

² *Les restructurations économiques 1975-1992*. Les cahiers de péninsule n°3 - 1995

sont conçus comme premiers, avant le développement de la production qu'ils devraient stimuler.

Ces conceptions - passablement hétérodoxes en regard d'un évolutionnisme marxiste qui postulerait la primauté du développement des rapports de production et des forces productives avant celles du marché - témoignent en revanche d'un ajustement idéologique remarquable du Parti aux contraintes mondiales présentes, en dépit du fait que la métathéorie qui est inventée pour ces besoins manque délibérément de rigueur. En effet, le renversement critique qui est opéré - et qui amène le Parti à relire sa politique antérieure comme ayant renforcé la pauvreté des zones rurales jusqu'à entraîner des famines - semble imaginer que le développement économique pourrait résulter en quelque sorte magiquement de l'implication des familles de paysans les plus reculés dans des circuits commerciaux induits à proliférer dans l'autoreproduction. Dès lors, l'inégalité entre plaines et montagnes, amenées à se rejoindre, devrait disparaître dans la mesure où "l'économie familiale" deviendrait le principal maillon de l'économie globale "socialiste". Si un accent extrême est mis sur les attentes de cette "économie familiale" destinée à s'épanouir et à se répandre dans tout le pays, le Parti n'oublie pas néanmoins la nécessaire union entre "l'économie capitaliste privée" et l'État, laquelle doit se réaliser dans des entreprises d'import-export et dans la production : l'expression de "capitalisme d'État" est ici invoquée avec la nuance affichée d'une autonomie laissée aux affaires et le renoncement à la "centralisation bureaucratique antérieure". La "transition" est ainsi définie comme la "combinaison" entre des structures économiques "socialistes" et des formes "privées et individuelles". Sans doute, le Parti ressent-il lui-même que les axes de cette "transition" ne sont pas aussi limpides qu'ils le devraient, car il souligne que de nombreux cadres n'ont toujours pas une "compréhension claire" des mécanismes et des objectifs de la réforme économique : "Ils n'ont pas réellement changé, la majorité des cadres est encore hésitante et ils ne voient pas la distinction entre l'ancien et le nouveau système" est-il écrit ; les déficiences des cadres du Parti conduiraient à des "poursuites et des arrestations" indues, à un contrôle excessif allant à l'encontre de l'autonomie prônée des unités de production de base, à un abus des ordres administratifs aux échelons hiérarchiques supérieurs.

En un mot, la contradiction entre un développement économique “autonome”, incluant les paysans, et l'appareil de l'autorité politico-administrative est relevée sans pouvoir être résolue. Le Parti note aussi une “infection par les anciennes habitudes” qui pousse les cadres de niveau supérieur à “donner des ordres sans même les écrire” et à introduire des dysfonctionnements irréparables dans la production et le marché. Le problème majeur de l'État-Parti serait donc aujourd'hui, de l'aveu même du comité central, le manque de cadres dirigeants compétents habilités à mettre en œuvre “le nouveau mécanisme économique” et à voir l'opposition entre l'ancien “centralisme bureaucratique” et le nouveau “centralisme démocratique” approprié au marché. Il est certain que les nuances restent ici obscures. La critique du passé à laquelle se livre le Parti est d'autant plus instructive qu'elle permet d'asseoir une nouvelle tentative dialectique qui, pour revêtir des aspects énigmatiques, n'en doit pas moins être déchiffrée avec attention. L'ancienne politique aurait ainsi sous-estimé le “facteur humain” en ne respectant pas les “intérêts individuels”. Le résultat en aurait été la dégénérescence de la “conscience, de l'esprit collectif et la paresse”. La “violation des intérêts du peuple” aurait conduit chacun à tenter d'éviter l'autorité étatique, à s'inscrire dans des économies parallèles paralysant l'économie nationale. Il conviendrait donc aujourd'hui de mettre en œuvre une “unité des intérêts”, démarrant par la reconnaissance et l'intégration des “intérêts individuels des travailleurs” qu'il ne faudrait plus mépriser. La réalisation de “l'intérêt de l'État” devrait passer par celle des “intérêts particuliers” et “l'intérêt social” ne pourrait croître qu'en fonction de la prise en compte des “intérêts individuels”. Le Parti juge sévèrement que l'ancienne politique a “écrasé la démocratie, étouffé le droit de maître du peuple et des cadres de bas niveau”. La “démocratisation de l'économie”, tâche “révolutionnaire”, serait donc urgente, rendant au peuple et aux individus leurs droits. L'éducation des cadres qui n'auraient connu que “l'économie naturelle” et seraient pleins de “ressentiment” face au capitalisme s'impose dans ce contexte de transition difficile. Lénine est encore convoqué pour rappeler que les “communistes et l'État prolétaire doivent être de grands hommes d'affaires et apprendre des pays capitalistes les méthodes civilisées du commerce”. Ainsi, l'État-Parti laotien devrait, de son point de vue, lui aussi sélectionner des cadres compétitifs qui étudieraient “les sciences et l'art du grand business avec modestie et

méticulosité”. Corollairement, il serait souhaitable d'employer même des “experts capitalistes” pour s'améliorer à leur contact. L'idée de ne recourir qu'à des membres du Parti est rejetée et un système d'appel aux candidatures pour la direction des entreprises est même envisagé. Il faut souligner pourtant que ces nouvelles directives qui se veulent en rupture avec le passé renouent aussi rituellement avec la phraséologie antérieure. En effet si la “propagation du business” doit atteindre chaque groupe de travail et chaque travailleur, celle-ci doit permettre le développement du “droit de maître” des collectivités et du rôle du Parti, du syndicat, de l'organisation des jeunes et des femmes... “sous le leadership du Parti”.

L'économie de marché fait ainsi l'objet d'une nouvelle “propagande” qui, comme auparavant, doit suivre la voie des institutions politiques sous l'autorité du Parti censé rompre avec l'autorité bureaucratique et respecter l'autonomie des acteurs. Ce programme pour le moins paradoxal, dont l'application est en outre qualifiée à la fois de “science” et “d'art”, serait supposé initier un “mouvement révolutionnaire authentique”, dans la mesure où il répond à la “ligne” systématiquement décrite comme “judicieuse” du Parti. C'est l'émergence d'une “nouvelle mentalité” qui est invoquée comme essentielle à la réussite du “nouveau mécanisme économique” du marché. Une fois de plus, l'ancienne “mentalité” de la majorité des cadres est dénoncée et ceux-ci sont stigmatisés comme des obstacles à la propagation de la nouvelle politique du Parti en direction de la base. Abus de pouvoir, corruption, blocages bureaucratiques, autoritarisme et subjectivisme sont tout à la fois incriminés chez ces cadres qui feraient aussi preuve de “paternalisme”, de “souveraineté” de “manque de division du travail et des responsabilités”, de “l'absence de détermination du rôle de chacun”.

Le Parti est conscient que le “nouveau mécanisme économique” attaque de front les “intérêts de personnes privilégiées”, ce qui revient à dire que des cadres supérieurs de l'appareil politico-administratif se sentent menacés dans leur statut et leur autorité par les réformes engagées, censées ouvrir à l'autonomie des secteurs économiques et sociaux importants. Il est saillant que, face à une telle résistance latente des cadres, le Parti reprenne à son compte le vocabulaire du libéralisme concernant la “guerre économique”. Dès lors que les nouvelles conceptions économiques de l'État sont considé-

rées comme l'axe primordial du "changement des mentalités", le "combat" et la "lutte" s'imposent pour "convertir" les éléments récalcitrants de l'administration politique. La condamnation des modes d'organisation politique antérieurs est sans pitié : au-delà du bilan lamentable des cellules actives du Parti au niveau national, les cadres sont accusés de "n'avoir fait rien d'autre que regrouper les gens pour divulguer les ordres supérieurs" au point que la population les auraient nommés "vivier de poissons" ou "cadres festifs" dans la mesure où ils ne lui apportaient rien mais, au contraire, ne cherchaient qu'à "manger et s'amuser".

Puisque les unités de base (entreprises, villages, écoles, hôpitaux, etc.) constituent la principale cible à atteindre et que le "développement de l'autonomie de la masse, sous la direction judicieuse du Parti", est le nouvel objectif, il faut désormais sélectionner durement les cadres de façon à avoir des leaders efficaces, "authentiques, loyaux et forts". Le salaire de ces cadres "à la base" devrait donc être augmenté et devenir supérieur à ceux en vigueur dans l'administration centrale. Une série de critères est mise en avant pour ce processus de sélection des cadres : parmi ceux-ci, beaucoup ne paraîtront ni nouveaux, ni originaux (solidarité, sincérité, honnêteté, capacités d'organisation, etc.) de même que les défauts à éviter, tels étroitesse d'esprit, ressentiment, clanisme et régionalisme. Néanmoins, les nouvelles "qualités révolutionnaires" requises pour les cadres incluent de manière significative le "respect" de la population et l'aptitude à développer des liens de proximité avec cette dernière. Corollairement, l'attention ne devrait plus être portée sur "l'origine de classe", le "passé", "l'apparence du mode de vie".

Une ambiguïté déterminante traverse les directives du Parti, déchiré entre deux pôles antinomiques dont la réconciliation ne saurait être que formelle : d'un côté, la reconnaissance qu'une autorité coercitive à laquelle la population ne saurait adhérer est incompatible avec le développement économique et l'intégration dans le marché. Cette forme d'autorité coercitive a détruit les capacités socio-économiques des acteurs. De l'autre, l'impossible abandon d'un schéma vertical dans lequel le Parti occupe la position stratégique et incontestable de détenteur de la "juste ligne". "L'autonomie" du "peuple" est donc jugée comme nécessaire, en particulier en regard des mécanismes du marché, mais, dans le même moment, elle ne saurait s'exprimer

que dans les limites fixées par le Parti. Les “erreurs” antérieures qui ont conduit à l'écrasement de la population sont bien mesurées mais la voie choisie pour les corriger semble identique à celle suivie dans le passé, en dépit du fait que la seconde génération des “cadres révolutionnaires” est appelée à se rénover. Le dilemme est donc omniprésent dans chaque page des résolutions du Parti : des “discussions démocratiques jusqu'à l'atteinte de la vérité”, l'écoute patiente de toute opinion divergente devraient par exemple permettre d'éviter les très lourds “silences” qui s'abattent sur tout meeting et que l'observateur extérieur constate sans surprise excessive. Néanmoins, “l'unanimité” doit être le résultat de ces discours qui devraient passer par la transmission d'opinions écrites. La “masse” devrait s'exprimer, dit le Parti, et être capable de critiquer et de contrôler l'établissement des différents programmes. Mais la “nouvelle mentalité montre que la démocratie est la base du centralisme et que plus grande est la démocratie, plus fort est le centralisme”. Et il faut surtout comprendre, ajoute le comité central, que “la démocratie est sous la supervision du centralisme et que toute énergie et créativité de la masse doit être basée sur la ligne politique du Parti”.

Selon une rhétorique bien connue, la présence “d'actes de sabotage” de “forces hostiles”, “d'ennemis extérieurs”, est toujours alléguée contre l'éventuelle destruction de “l'unité du pays”. Corollairement, les thèmes d'une prévention contre “l'influence des cultures décadentes, hybrides et dangereuses” et de la préservation de “la belle culture nationale et des traditions” sont régulièrement réaffirmés. Un décret du début de l'année 1994 interdisant toute importation sans autorisation de “produits imprimés” montre que le Parti n'a nullement relâché son contrôle politique, en dépit de ses discours sur “l'autonomie de la masse” et “la démocratie”. Le lecteur en parcourant ce texte intégralement percevra au-delà de tout commentaire, l'atmosphère de suspicion régnante, inchangée depuis les plus belles heures de la guerre froide.

COMMUNIQUÉ DU MINISTÈRE DE L'INFORMATION ET DE LA CULTURE

VIENTIANE, 2 MARS 1994 (KPL) — Le Ministère de l'information et de la culture a rendu public le 1er mars dans Passason un communiqué sur l'Importation et Distribution de livres, journaux, revues et d'au-

tres produits imprimés dans la République Démocratique Populaire Lao.

En observant dans le passé qu'il y avait des infiltrations importantes et distributions illégales de ces choses en République, y compris les produits pornographiques portant atteinte à la législation et à la bonne culture du pays, le ministère interdit à partir de la date de publication de ce communiqué à toutes les organisations, unités commerciales et à tous les particuliers l'importation et les distributions de journaux, revues et d'autres produits imprimés dans le pays sans avoir obtenu l'autorisation de ce ministère. Pour ceux qui veulent s'abonner à un journal, à une revue et à un livre en langue étrangère, ajoute le ministère, ils doivent venir solliciter une autorisation auprès de la maison d'édition d'État. Et pour les organisations et particuliers qui veulent commander ces produits pour les distributions, ils doivent obtenir une patente, délivrée par ce ministère ou le service de l'information et de la culture de la province où ils se trouvent.

[original en français]

Avant d'examiner quelles ont été les applications concrètes du "nouveau mécanisme économique" il convient donc de garder en mémoire que, du point de vue du Parti au pouvoir, les rapports entre l'économie et le politique restent à la fois "liés" et "déliés". "L'économie socialiste de marché" implique en effet un renouvellement de l'appareil politico-administratif dans le contexte d'une continuité renforcée de l'État-Parti. Dans cette optique, le marché consisterait essentiellement en une liberté des flux financiers et commerciaux, porteuse d'abondance et de prospérité pour tous et, en principe, on encouragerait l'initiative économique. Mais cette "liberté" devrait se maintenir dans un cadre strictement économique, n'entamant pas la vocation d'encadrement politique du gouvernement.

Les schèmes de pensée mis en place sont donc purement idéels et déréalisés en dépit de la volonté manifestée d'une actualisation plus concrète que dans les premières années du régime. Les amphibologies qui sont au cœur de cette vision systématique sont indépassables. Si l'économie doit rester subordonnée au politique, les deux sphères sont séparées et pourraient donc avoir des développements dissociés qui ne remettraient nullement en

cause l'arbitraire politique de l'État-Parti. Cette construction idéologique, malgré son illogisme interne, est pour l'instant encore à l'unisson de la réalité sociopolitique du pays. Des membres du comité central du Parti ont été récemment envoyés en "camp de rééducation" pour avoir émis l'hypothèse d'un possible multipartisme. L'appareil d'État, quant à lui, donne à voir un égal climat de paralysie, d'opacité et de silence. La prudence dicte les comportements face à une répression toujours possible. Pourtant, le "nouveau mécanisme économique" a entraîné un certain nombre de réformes décisives sous la conduite de la Banque mondiale dont les évaluations sont néanmoins mitigées (*Report n° 12554 LA*).

Parmi ces réformes, l'adoption d'une Constitution par le gouvernement laotien, longtemps réticent, a été sans aucun doute le premier pas le plus important. Comment en effet, concevoir un marché sans loi dans le contexte d'un pouvoir politique opérant sur un mode arbitraire et discrétionnaire, en l'absence d'un appareil législatif et consécutivement d'une société civile pouvant s'y référer ? La Constitution d'août 1991, venant après l'abolition en 1975 du système légal de l'ancien régime et seize ans de vide juridique absolu et d'omnipotence de l'État et des pouvoirs locaux armés d'instruments de coercition tels que la "rééducation" et les arrestations, marque de ce point de vue la force des organisations internationales dans la poursuite de leurs objectifs de normalisation politico-économique. Cependant, en 1994, vingt-quatre lois seulement ont été édictées et parmi ces dernières, nombreuses sont celles qui restent encore sans décret d'application. La pauvreté de cette construction juridique au Laos apparaît, à juste titre, un obstacle majeur à une bonne "mécanique du marché". La Banque mondiale s'est donc tout d'abord employée à réduire cette dimension "hors-la-loi" du Laos, constatant par ailleurs que le gouvernement s'est refusé à emprunter à un autre pays de son choix un système légal complet, préférant édicter une loi après une autre, de son propre chef et dans le maintien d'une spécificité obsidionale, avec l'idée d'un progrès graduel inévitablement lent vers un appareil juridique global. Il faut ici noter la tension qui régit les rapports entre la Banque mondiale - plaçant non sans cynisme et en toute rationalité économique la restructuration juridique en premier - et l'État-Parti laotien dissertant comme on l'a vu précédemment sur la marche vers une "économie socialiste de marché", mais préservant son pouvoir par un retardement maximal du processus

de réforme légale. La Banque mondiale ne cache donc guère son irritation devant l'alibi du gouvernement d'une nécessaire période de "transition" pour expérimenter les lois avant de leur donner un caractère définitif. Parmi ces vingt-quatre lois publiées, énumérons rapidement la "loi électorale" de 1986 ; la loi sur l'investissement étranger et ses décrets d'application de 1988 à 1989, révisée en mars 1994 ; les décrets sur les taxes et les douanes de 1988 à 1989 ; la loi du travail de 1990 révisée en 1991 et 1994 ; la loi sur la Banque centrale de 1990 et les décrets sur les échanges avec l'étranger de 1988, 1989 et 1990 ; les lois sur la propriété, l'héritage, les taux de change, les banques de 1989, 1990 ; la loi sur les procédures d'élection pour l'Assemblée nationale de 1991.

De toute évidence, ces quelques lois sont largement insuffisantes en regard d'une intégration économique du Laos dans le marché mondial. Dans ce contexte en effet, l'investissement étranger reste une aventure à haut risque, particulièrement pour les investisseurs européens, leurs collègues asiatiques - thaïlandais ou coréens - semblant de ce point de vue trouver plus aisément des modes d'ajustement fructueux à la conjoncture bureaucratique, politique et sociale régnante. Du côté des chefs d'entreprise européens ou occidentaux, on observe en revanche un taux d'échec important, résultant d'une lassitude compréhensible face à des difficultés bureaucratiques tenaces et insolubles. L'absence presque totale de sécurité juridique des investissements décourage rapidement les hommes d'affaire pragmatiques et réalistes. Par contre, un bon nombre de petits aventuriers de l'économie se lancent dans de grands projets devenus en quelques années des mirages, transformés ou reculés dans un avenir lointain et incertain.

Comme ailleurs, un des premiers soucis de la Banque mondiale a été aussi de réduire le nombre de "fonctionnaires" et de donner à cette catégorie purement métaphorique - en l'absence de système légal - un cadre statutaire. Si le nombre d'employés de l'armée reste en 1993 toujours inconnu, 22 000 "fonctionnaires" ont été ainsi retirés du secteur public, soit 23 % de la masse des agents hors l'armée. Ceux-ci étaient estimés à 1,65 % de la population totale. L'objectif fixé est d'aboutir à un retrait de 9 % par an de ces fonctionnaires et à des nouveaux recrutements de personnels qualifiés de 2 % par an. Aucun statut de la fonction publique n'est encore en vigueur, mais la Banque

mondiale a néanmoins obtenu que, pour la première fois depuis 1975, l'administration civile soit placée sous la dépendance du Premier ministre, c'est-à-dire formellement séparée et indépendante du Parti. Cette mesure de principe constitue une étape juridique importante en dépit du fait que, compte tenu de la mainmise politique qui continue à dominer l'appareil d'État, on puisse douter de son application dans la réalité. Les difficultés persistantes à atteindre les objectifs de réduction des agents révèlent ainsi le caractère très fragile du nouveau service chargé de l'administration civile. Celui-ci semble dans l'incapacité de se coordonner avec les autres ministères et se heurte en particulier au pouvoir exorbitant des chefs de province, résistant dans leurs fiefs contre l'accroissement de l'autorité du Premier ministre.

À travers l'exploration en profondeur de quelques hôpitaux et entreprises dans les chapitres suivants, le lecteur pourra apprécier en détail le profil, les modes de "recrutement" et de vie de ces "fonctionnaires" sans réel statut depuis 1975. Durant près de deux décennies, ces derniers, dans la meilleure hypothèse, étaient rétribués au moyen de tickets de rationnement donnant accès à quelques denrées de base. Souvent, et pas seulement dans les provinces, les rétributions manquaient, laissant les agents de l'État dans un dénuement d'autant plus complet qu'aucun moyen de transport n'était à leur disposition. Culture, chasse et cueillette se révélaient des obligations de survie bien au-delà de 1989, date à laquelle le gouvernement, dans la logique du "nouveau mécanisme économique", a décidé la mise en place des salaires en argent. Membre du Parti, médecin de formation, le directeur d'un hôpital de province se rappelle encore, avec des sourires aussi crispés qu'ambigus, comment il en était venu à cuire dans la journée des soupes de bouse de vache. Régulièrement augmentés depuis les réformes engagées, les salaires des dits "fonctionnaires" - avec toute l'incertitude qui pèse sur cette catégorie puisque de nombreux secteurs "publics" n'ont toujours pas été informés du statut de leur personnel - restent très bas et soumis à de fortes irrégularités. En 1993, ils pouvaient être évalués entre 18 et 45 \$.

La privatisation des entreprises publiques constitue un troisième volet de tout ajustement structurel, qu'il s'agisse des pays communistes ou des autres nations du Sud. Au Laos, ces privatisations ne vont pas sans mal puisque l'État préfère souvent concéder des baux et conserver le titre de pro-

priété des entreprises. La contradiction déjà relevée dans les décisions du comité central du Parti entre la double invocation d'un "capitalisme d'État" et d'une "économie privée" se révèle ici flagrante dans la réalité économique. Néanmoins, cinquante grandes et moyennes entreprises dépendant du gouvernement central et 230 petites entreprises gérées par les administrations provinciales ont été privatisées depuis 1988. Les statistiques sont inévitablement floues et approximatives faute de service compétent mais, avant le "nouveau mécanisme économique", le nombre total des entreprises de l'État central était estimé à 200, et celui des entreprises provinciales à 440. Il resterait 150 entreprises d'État tandis que le chiffre des entreprises provinciales ne pourrait être connu. Sur les 16 000 ouvriers répertoriés, 6 000 auraient été licenciés depuis 1992. Au-delà de ces chiffres peu fiables, nos observations mettent en évidence plusieurs éléments complémentaires. Ainsi, les fermetures des petites entreprises d'État en faillite sont effectuées souvent du jour au lendemain et de façon très informelle. Les anciens salariés qui croyaient être des "fonctionnaires" ne sont prévenus d'aucune des étapes de ce processus qui les laisse sans recours. La situation est encore plus grave lorsqu'il s'agit de groupes entiers, déplacés après 1975 de la "zone libérée", pour être implantés à Vientiane. Sans terre et souvent sans compensation monétaire, les anciens "agents de l'État" alimentent alors une masse de chômeurs désorientés parmi lesquels s'inscrivent aussi les jeunes diplômés auxquels l'État n'offre plus aucun emploi. Les entreprises étrangères, principalement textiles et d'origine thaïlandaise en développement rapide, nourrissent dans ce contexte un marché du travail balbutiant auquel personne n'est préparé. Les anciennes logiques de planification des études et des carrières ont en effet conduit à ce que la main-d'œuvre disponible soit peu apte à effectuer des démarches individuelles pour trouver un emploi et encore moins à s'assurer des garanties minimales qui seraient liées à des règles de fait inexistantes ou inconnues. Remarquons que le "code du travail", squelettique et ouvrant des marges d'imprécision immenses, n'est pas en mesure de jouer actuellement le rôle qu'il devrait avoir dans un État qui n'est toujours pas de "droit".

La loi sur l'investissement étranger, qui s'est accompagnée d'un fort appel au retour de la diaspora laotienne exilée après 1975 se caractérise par ailleurs par un extrême "libéralisme" qui paraît fonctionner comme une sorte de "compensation", d'une part, au manque de règles juridiques, en particulier

en matière de commerce international, d'autre part, à la persistance bureaucratique. De 1988 à 1993, 421 projets ont ainsi été autorisés, parmi lesquels 185 "joint-venture". La Thaïlande apparaît le plus gros investisseur, mais on assiste à des tentatives timides de Laotiens de l'étranger qui s'évertuent à mesurer l'assouplissement du régime dans le domaine politique et économique.

Si l'investissement étranger ne paraît pas aujourd'hui susceptible d'absorber le chômage croissant, il doit en outre affronter le profil très spécifique de la main-d'œuvre laotienne. Un aspect "positif" est bien relevé par la Banque mondiale dans son système de valeurs : la très faible organisation de la force de travail la rend inapte à toute résistance syndicale et accentue le visage coutumier d'une soumission qui se présente comme un réel atout pour les chefs d'entreprise. Ainsi, les gens peuvent être aisément recrutés, puis licenciés au bout de trois jours d'un essai insatisfaisant sans rémunération ce qui est courant dans les nouvelles entreprises textiles. Vécus comme des institutions oppressives et coercitives sous l'autorité du Parti, les syndicats ne constituent pas, en effet, un lieu d'adhésion des acteurs qui, au contraire, ont pris l'habitude prudente de s'en tenir à distance. Cette conjoncture politique a pour autre facette que les nouvelles entreprises privées peuvent mettre en œuvre les modes de gestion les plus iniques sans rencontrer la moindre opposition collective au sein d'une masse d'employés atomisés et psychologiquement démunis. L'aversion pour les célèbres "organisations de masse" et leurs travaux forcés durant de longues années a donc pour résultat une absence radicale d'organisation syndicale dans les entreprises privées. Citons par exemple le cas de cette entreprise textile européenne où une jeune femme, originaire de l'Allemagne de l'Est et mariée à un Laotien, était employée comme contremaître. Elle s'efforça sans succès de monter un syndicat pour faire aboutir des revendications minimales concernant les heures de travail réglementaires, le paiement d'heures supplémentaires, les repas, etc. Elle alla même jusqu'à tenter d'intenter un procès à son employeur. Déboutée et se heurtant à l'incompréhension de ses collègues et à une indifférence générale, elle fut finalement licenciée, à la grande joie de son employeur, rassuré sur la liberté dont il jouissait dans sa gestion du personnel. Le très bas coût de la main-d'œuvre, inférieur à celui de la Thaïlande, du Népal et même du Bangladesh, est une autre des "qualités" attractives de la main-d'œuvre lao-

tienne paradoxalement vouée à la subordination, à la docilité et à l'individualisme. Une comparaison rapide avec les couches ouvrières bangladeshies, expertes dans l'art de la grève (80 jours de grève générale en 1995), des mouvements collectifs et de la multiplication des organisations syndicales, conférerait donc de ce point de vue au Laos une place privilégiée dans les nouveaux pays offerts à l'investissement mondial. Cette situation favorable, en apparence, a néanmoins ses revers. Sans formation et sans qualification utilisable en général, en raison de la clôture du pays pendant près de deux décennies et de l'archaïsme de ses structures techniques, la main-d'œuvre laotienne se révèle peu productive et surtout très inadaptée à des rythmes de travail intenses, tels que ceux qu'exigent les nouveaux investisseurs. La fatigue, la lassitude devant des tâches répétitives, la pression des commandes et des ordres, la dureté des conditions de travail découragent très rapidement beaucoup des nouveaux ouvriers des entreprises privées qui quittent alors leur emploi du jour au lendemain, préférant retourner à quelque culture de subsistance lorsqu'ils en ont l'opportunité. Comme on aura l'occasion de le montrer à travers les employés des entreprises étudiées, l'attrait de l'argent n'est pas un mobile suffisant pour retenir les acteurs auxquels l'ouverture économique du pays a donné la possibilité d'entrevoir des stratégies très diverses de vie au sein desquelles le rapport à l'État et par extension à toute autorité qui lui est idéellement assimilée, est un facteur déterminant. Dans cette optique, la libéralisation économique véhicule un horizon immense de liberté imaginaire et conduit à des comportements qui échappent à la rationalité économique prônée par la Banque mondiale, mais aussi à la logique politique du Parti qui espère maintenir scindés la sphère des échanges économiques et l'univers intérieur des acteurs.

Privatisations, cessions d'entreprises, investissements étrangers et élaboration d'un appareil juridique encore bien incohérent et défaillant (en particulier dans le domaine des lois régissant les échanges internationaux) forment actuellement les principaux maillons d'une tentative d'intégration économique du Laos dans le marché mondial. À 90 % environ, la population est toujours rurale et trouve ses revenus dans une économie agricole peu modifiée, tant la période de collectivisation des terres et de mise sur pied des coopératives fut brève et infructueuse. La lenteur, les restrictions et la réserve qui imprègnent les réformes engagées montrent que l'État-Parti entend se

protéger autant que possible contre toute mesure qui fragiliserait trop un pouvoir déjà durement mis à l'épreuve par l'écroulement de l'ex-URSS et le retrait conséquent du soutien économique de l'ancien empire et du Vietnam voisin en proie à des difficultés similaires. Dans ce contexte, des "entreprises stratégiques" sont maintenues dans le secteur public, parmi lesquelles l'électricité, l'eau, la poste et quelques autres sous la responsabilité du ministère de la défense.

Ces entreprises d'État (dont le nombre est évalué à 150) ont dû subir une restructuration importante et, en 1987-1988, l'autonomie de gestion leur a été conférée. Cette nouvelle "autonomie" qui a mis fin aux objectifs de production par l'État signifie concrètement, avant tout, l'autofinancement de la capacité de production et une rentabilité impliquant l'équilibre financier. Cette exigence rompt avec les habitudes antérieures qui avaient conduit nombre d'entreprises d'État à évoluer vers une inactivité presque totale dont le corollaire était un laxisme étonnant, laissant par exemple les ouvriers ne plus se rendre que rarement sur leurs lieux de travail. Les causes de cette improductivité renvoient à une situation partagée par d'autres pays, qui pour être bien connue, a néanmoins atteint au Laos des proportions surprenantes. Manque de matières premières, machines déficientes et irréparables, procédures d'autorisations interminables se sont ajoutées aux obligations des employés de subvenir à leurs besoins élémentaires par l'élevage et l'agriculture, face à la pénurie régnante.

L'autonomie de gestion des entreprises d'État met en principe un terme à cette conjoncture où dirigeants et employés végétaient côte à côte dans des bâtiments délabrés et silencieux, ne laissant d'autre alternative que la faillite déclarée ou la réussite économique permettant la poursuite de la production. La fixation des prix de production et de vente, la détermination de la taille des effectifs, des montants des salaires et des primes ont donc été progressivement abandonnés au libre arbitre des nouveaux chefs d'entreprise placés face à la nécessité d'assurer la survie financière de leur établissement. Ces derniers ne se sont emparés que très tardivement de ces droits inédits, bien après la date des décrets, animés par la crainte d'une répression toujours possible, en particulier s'ils touchaient aux "privilèges" de parents de membres de l'appareil politique.

Comme le lecteur pourra le percevoir ultérieurement, les stratégies managériales des directeurs d'entreprises d'État sont dans cette toute récente conjoncture aussi diversifiées que contrastées et peuvent se décrypter à un autre niveau comme une sorte d'écho à des trajectoires sociales et des profils politiques différenciés. Les alliances tant économiques que politiques apparaissent, dans cette optique, des données majeures mais complexes et l'appartenance au Parti est loin d'être une garantie suffisante pas plus qu'elle ne dicte des comportements identiques. Un des problèmes essentiels que doivent en outre surmonter les chefs d'entreprises publiques réside dans l'injonction paradoxale de répondre à des commandes de l'appareil d'État, tout en ne pouvant influencer sur les délais de paiement très longs qui remettent en cause un équilibre précaire difficilement atteint. La gestion de la main-d'œuvre qu'il faut arracher à son expérience antérieure de "non-travail" et à laquelle il faut inculquer de nouvelles catégories cognitives et pratiques est de surcroît une entrave de poids. Les normes du rapport salarial, l'idée d'un échange marchand entre une quantité de travail à fournir et une rémunération monétaire sont en effet toujours étrangères aux mentalités actuelles, très perturbées par l'omnipotence de l'État.

Bien que limité dans ses applications objectives, le "nouveau mécanisme économique" n'a épargné aucun secteur public. Dans le domaine de l'éducation, par exemple, la libéralisation économique a permis l'ouverture d'écoles privées qui ont proliféré à Vientiane. Les enfants accueillis appartiennent à des couches urbaines moyennes parmi lesquelles on remarque de nombreux agents de l'État aux ressources très modestes. Conscients de l'importance de la connaissance d'une langue étrangère dans l'avenir, ceux-ci font de très grands sacrifices pour faire accéder leur progéniture à une scolarité ajustée aux évolutions présentes. Les écoles de langues pour adultes, particulièrement d'anglais, se sont, elles aussi, multipliées et de nombreux jeunes bacheliers s'y précipitent. La dégradation de l'enseignement public est en effet flagrante pour tous, les enseignants n'étant pas nécessairement présents sur leur lieu de travail. Si l'éducation avait été un des objectifs primordiaux du régime après 75, intégrant comme ailleurs une éducation politique dogmatique, l'échec est ici visible et la proportion d'analphabètes est évaluée à 50 %, vingt ans après la Révolution.

Autre secteur public qui constitue une arme politique, la santé a, elle aussi, été l'objet de révisions notables. En ouvrant officiellement certains échanges de biens selon le principe de "la liberté dans le cadre de la loi", le congrès du Parti communiste laotien de 1986 ne faisait qu'officialiser une longue suite de reculs tactiques successifs après l'échec consommé, vers 1982-83, de la collectivisation. Dans le domaine de la santé publique commence une lente évolution qui n'a pas encore totalement abouti aujourd'hui. Services fortement socialisés, les structures de santé ont connu un nombre limité de changements progressifs, tout en fonctionnant dans le cadre de la continuité du service public de santé. Il faut rappeler que l'éducation et la santé constituent des appuis majeurs pour socialiser - voire re-socialiser - les populations. Dans les écoles comme dans le système de soins sont inculquées les valeurs propres aux régimes politiques, aux États, aux sociétés. Dans ces lieux d'inculcation culturelle et morale sont dispensés des messages clairs sur l'ordre social. Entre 1975 et 1986, une forte propagande sanitaire a été diffusée et beaucoup de vestiges de cette phraséologie subsistent dans le vocabulaire officiel. Pour observer son évolution depuis l'ouverture économique, on se penchera d'abord sur la politique de santé formulée, avant d'aborder le statut des personnels, l'ouverture des pharmacies privées et la politique pharmaceutique.

Jusqu'en 1985, la défense du territoire face à des "ennemis" anti-communistes a constitué la toile de fond de tous les discours. C'est dans ce contexte que les personnels de santé ont été pratiquement "réquisitionnés", en tant qu'agents de l'État. Aujourd'hui encore, les rapports annuels des formations sanitaires débutent toujours par un couplet sur la sécurité dans le district, suivant une rhétorique qui demeure, même si elle a perdu toute pertinence. Le roi de Thaïlande a beau visiter le Laos, les rapports administratifs locaux continuent d'évoquer l'ennemi, de l'autre côté du Mékong (observé en 1993). La possibilité de développer une économie de marché après 1986 n'a pas provoqué de mutations rapides dans le domaine de la santé, à l'exception de l'augmentation du nombre de pharmacies privées. La politique de santé commence à être formulée dans le style usuel et homogénéisé du vocabulaire technocratique international, coupé de quelques phrases sur le rôle du Parti, l'accès aux soins des populations les plus périphériques, la participation populaire. C'est une nécessité dans la mesure où, à l'exception du budget des

hôpitaux et des salaires du personnel, le système de santé laotien repose dans une très large mesure sur l'aide internationale.

En 1988, dans un document intitulé "Évaluation de la stratégie nationale de la santé pour tous en l'an 2000", le ministère de la santé affirmait :

« — Le service de santé doit se mettre au service de la production et de la défense nationale.

— Il doit garantir la santé du peuple travailleur et des combattants en vue de la défense et de la réalisation des objectifs des politiques socio-économiques.

— Il doit également assurer la protection de la santé maternelle et infantile en vue de réduire la mortalité maternelle et infantile et d'accroître la population. »

La prééminence accordée aux objectifs politiques se fait très lentement plus discrète, de jeunes cadres s'étant formés à la langue de bois technocratique qui fait bon ménage avec la rhétorique mobilisatrice et révolutionnaire. À cet égard et à titre d'illustration de cette affirmation, la stratégie des soins de santé primaires, avec son slogan aussi ambitieux que démagogique (la santé pour tous en l'an 2000) fut longuement utilisée pour servir d'appui à la stratégie nationale. Les appels à la participation et à la mobilisation ont un goût particulier dans les régimes socialistes qui, sur ce registre, sont de bons élèves de l'OMS.

Ainsi, dans le document cité, le ministère reprend en 1988 le vieux slogan révolutionnaire des trois propretés "manger et boire sagement, s'habiller proprement, habiter proprement, pour augmenter et améliorer le travail par les règles d'hygiène" et insiste sur les programmes élargis de vaccination, toujours peu performants en 1993. Un certain nombre de poncifs s'observent sur une longue période, indépendamment du contexte, tels que, par exemple, la coopération avec l'administration, la coopération intersectorielle, la collaboration avec la médecine traditionnelle, vieux slogan révolutionnaire qui ne correspond plus à la situation puisque la médecine traditionnelle est abandonnée dans les hôpitaux faute de clients. Un énorme "effet retard" du vocabulaire perdure sous forme de slogans abandonnés dans la pratique politique et sociale réelle parce que la politique de santé est conçue comme une entreprise d'intégration politique. Si le concept de "combattants sanitaires", utilisé

en 1988, n'est plus mentionné aujourd'hui, le personnel de santé a subi une telle propagande dans ce domaine qu'on peut y voir la cause principale de sa profonde démobilisation.

L'idée de jardins de plantes médicinales, "d'organisation de la population pour exploiter les racines" (doc. cité 1988, p. 13) n'apparaît plus et n'a jamais été réalisée que pour quelques visites ministérielles. L'herbe a poussé... et les plantes médicinales, largement utilisées dans les familles, ont pourri dans ces "plantations idéologiques" étatiques.

En termes de politique de santé, la date de 1986 ne représente donc pas une rupture et le quatrième congrès, comme les autres, n'a pas été suivi d'effets concrets. La pesanteur de l'appareil d'État mis en place par le Parti se charge, avec succès, de réduire les orientations nouvelles à ce qu'il peut utiliser à son profit.

L'un des principaux enjeux de la politique de santé, parmi d'autres secteurs, est celui de la rapide décentralisation et recentralisation du pouvoir de décision. L'ouverture de 1986 s'est traduite dans les provinces par une première vague de décentralisation qui a permis à des pouvoirs locaux (en particulier les gouverneurs) de remplacer la légitimité révolutionnaire centralisée par un vrai pouvoir local, de décision en matière d'affectation des ressources, voire de collecte des ressources. Capitalisant à la fois l'autorité politico-idéologique et la capacité de management, les autorités régionales ont acquis une forte autonomie jusqu'au début des années 90. La gestion des projets se heurte à de véritables féodalités locales, l'autorité du ministère risquant de devenir symbolique, un effort de coordination et de recentralisation a été opéré à partir de 1991, date à laquelle le budget alloué à la santé était particulièrement peu élevé. Ces phénomènes organisationnels sont indiscutablement liés à l'ouverture à une économie de marché qui dévoile des espaces locaux pour gérer les ressources et rend possible aussi l'acquisition d'un statut par d'autres moyens que ceux réservés aux membres du Parti. Les "appels d'air" ainsi créés provoquent des effets dans la structure politico-administrative. Les caractères du système de santé de district soulignés par Cassels et Janovsky dans un rapport de 1989, c'est-à-dire au début de l'ouverture économique, sont aujourd'hui confirmés et encore valides.

Le développement de la politique de santé repose encore plus sur l'aide internationale, multi et bilatérale. Des pouvoirs externes forts (Banque mondiale, Banque asiatique de développement, OMS, Japon, Australie, Suède, France...) financent des projets ou orientent directement ou indirectement la politique de santé. Le goût des projets-pilotes, aussi appréciés par les bailleurs de fonds que par les pays socialistes qui peuvent y voir un effet "d'avant-garde", est largement entretenu par les ONG. Il semble que le nouveau contexte économique ait provoqué un déplacement des financements vers les chefs-lieux de province, au détriment des districts. La couverture périphérique, déjà symbolique et exclusivement politique, est aujourd'hui dans un état de délabrement avancé. Le nombre des dispensaires opérationnels baisse d'année en année. La fréquentation des hôpitaux, avec l'ouverture des pharmacies privées, a considérablement décliné. Les projets verticaux, qui visent un type de pathologie spécifique, sont mal coordonnés avec les services locaux et constituent des organigrammes dans l'organigramme, avec leurs ressources propres, d'origine internationale, et leurs véhicules onusiens.

Ainsi, l'ouverture du pays, après vingt années d'isolement, se traduit par une internationalisation accrue des ressources dévolues à la santé et aux projets sans que la coordination soit maîtrisée, comme si deux sphères étaient en place. La première concerne un système de santé national qui continue de proférer des mots d'ordre dépassés alors qu'il est l'objet d'une grande désaffection, accentuée par l'ouverture officielle ou tolérée d'un marché privé de soins. La seconde est typique des pays en développement. Des missions d'experts, plus ou moins ignorants du pays, programment des projets de santé localisés, qui, parce qu'ils sont en partie hors du contexte politique local ont peu d'impact et ne sont pas appropriés ou capitalisés. Les bénéficiaires ponctuels qu'ils distribuent (soins, médicaments, salaires) constituent leur avantage principal, outre qu'ils servent d'alibi aux ambiguïtés du gouvernement dans les réunions internationales. Peu de synergies se développent entre ces deux sphères et de hauts fonctionnaires du ministère de la santé profitent du marché à leur façon, en recevant leur clientèle privée, le soir, pour arrondir leur modeste salaire. Pour eux, deux microcosmes coexistent, et produisent deux vies. L'une, privée, est celle du profit et de la consommation. L'autre, publique, est celle du discours politique, de l'administration de l'État. On observe une forte dissociation, comme si l'État continuait à faire semblant

d'ignorer les pratiques réelles bien qu'il n'ait plus de modèle à proposer. Ces doubles vies sont particulièrement visibles chez les agents du service de santé de toutes qualifications. Pour eux, le nouveau cours économique s'est traduit par la fin du salaire payé en nature (riz) et en tickets de rationnement. Jusqu'à une date récente (1992), beaucoup de ces agents, particulièrement dans les provinces, ne recevaient leurs salaires qu'avec six mois de retard, soit deux fois l'an. Il a fallu plusieurs années pour que l'ouverture du marché se traduise pour eux par une rentrée régulière d'argent, sous la forme de sommes modestes : leur salaire représente environ 20 à 25 % des besoins réels d'une famille. Ces salaires, peu différents de l'infirmier au médecin, du médecin au ministre, ont été revalorisés en 1994 en fonction de la qualification. À l'égalitarisme sommaire antérieur, fondé sur une misère partagée, se substitue très progressivement une échelle salariale fondée sur la compétence. Cette mesure présente en outre l'avantage d'inciter à la démission les personnels les moins qualifiés, parmi des effectifs pléthoriques en regard des soins qu'ils distribuent. De fortes résistances idéologiques freinent ce processus dans un contexte où c'est l'engagement politique qui primait antérieurement sur la compétence professionnelle. Le gouvernement avance à pas mesurés, avec la bénédiction de la Banque mondiale, sur un terrain extrêmement sensible, celui des critères de la justice sociale. Le passage à l'économie de marché, en rendant légitime le principe de la concurrence, se heurte au postulat de la société unitaire et mobilisée où l'intérêt individuel est proscrit, en principe, ou du moins sublimé par l'idéologie.

Depuis la fin des années 80, près de 30 % des agents de santé ont quitté le service de l'État. Beaucoup d'entre eux exercent des activités paramédicales (injections, vente de médicaments) et l'idéal, partagé par tous, consiste à ouvrir une pharmacie privée. Médecins ou infirmiers, les démissionnaires emploient leur prime de démission à l'ouverture d'un commerce pharmaceutique ou de santé, le premier supposant en principe une visibilité plus marquée. Répondant aux vœux de la Banque mondiale de "dégraissier" les services publics d'une masse de fonctionnaires improductifs et coûteux, même avec de bas salaires, beaucoup d'agents des services de santé ont opté pour une activité privée afin d'équilibrer les revenus insuffisants de leurs ménages. Fréquemment, les couples d'infirmiers et de médecins se ventilent, l'un dans le service public, l'autre dans le secteur privé. Certains y trouvent

l'occasion de drainer, à l'hôpital, la clientèle solvable pour la diriger sur leur activité privée. Des fonctionnaires de la santé publique démissionnent aussi par dégoût, devant une activité inutile devenue non gratifiante. La plupart des démissions observées sont le fait d'agents peu ou moyennement qualifiés, frustrés de n'avoir pas accédé aux grades de médecin assistant ou de médecin, largement ouverts jusqu'en 1988-89. La fermeture progressive de ces promotions longtemps pratiquées à un rythme franchement "inflationniste" a rendu la carrière moins attractive. La possibilité laissée à l'initiative individuelle par le "nouveau mécanisme économique" permet à ceux qui ont quelque ambition de s'engager dans une activité plus responsable que la présence passive requise dans un hôpital ou un dispensaire déserté par les malades. Ceux-ci souhaitent une attention individuelle de la part du prescripteur qui leur est rarement accordée dans les formations publiques, suivant l'opinion générale. Dès lors que la santé publique n'apparaît plus comme un lieu de socialisation et de partage des valeurs (révolutionnaires), les agents peuvent la quitter, après les malades. Ainsi, la nécessité macro-économique externe de diminuer le nombre des agents s'ajoute au désir de ceux-ci de sortir d'un cul-de-sac qui proscriit l'initiative et la responsabilité, tout en ressassant une rhétorique idéologique périmée, de leur avis même. Une prime substantielle vient s'ajouter à ces mobiles.

Par contre, les plus jeunes ou les moins qualifiés parmi les peu qualifiés ont trouvé dans cette activité réduite une niche confortable, à défaut d'être bien rémunérée. Il en résulte un abaissement global du niveau de compétence puisque restent en majorité les agents les moins performants qui n'ont pas d'autre alternative, ou ceux dont le conjoint apporte un revenu principal suffisant provenant d'une autre activité.

Les médecins sont moins exposés à quitter le service public que les infirmiers. Ils doivent à l'État un service plus long, du fait de leurs études et des promotions accordées. En outre, les cliniques privées ne sont pas autorisées, bien que parfois tolérées dès lors qu'elles se présentent comme une activité annexe par rapport à un service hospitalier exécuté par le médecin. La frontière entre ce qui est permis, toléré ou interdit est floue, faute d'une législation complète et, d'une province à l'autre, d'un individu à l'autre, les règles sont appliquées ou interprétées diversement.

Le boom des pharmacies privées, amorcé en 1988-89, s'est encore développé après 1990. Parfois situées dans la cour de l'hôpital, ces officines ont connu un énorme succès du fait du manque de médicaments à la fin de la "période soviétique", et de leur arrivage irrégulier. Bien qu'une contrebande permanente ait toujours existé avec la Thaïlande voisine, la possibilité de vendre des médicaments en plein jour a été immédiatement saisie, amenant l'État à légiférer a posteriori. Faute de personnel adéquat, le contrôle des pharmacies demeure insuffisant. Ouvrir une pharmacie, c'est à la fois un privilège, considéré comme naturel par des médecins qui en confient la garde à leur épouse ou à un infirmier démissionnaire, et aussi une nouvelle méthode pour obtenir un salaire complémentaire facilement égal à cinq fois le montant du traitement reçu à l'hôpital. Le succès d'une pharmacie tient à la confiance qu'inspire celui qui la possède, résultant de sa formation professionnelle et de son image locale. Il dépend aussi d'un choix de médicaments en rapport avec la demande des malades. De 1988 à 1991, le nombre des pharmacies privées a triplé. Conformément à un modèle très répandu en Asie, le pharmacien pose souvent un diagnostic. L'auscultation des malades, déjà rare à l'hôpital, sauf dans les services spécialisés, n'est pas considérée comme une nécessité. La description des symptômes suffit, et elle se déroule aussi bien à la pharmacie, car l'opinion prévaut que la force des médicaments est plus importante que la qualité du diagnostic. Suivant cette logique, l'accès aux médicaments est plus important que l'accès au système de soins. Seuls les hôpitaux centraux bénéficient d'une forte fréquentation. Hors de la capitale, les hôpitaux de district, dans une moindre mesure ceux des chefs-lieux de province, sont évités ou fréquentés après l'échec d'autres recours.

À une distribution étatique, d'abord gratuite, puis progressivement payante (officiellement ou non), les patients préfèrent une ordonnance négociée, fondée sur la mise en rapport d'une demande et d'une offre, selon un mécanisme de marché. La mise en place progressive, après de nombreuses hésitations, d'un système de paiement par les usagers dans les formations publiques amène les malades à préférer choisir leur prescripteur plutôt qu'à le subir. À une logique de bénéficiaire passif d'une prestation insuffisante se substitue celle de consommateur. Les médicaments sont un signe important du statut du malade et l'achat des médicaments dans le secteur privé constitue la première brèche majeure dans un dispositif idéologique en principe

égalitaire auparavant. Les malades s'y sont engouffrés, tout comme le personnel de santé formé sous l'ancien régime ou le nouveau. Soumise à autorisation préalable, l'ouverture d'une pharmacie est le fait d'individus connus de la société locale et de l'administration. De multiples liens de solidarité, familiaux, politiques, économiques amènent les autorités à une politique souple. Après des années passées au service de l'État et de loyaux services à défaut d'être toujours bons, l'État aurait mauvaise grâce à refuser ces autorisations qui se négocient de manière pragmatique.

C'est toute une remontée ou un retour de la société civile occultée qui se réalise à travers de tels changements car l'État n'ignore pas que la gestion de la maladie est en prise directe avec sa légitimité. À défaut d'avoir les moyens de soigner et de satisfaire les patients et leurs familles, il lui faut bien accepter une redistribution des tâches. De même que la liberté du petit commerce et des échanges résulte de l'incapacité de l'État à assurer autre chose qu'une pénurie généralisée (avec le marché noir qui en résulte), l'ouverture des pharmacies privées constitue un signe important de l'échec du "socialisme lourd". Pour la vente des médicaments, les hôpitaux sont aujourd'hui en concurrence (défavorable) avec les pharmacies privées, traduisant, plus que dans d'autres secteurs, une réelle ouverture à l'économie de marché. Que demande d'abord la population, sinon la capacité de vendre ce qu'elle produit à qui lui paye un prix jugé juste qui autorise à acheter les biens nécessaires à la consommation familiale, y compris des soins et médicaments appréciés parce que choisis.

Le contrôle des médicaments vendus dans les pharmacies est apparu comme une nécessité liée à l'éclosion de ce marché facilement "sauvage", où se retrouvent des médicaments périmés ou des drogues dangereuses fabriquées en Thaïlande. En 1993, seulement 25 % des médicaments du marché étaient enregistrés après test. C'est dire que le gouvernement est pris de vitesse et paraît un peu débordé, malgré la politique pharmaceutique nationale définie par la loi du 13/03/1993 qui tente de rationaliser la production, la distribution, et la consommation des médicaments. Les différentes politiques pharmaceutiques mises en œuvre montrent une évolution mal maîtrisée. De 1975 à 1988, le ministère de la santé assurait la distribution des donations reçues. En 1989-90, les provinces furent chargées des achats, avant une re-

centralisation en 1991-92, dans le contexte d'une crise des ressources d'achat depuis 1989.

Ces va-et-vient, que d'aucuns qualifient de pragmatisme, manifestent surtout que le gouvernement laotien agit, depuis la fin des discours idéologiques radicaux, sous la contrainte d'événements qu'il maîtrise avec difficulté. À l'exception de l'explosion du marché des médicaments dans le secteur privé, les évolutions sont lentes et retardées au maximum. Il a fallu près de quatre ans et de nombreux rapports d'experts (1991-95) pour que le ministère de la santé autorise officiellement le recouvrement du coût des médicaments (paiement par l'utilisateur) toléré dans plusieurs projets et testé dans plusieurs provinces. Cette intervention de la rentabilité dans la santé publique introduit une rupture importante. Elle résulte des effets conjoints de l'économicisme libéral de la Banque mondiale et de la fin de l'aide soviétique qui rend le gouvernement incapable d'assurer le coût du système de santé. Cette fin de la gratuité est aussi la fin d'un service public socialiste de santé publique conçu comme une responsabilité essentielle de l'État, avec la défense et l'éducation. Conforme à l'évolution internationale dans les PVD, ce changement constitue un recul idéologique et exprime un début d'intégration aux contraintes macro-économiques mondiales. Des caisses de médicaments sont gérées dans les districts et les hôpitaux n'assurent la gratuité qu'aux pauvres (et aux fonctionnaires) depuis 1992-93. D'une région à l'autre, les pratiques sont différentes, tout comme les modalités de gestion de ces caisses. Certains gouverneurs provinciaux opposent une résistance forte, au nom de l'égalité devant la santé et de la défense de leur pouvoir érodé par de telles évolutions qui limitent le rôle de l'État en même temps que sa responsabilité est diluée.

La mise en application de la "vérité des coûts", qui constitue un aspect essentiel de la loi du marché et plus largement du néolibéralisme, provoque beaucoup d'hésitations et d'attentisme de la part des pouvoirs publics. Ceux-ci n'ignorent pas que les utilisateurs les mieux intégrés dans le système politique considèrent ces nouvelles pratiques comme une démission. Même si de nombreux malades affirment qu'ils sont prêts à payer pour de bons soins dans les hôpitaux, il est clair qu'à coût égal ils préfèrent se tourner vers les "pharmaciens-médecins privés". Il convient de préciser que le paiement à l'hôpital, pour avoir de meilleurs services, est une pratique antérieure aux

changements actuels qui, dans une certaine mesure, officialisent mais aussi généralisent des usages liés à la rareté et au coût des médicaments. Il s'agit donc explicitement d'un ajustement au marché. Mais on observe aussi que la fiction de l'État socialiste révolutionnaire perdure dans la santé publique, plus que dans l'économie. Le double langage devient une nécessité, voire les doubles pratiques, face aux contraintes nouvelles déclenchées par l'ouverture du pays. D'un côté, il faut améliorer les performances du système de santé, de l'autre, il faut préserver sa fonction pédagogique idéologique d'agence de l'État socialiste, ce qui explique la lenteur des évolutions observées et une résolution des tensions par l'État, toujours tenté par le statu quo.

Ainsi la nouvelle politique formulée en 1986 provoque-t-elle, sauf pour les pharmacies privées, une évolution qui ressemble fort à un pas en avant suivi d'un demi-pas en arrière. À ce rythme, l'évolution du système de santé laotien sera longue et ambiguë. Au-delà des contraintes macro-économiques et des slogans néolibéraux, les principes socialistes ne sont pas abandonnés, mais progressivement neutralisés. Pour conclure ce bref panorama des réformes économiques, soulignons le caractère paradoxal de la conjoncture actuelle : d'un côté, la permanence de l'État-Parti semble d'autant moins entamée que la population accepte une sujétion sur les fondements de laquelle on s'interrogera tout au long de cet ouvrage : de l'autre, l'ouverture économique, tout en ne débouchant pas sur un dynamisme continuellement obstrué par la persistance du pouvoir politique et des mécanismes bureaucratiques, engendre dans les esprits la vision d'un univers de possibles inouïs.

En entraînant le lecteur à l'intérieur de quelques microcosmes de l'appareil d'État, hôpitaux et entreprises, on s'attachera à mettre en évidence les logiques sociales des acteurs : ceux-ci apparaîtront partagés entre des ambitions bien modestes d'un retrait paisible hors des cadres de l'autorité de l'État et des aspirations vers un univers imaginaire d'autant plus revivifié que la fiction totalisante a produit une déréalisation de la quotidienneté. Ainsi, les génies revitalisés permettent-ils de restituer une cohérence à des intériorités brisées et de repenser des continuités tout à la fois individuelles et politiques dans des séquences de rupture marquées par la violence symbolique et étatique.

— *Chapitre IV* —

*La santé publique
comme métaphore de l'ordre politique*

B. HOURS

Peu développé durant la colonisation française, dévasté par la guerre civile, le système de santé est en ruine durant les dernières années de l'ancien régime. Quelques médecins philippins installés par les Américains assurent un service apprécié des populations civiles, mais ce sont les militaires qui monopolisent les infrastructures et les crédits. La défaillance de l'État apparaît patente sur ce terrain et l'État révolutionnaire doit tout créer et tout inventer. D'emblée, le projet politique érige la santé publique en secteur stratégique où doivent être inculquées des habitudes nouvelles en terme de discipline collective et d'hygiène par un énorme effort de formation des agents, tant sur place qu'à l'étranger, et une lourde propagande sanitaire. Le nouvel État laotien met en œuvre un volontarisme à la mesure des cendres sur lesquelles il s'installe. "L'homme nouveau" doit être un homme en bonne santé, soucieux de son corps, de sa maison, du village. La nouvelle morale sociale met en scène une responsabilité de l'individu dans la collectivité qui érige la santé publique en lieu majeur d'inculcation des valeurs nouvelles, tout à l'opposé du laxisme et du chacun pour soi antérieurs.

Dans ce contexte, l'histoire de la santé publique, après 1975, suit fidèlement l'évolution idéologique du régime. Contrairement aux secteurs de l'économie et des échanges où s'observent des ajustements pragmatiques dès le début des années 80, le système de santé se présente comme un relatif sanctuaire que la crise de ressources ne remettra en question que beaucoup plus récemment. Les patients n'apparaissent certes pas plus motivés que les producteurs des coopératives, mais l'aide des pays tiers, en termes de forma-

tion et de médicaments, permet d'entretenir plus longtemps la fiction idéologique de la santé pour tous et par tous. Les rapports annuels des services de santé se lisent comme des rapports politiques car le personnel de santé est conçu comme une profession de combattants au service de la société. À mesure que les motivations disparaissent et que la discipline se relâche, l'engagement de ces femmes et de ces hommes en blouses blanches des chromos socialistes constitue la santé publique non plus en terrain de performances mesurables mais en une métaphore de l'ordre politique, peut-être l'un des derniers bastions d'une croyance positiviste et scientiste en la libération de l'homme. Peu à peu, la rhétorique idéologique, la routine, la lassitude se sont conjuguées pour réduire les mots d'ordre mobilisateurs à des slogans sans effet. De moins en moins opérationnels, les services publics de santé sont ainsi devenus comme ces panneaux métalliques montrant dans les rues de la capitale les scientifiques penchés sur le microscope ou les infirmières vaccinant les enfants : des scories d'anciens messages. Ces placards à la gloire des combattants pour la santé, vestiges d'une époque passée, sont néanmoins scrupuleusement entretenus et repeints chaque année, de sorte que la rouille ne les a pas altérés.

L'étude a été menée dans deux districts successivement abordés. Conformément à l'usage lors des enquêtes qualitatives, les noms de personnes et des lieux sont fictifs.

1- Say Na : la santé publique comme rente de situation à domicile

À 25 km de Vientiane, le district de Say Na s'étend le long de la route vers le Nord du Laos. Ses 40 236 habitants se ventilent en 55 villages dont les plus importants sont situés à proximité de la route qui relie le Sud et le Nord du pays. La riziculture intensive est ici pratiquée grâce à des barrages d'irrigation qui autorisent plusieurs récoltes annuelles dans la partie de la plaine qui bénéficie d'inondations artificielles. Les coopératives agricoles ont été ici très activement implantées après l'installation du régime en 1975. La proximité de la capitale, l'impulsion idéologique liée à la création des coopératives ont fait de cette région une zone politiquement active et bien contrôlée. Sous l'ancien régime comme sous le nouveau, des villages ont été installés, d'abord avec des réfugiés, puis avec des populations déplacées ou regroupées venant du Nord, qui constituaient des troupes utiles lors de la période de collectivisation de la production entre 1975 et 1983.

Outre la population ancienne, proche de l'axe routier, et les migrants de nouveaux villages politiquement encadrés qui tous deux pratiquent la rizièrre irriguée (*na*), des immigrés plus récents, venus dans le désordre, ont défriché les bords plus éloignés de la plaine, où ils pratiquent la riziculture sur brûlis (*hay*), parfois à dix kilomètres de leur domicile. Ces différentes strates de populations n'ont pas la même vision de la société. Les villages les plus récents n'ont pas de monastères bouddhistes (*vat*), beaucoup n'ont que peu ou pas de bonzes, les monastères en dur les plus importants, se situant le long de la route ou des cours d'eau. Il s'agit donc d'une population peu homogène, socialement et culturellement plus ou moins bien intégrée. Les mouvements de population liés à la guerre et à la Révolution expliquent cette situation.

À l'exception d'un dispensaire, le dispositif de santé du district se trouve en totalité le long de l'axe routier, à savoir l'hôpital et deux autres dispensaires. Cinq dispensaires situés dans les terres ont disparu depuis dix ans

à la suite du remodelage de la carte des districts ou de la fermeture des coopératives. Le voisinage de la capitale, accessible par des transports publics fréquents en trente ou trente-cinq minutes, pèse énormément sur la vie socio-économique. Comme dans toute la province de Vientiane, le système de santé du district dépend du service de santé de la municipalité de la capitale, qui jouit d'une grande autonomie vis-à-vis du ministère de la santé, à l'instar des provinces plus éloignées.

Le service de santé du district emploie quarante-quatre agents, dont vingt-deux travaillent à l'hôpital. Construit en 1983, l'hôpital est en bon état et il est bien entretenu pour un bâtiment public. Il est situé dans le campus administratif, à cinquante mètres du siège de l'administration du district (*muang*) et se présente sous la forme d'une construction en 'U', avec sa longue véranda entourant une vaste cour plantée de petits arbres, et un terrain de volley-ball. Le seul bâtiment en bois est isolé. C'est la salle de réunion où se tiennent les cours et les nombreux meetings qui sont censés ponctuer la vie professionnelle. La police et le monastère sont à proximité immédiate. Comme dans la plupart des districts, l'inscription spatiale de l'hôpital dans l'enclave administrative représentant le pouvoir de l'État souligne le caractère étatique du système de santé publique. Si les quartiers s'organisent traditionnellement autour des monastères, le centre administratif du chef-lieu de district (*muang*) est nettement séparé des lieux où se concentre la population (marché, boutiques). Outre son service administratif, le bâtiment de l'hôpital abrite le service d'hygiène du district, la maternité, la PMI (protection maternelle et infantile), une salle de garde, les services de médecine, femmes et hommes avec dix lits chacun, une salle de soins, le service d'urgence, le cabinet dentaire, la pharmacie, les consultations externes et le laboratoire. Une pièce de taille modeste est affectée à chacun de ces services, des salles plus vastes étant réservées à la médecine (hommes et femmes). Les consultations externes et la PMI sont les lieux les plus fréquentés par les patients, bien que cette fréquentation soit toute relative.

En effet, la fréquentation moyenne s'établit à huit consultations externes quotidiennes, trois à quatre malades hospitalisés, sans compter les visites pré et postnatales de la PMI. La notion de file d'attente est ici réduite à deux ou trois personnes et la demande de soins, modeste, n'exerce aucune pression

sur le dispositif en place. Passé 11 heures du matin, le public disparaît des lieux, sauf accident ou urgence. L'après-midi, les patients sont généralement absents. Si l'absentéisme du personnel est raisonnable, la tendance à écourter les journées est systématique. On quitte l'hôpital dès 11h30, et à 16 heures l'après-midi, les journées sont terminées.

Comme dans toute la fonction publique, le personnel est réparti en trois grades. Au niveau élémentaire (*san tonh*) les infirmiers ont suivi une formation brève, en rapport avec des études antérieures limitées. Cette formation de deux ans a lieu à l'école de la municipalité de Vientiane. Elle est sanctionnée par un diplôme attribué en fin d'études, sans sérieuse sélection. Dans la catégorie intermédiaire (*san kang*), les étudiants reçoivent un diplôme d'État. On y trouve les médecins assistants, anciens *san tonh* recyclés et promus après deux à trois ans d'études complémentaires. La catégorie supérieure (*san soung*), celle des médecins, est constituée par les médecins diplômés après des études de médecine complètes (quatre à six ans), et ceux des médecins assistants choisis pour faire des études complémentaires et promus médecins. Dans ce système de très forte mobilité, inspiré par une idéologie révolutionnaire de promotion à grande échelle, certains se retrouvent en haut de l'échelle après un recrutement initial dans la plus basse catégorie.

Ainsi, le Dr Boun Nong, chef de l'hôpital de district, offre un exemple de promotion intégrale puisqu'il se forme comme infirmier à l'hôpital Mahosot de 1966 à 1968, puis de 1977 à 1980 comme médecin assistant sous le nouveau régime. Enfin, de 1987 à 1990 il complète ses études de médecine pour être médecin. C'est aujourd'hui un homme affable et souriant, très engagé dans l'administration locale et le Parti, rompu aux visites guidées destinées à émouvoir les visiteurs étrangers.

Kay, infirmière à l'hôpital de district montre une promotion plus modeste, réalisée sur le tas : "Mon père était chauffeur et ma mère faisait le nettoyage à la municipalité sous l'ancien régime. À quinze ans, j'ai pris sa suite. J'étais femme de ménage à la municipalité en 1975. On m'a affectée à l'école d'infirmières pour le nettoyage. Après un an, comme je travaillais bien, on m'a proposé de faire le cours de base pour devenir infirmière en deux ans. J'ai accepté". Cet énoncé est formulé comme une évidence banale

car, pour Kay, travailler ici ou là ne semble pas faire énormément de différences. Elle a appris que la discipline est plus appréciée que les performances et se conforme aux usages de ses collègues. Petite et effacée, Kay est toujours présente sans se faire jamais remarquer.

La plupart de ses collègues manifestent plus d'intérêt pour leur promotion. Pour les agents peu qualifiés, recrutements ou changements de catégorie constituent une aspiration naturelle, tout comme, chez les médecins, une bourse à l'étranger, en URSS ou dans les pays de l'Est, aujourd'hui en Thaïlande ou en Europe, représente une perspective extrêmement attrayante. Le bonheur d'être sélectionné est égal à la frustration qu'engendre une candidature sans succès.

Tay Ma, infirmière de l'hôpital, évoque cette sélection : "J'avais envie de faire ce métier mais ma première candidature a été refusée. Les quotas étaient pleins. On m'a nommée à l'usine d'alcool. Je n'aimais pas ce travail. L'année suivante, mon oncle a pris le dossier, l'a rempli et porté à l'administration. J'ai pu entrer à l'école". De l'avis général, le choix des étudiants n'est pas un élément déterminant pour leur recrutement. Il n'est même guère sollicité. La logique des quotas leur réserve des surprises, tempérées par les stratégies sociales qui permettent d'éviter des décisions arbitraires. La rigidité du système des quotas est égale à la souplesse de leur mise en œuvre. L'un des caractères les plus particuliers de la RDP lao consiste à observer que le formalisme le plus planifié et le plus bureaucratique coexiste avec une extrême souplesse dans sa mise en œuvre. Réseaux familiaux, logiques politiques, région d'origine commune, contraintes particulières liées à la famille ou à la maladie sont mobilisés et évoqués pour assouplir les choix administratifs. La rigidité des principes est égale à l'adaptation de leur application que d'aucuns appelleraient laxisme. Avant que l'intérêt individuel et privé ne retrouve droit de cité, le principal champ des stratégies sociales consistait à maîtriser l'usage des règles sociales et politiques pour les aménager, se les approprier, les traduire en des termes compatibles avec les aspirations des familles et des individus, ignorées par une planification sommaire.

Les affectations, et en particulier les premières affectations des médecins qui sont les moins négociables, constituent un bon exemple de cette souplesse dans la rigidité. Le Dr Paninh exprime, comme son chef, la plus

parfaite jovialité. Toujours hilare, il est bien intégré à l'hôpital, tout en entretenant peu d'illusions sur le contexte auquel il s'adapte tout en essayant d'échapper à tout engagement trop explicite. Il rappelle son entrée dans la vie professionnelle : "À la fin de mes études secondaires, j'étais très inquiet sur mon avenir professionnel. C'était en 1982. Le choix des étudiants n'était pas pris en compte. Tout dépendait des résultats scolaires, de votre situation familiale, plus ou moins connue. Je n'ai jamais su quels étaient les critères du ministère de l'éducation pour ventiler les étudiants. On savait qu'il y avait des quotas. On déposait sa candidature localement et ça remontait. Si quelqu'un "accompagnait" le dossier, c'était évidemment mieux. Je me demandais dans quelle branche on allait m'affecter avec beaucoup d'inquiétude. Les quotas ne semblaient pas liés à des besoins précis ou à des perspectives opérationnelles. J'ai eu de la chance avec la médecine. Je n'y avais pas pensé, mais ça me plaisait. C'était un travail valorisé. On pouvait aller à l'étranger, avoir des bourses. J'ai fait un stage à Luang Prabang. C'était la première fois que je quittais mon village. Je devais faire de la prévention. Heureusement, c'étaient des *Lao loum* (Laotiens des vallées). J'avais peur qu'on m'envoie chez les *Lao theung* (populations tribales des hauts plateaux, antérieurement appelées "montagnards"). Les gens comprenaient que c'était pour les aider. J'habitais au centre administratif, avec tous les fonctionnaires. Après un an d'attente à l'hôpital Settathirath, j'ai été affecté à Bokéo. Le ministère demandait notre premier choix, à l'exclusion de Vientiane où chacun voulait aller. On pouvait refuser un poste, pas deux. J'ai choisi Bolikamsai, après avoir refusé Bokéo, en espérant trouver quelqu'un pour permuter, comme c'est fréquent. Comme je n'ai pas trouvé immédiatement, j'ai fait un an à Bolikamsai. Comme fonctionnaire, on était respecté. La fréquentation était déjà faible. Les gens allaient en Thaïlande. Donc on avait peu de travail. La vie était tranquille. J'ai eu de la chance, car, après un an, j'ai pu trouver un remplaçant et être nommé ici, dans mon village, près de ma famille".

Sur les vingt-deux agents de l'hôpital de district de Say Na, vingt-et-un sont originaires de la proche région et résident à proximité, avec leur famille, dans un rayon de huit kilomètres maximum autour de l'hôpital. Cet emploi au village, bien qu'il s'agisse d'un travail d'intérêt collectif national, correspond à une aspiration profonde et essentielle de la main-d'œuvre lao-tienne, dans tous les domaines d'activités. Après une très brève expérience

d'affectation des fonctionnaires hors de chez eux en 1975-77, le gouvernement est ainsi revenu à une pratique plus conforme aux vœux de la population. Si, dans de nombreux districts, la situation est plus nuancée qu'à Say Na, ce district situé aux portes de la capitale dans une zone de richesse relative est très attractif et, après une brève expérience ailleurs, le personnel de la région proche s'y concentre.

Ce mode de gestion des ressources humaines est une tendance forte, à défaut d'être une réalité nationale. Il illustre la souplesse de l'administration. Mais cette même administration peut laisser un médecin séparé de sa famille pendant plus de dix ans, à 200 km de Vientiane.

Ma Boun est une jeune infirmière engagée dans le programme élargi de vaccination et la prévention du paludisme. Elle fait partie des agents qui vont dans les villages. Ces sorties jugées ingrates sont réservées aux plus jeunes. Jeune fille à la fois active et discrète, qui s'exprime avec sérieux, elle précise : "Je gagne 14 000 kips (20 \$) et j'élève 100 têtes de volailles, sinon je ne pourrais pas vivre. Ce qui est important pour moi, ce n'est pas le salaire. Ce qui compte, c'est de rester avec mes frères et sœurs. Je suis l'aînée. Je dois veiller à leurs études car mon père est mort en 1982. Nous n'avions pas assez d'argent pour les médicaments. En 1979, on recevait du blé en salaire, mais on ne savait pas quoi en faire. La vie est moins dure maintenant. Ce qui me manque c'est une moto. Je participe à la tontine des personnels à 10 000 kips par mois. Presque tout mon salaire y passe. Mais au moins on peut rester ensemble avec ma mère et mes frères et sœurs. C'est ce qui compte le plus pour moi".

À Say Na, le fort encadrement politique et social suppose des agents bien connus, comme leurs familles. Avec ses huit membres du parti communiste sur vingt-deux employés de l'hôpital, taux extrêmement élevé par rapport à la moyenne nationale, nous sommes en présence d'un microcosme socioprofessionnel d'une homogénéité particulière qui explique largement le recrutement local des personnels de santé. Ainsi, le caractère formel des règles de recrutement et d'affectation est-il maîtrisé et contrôlé par la société locale. Il faut mentionner, en outre, que près de deux tiers des agents de l'hôpital sont enfants de révolutionnaires, militaires ou civils, ou l'ont été eux-mêmes. L'hypothèse de l'homogénéité sociopolitique se trouve donc confir-

mée et le district de Say Na peut s'analyser comme le lieu valorisé d'une carrière positive. Dans cette région où les mouvements politiques de populations ont été nombreux, avant et après 1975, l'hôpital illustre le contrôle social et politique dont le district est l'objet. Dans la carrière des professionnels de santé, outre l'affectation souhaitée proche de la famille d'origine, une grande importance est accordée à la promotion et aux voyages à l'étranger pour les plus qualifiés. L'accès à une profession de santé constitue parfois une promotion en soi. Thong Kan représente un itinéraire de ce type : "Je suis ici depuis douze ans. J'ai fait mes études à Xien Kouang jusqu'à l'âge de quatorze ans. C'était la guerre. Je ne pensais pas à la profession d'infirmière. J'avais peur des *phi* (génies), de la mort. Mon père était soldat révolutionnaire. Ma mère aussi était dans l'armée. Elle est originaire d'ici. J'ai fait mes études pendant que j'étais dans l'armée. J'ai appris le travail d'infirmière à Sam Neua et Xien Kouang, entre 1970-1976. Il y avait les bombes, mais on vivait. J'aimais bien l'armée. Ma mère a eu des problèmes cardiaques. Elle a pris sa retraite à quarante-huit ans. J'ai quitté aussi pour la suivre. On s'est installés à Say Na. J'ai quatre enfants et mon mari est militaire instructeur. Quand je suis arrivée ici, en 1982, il y avait un service de médecine traditionnelle où j'ai travaillé. Il a fermé en 1986. Les malades voulaient des médicaments modernes. On n'arrivait pas à combiner, malgré les directives. Après 86, je me suis recyclée en pharmacie à l'hôpital 104, car j'avais été au stock pharmaceutique dans l'armée". Thong Kan est une femme forte, âgée d'une quarantaine d'années. Son itinéraire est typique des révolutionnaires de Sam Neua et de leurs familles pour lesquelles le Parti et le nouveau régime constituent des éléments majeurs dans le processus de leur socialisation. Parmi ses collègues, elle représente une forme d'autorité fraternelle et amicale particulière.

Aujourd'hui où les effectifs excessifs liés à des promotions internes systématiques ont mis un terme au processus de promotion, les infirmières (*san tonh*) de qualification modeste prennent conscience des perspectives limitées qui sont les leurs. En outre, les augmentations de salaire accordées en 1994 sont proportionnelles aux diplômes acquis. Auparavant, le salaire d'un médecin dépassait de 25 % celui d'un infirmier, à hauteur de 20 \$, autant dire que l'écart était très réduit. La situation a changé et l'écart catégoriel s'est creusé. Désormais, les agents les moins qualifiés sont poussés à la dé-

mission par des primes de départ, et beaucoup ouvrent des pharmacies privées. Pour ceux qui restent, la rente de situation présente un intérêt qui s'érode à mesure que se développent les échanges liés à l'économie de marché débutante. Peu surchargées par le travail, les infirmières ne réalisent que des performances modestes mais personne ne leur demande davantage. Comme le dit l'une d'entre elles : "Ce travail, c'est une sécurité. Mon mari gagne plus d'argent, mais en cas de difficultés ça nous aidera". Au-delà des changements de catégories et d'un système de promotion en principe ouvert à tous, il convient de souligner les critères réels de promotion mis en œuvre. Les promotions catégorielles sont ouvertes par l'accès à un complément d'études qui amène à la catégorie supérieure (médecin assistant, puis médecin). Les qualités socialement valorisées et évoquées dans les rapports de service sont la présence au poste (absentéisme restreint), le "bon esprit", c'est-à-dire la discipline, l'assistance aux réunions collectives et la participation active à ces réunions, une bonne sociabilité avec les collègues de travail. Ces vertus portent essentiellement sur des comportements sociaux d'intégration. Les qualités d'initiative sont, en principe, recommandées. En pratique, la routine et le conformisme résultant d'un fort contrôle politique et social laissent penser que les signes verbaux d'initiative sont plus appréciés que les initiatives réelles. En effet, l'optimisation des tâches n'apparaît pas comme un projet collectif très explicite dans les réunions hebdomadaires ou mensuelles. On y parle des conditions de travail, du matériel à réparer, on promet d'être ponctuel, on évoque les rares cas de tensions individuelles, les primes et per diem insuffisants ou non payés. La qualité du travail est rarement abordée et il semble que ces réunions (*passum*) visent avant tout à cimenter la cohérence du groupe professionnel. La qualité des soins ou l'impact sur la santé publique ne sont pas évoqués.

La décision d'offrir des possibilités de promotion à un agent dépend du médecin-chef de district et de l'administration du district où le médecin-chef joue, à Say Na, un rôle très important. L'évaluation des capacités de l'agent tient moins de place que son insertion sociale et politique à l'hôpital comme dans la région. En outre, cet avantage peut récompenser un service rendu à la collectivité ou à certains de ses membres. Les critères techniques sont donc largement absents. Il en va de même pour les bourses et voyages à l'étranger qui sanctionnent les meilleurs médecins moins pour leurs perfor-

mances médicales que pour leur rôle social dans le district ou la province. Dans ce contexte, les stages à l'étranger, sans être totalement monopolisés par les membres du Parti qui constituent l'avant-garde et l'élite de la société, leur sont néanmoins très majoritairement proposés.

Le Dr Paninh, médecin au district, s'il est satisfait de vivre chez lui à Say Na, regrette de n'avoir pas bénéficié d'un stage en Union Soviétique, à l'époque où cette émigration constituait un indicateur majeur de promotion sociale. Il confie : "J'ai essayé à plusieurs reprises d'obtenir une bourse pour parfaire ma formation en URSS (*muang soviet*). Une année, j'ai été sélectionné et je me suis préparé. Une semaine avant le départ on m'a avisé que cette bourse était supprimée. J'ai appris ensuite que quelqu'un d'autre était parti à ma place. Depuis ce jour, je fais mon travail et c'est tout". Le Dr Paninh a récemment décliné l'offre qui lui était faite d'entamer la procédure d'entrée au Parti. Il y a quelques années, un tel refus aurait été impensable et il aurait déclenché des sanctions indirectes ou des brimades. Attentif à l'évolution actuelle, il est à l'hôpital le plus apte à faire entendre à un observateur étranger qu'il en comprend le sens et la portée. Ses capacités d'ajustement sont confirmées par le fait que sa femme tient une pharmacie privée. Dans les années 80, une bourse à l'étranger (URSS, pays de l'Est) correspondait à une aspiration générale. Sa justification officielle reposait sur le manque de cadres qualifiés et les besoins planifiés en telle ou telle spécialité. Les quotas proposés par les "pays frères" devenaient un impératif à remplir comme les normes du plan. La qualification supposée en résulter, acquise au service du pays, garantissait en principe une promotion professionnelle. Celle-ci ne fut pas toujours au rendez-vous puisque les flux migratoires étaient gérés indépendamment des postes à pourvoir, ce qui amena des médecins à attendre durant des années une affectation, après leur retour d'URSS ou de RDA. Au plan individuel, la pauvreté qui régnait au Laos, le prestige accordé à l'époque aux pays socialistes, constituaient des mobiles puissants. En outre, le développement des capacités personnelles comptait, même si le système social ne paraissait pas totalement en mesure de reconnaître les qualités et les motivations de ces agents. Le flux désormais a basculé d'Est en Ouest mais le désir de stage à l'étranger demeure très vif. À une échelle beaucoup plus modeste, mais selon des critères de sélection analogues, des professionnels de santé partent en Thaïlande, en Australie, en France... Ces formations de-

meurent un privilège et les procédures de sélection restent opaques, avec des critères contradictoires, techniques et politiques. Suivant un principe abstrait de justice distributive, les stages sont ventilés afin d'éviter que les mêmes agents bénéficient de plusieurs formations rapprochées. Un tel principe présente l'inconvénient non négligeable d'empêcher la capitalisation des compétences. Il confirme surtout que le voyage à l'étranger demeure encore un avantage qui se distribue selon une logique mise en place à une époque où les échanges économiques, aussi réduits que les échanges de services, étaient... "monnaie courante". Les voyages plus ou moins forcés au Vietnam sont, eux, l'objet d'une représentation négative. Les compétences acquises y sont peu valorisées. Phon Ken, infirmière en médecine, se souvient avec émotion de son expatriation au Vietnam qu'elle a vécue comme un drame personnel et familial. Menue et réservée, elle s'échauffe à l'évocation de son séjour : "Suivant une circulaire, à douze ans, mon père m'a inscrite pour faire des études en 1979. Mes parents étaient pauvres. On m'a envoyé trois ans au Vietnam, jusqu'en 1982, avec des enfants de fonctionnaires âgés de huit à quinze ans. Comme mon père avait beaucoup d'enfants, il a donné sa fille. Je n'avais jamais quitté mes parents. On était logé dans un grand internat à Hassan Binh, à 100 km d'Hanoi pour faire des études primaires et secondaires. Tous les Laotiens étaient ensemble. Les professeurs étaient vietnamiens et laotiens. Dans les classes, garçons et filles étaient ensemble. On dormait trois par chambre, avec un meeting toutes les semaines. La classe commençait à 6h30 le matin jusqu'à 11h30 et de 14h00 à 17h00. Les meilleurs avaient droit à des vacances. Beaucoup de parents payaient des billets d'avion. Les miens ne pouvaient pas et je restais avec quelques autres, sans bouger. Je n'ai jamais autant souffert dans ma vie, car mes parents me manquaient. La séparation était dure. L'affection me manquait. La nourriture était correcte. On apprenait le lao et le vietnamien dès le primaire. Le sucre, le lait, les biscuits, les cahiers et stylos étaient retirés de la bourse vietnamienne. Il ne restait presque rien. Je me suis fait quelques amis que je revois aujourd'hui. On était sept cents garçons et filles laotiens. On nous donnait des vêtements uniformes. J'avais 17 dongs d'argent de poche. Cette séparation a été une leçon pour moi. Il ne faut pas trop demander à ses parents pour ne pas connaître ces expériences. J'étais parmi les plus pauvres. À mon retour, j'ai terminé le secondaire et je voulais continuer. Mais mon père m'a inscrite à l'école d'in-

firmières". Ce récit raconté avec beaucoup d'émoi permet d'illustrer la place des affects observés, quand les circonstances le permettent, chez des personnes en apparence distantes, indifférentes ou peu sensibles. L'impact personnel est toujours vivement ressenti et d'autant plus caché, amenant à relativiser l'indolence prêtée aux Laotiens.

À l'écoute des employés du district de Say Na, deux aspirations, en apparence contradictoires, apparaissent. La première consiste à souhaiter vivre et travailler dans son village d'origine, à côté de sa famille, parmi les siens. La logique de l'intérêt familial et privé, tant affectif qu'économique, n'est pas altérée par vingt ans de discours socialistes. L'hôpital devient ainsi le champ d'une activité mesurée, dans une ambiance calme, courtoise à l'égard des malades comme des collègues. On vit en bonne entente car les malades ne se plaignent pas à haute voix et les collègues sont tolérants, ayant un intérêt commun à gérer l'activité en douceur, sans grandes ambitions ni laxisme, raisonnablement, en quelque sorte confortablement. La présence à l'hôpital n'est qu'une pièce dans un dispositif global d'intégration sociale. Recevant, jusqu'en 1991, leurs salaires avec plusieurs mois de retard, les agents ont pris l'habitude de tirer une part non négligeable de leurs revenus d'activités hors de l'hôpital (rizière, pêche, élevage, vente de médicaments, d'injections et perfusions). L'État ne pouvant attendre plus qu'il ne donne, en particulier dans une période d'ouverture au marché libre, un consensus implicite se dégage dont on analysera les termes ultérieurement. Par ailleurs, l'attrait de la promotion sociale, de la capitale, de l'étranger (à l'exception du Vietnam), surtout quand il s'agissait du berceau du socialisme et aujourd'hui de l'Ouest, constitue une ambition bien présente, comme une aspiration à un autre monde égale à la force des attaches familiales et villageoises.

Supposées produire une émulation collective, les organisations de masse ont vu leur rôle décliner, tout en restant présentes dans le champ professionnel.

Rôle et fonction des organisations de masse

Les organisations de masse se sont vu attribuer un rôle majeur d'éducation civique et d'encadrement après 1975. Quelle est leur importance dans

le cadre du district de Say Na ? Le Front patriotique de libération a perdu une bonne partie de son poids, à mesure que s'essouffait la Révolution. Il s'agit désormais de notables villageois, arbitres des conflits, proches des vieux notables traditionnels (*phou tao, phou kè*). Tous les membres du personnel de santé du district sont membres de l'organisation des jeunes et des femmes quand ils sont jeunes ou femmes. Cette affiliation est plus automatique qu'obligatoire. Les agents de l'État, de par leur position, se doivent de montrer leur engagement collectif. Moyennant une cotisation annuelle de 1 à 2 \$, il s'agit d'un signe de normalité sociale pour un employé de l'État. Les réunions sont de moins en moins fréquentes mais l'organisation des femmes demeure active, à travers une implantation villageoise ancienne et solide. Les agents participent épisodiquement aux réunions mais ils sont en rapport plus étroit avec l'organisation des femmes pour certaines activités de santé publique. Cette organisation constitue un relais villageois pour l'organisation des séances de vaccination et les messages et invitations adressés par la PMI aux femmes enceintes et mères de famille. Les jeunes sont supposés réaliser des travaux collectifs tels que le nettoyage du village, de plus en plus rare. À l'hôpital, ils sont censés nettoyer la cour tous les samedis. En pratique, ce nettoyage a lieu une fois par mois et lors de la venue de visiteurs étrangers. Les mots d'ordre, devenus bien formels, diffusés dans l'organisation mentionnent trois solidarités (entre les personnes, entre les ethnies, entre les nations) et quatre actions (défense et sécurité de la patrie, action sur l'économie, action culturelle et sociale, organisation des masses). Cette phraséologie usée ne semble plus motiver personne. Pour leur part, les femmes, au-delà de réunions statutaires, accueillent les autorités lors des visites guidées de l'hôpital ou participent aux défilés du calendrier national.

Le syndicat (unique) est dans un régime socialiste une courroie de transmission et une organisation visant à gérer les intérêts bien compris des travailleurs. Comme ces derniers sont supposés au pouvoir, il s'agit d'une organisation étatique. Il y a trente membres du syndicat sur quarante et un agents du district de santé. Les réunions sont désertées, une fois nommé un bureau et payée la cotisation de 2 \$ environ. Une caisse de solidarité sert à aider les membres en cas de maladie. Seuls les plus jeunes ne sont pas adhérents. Selon le Dr Paninh, c'est sur la suggestion du Parti qu'on rentre au syndicat, aujourd'hui peu sélectif et moins militant qu'auparavant. Le syndicat

constitue un vivier où le Parti peut trier ses membres. Lors de la réunion annuelle de sélection des nouveaux membres du syndicat, on désigne trois noms et on en choisit deux par vote à bulletin secret, après discussion préalable. Le rapport du syndicat, en principe hebdomadaire, n'est fait que deux ou trois fois par an.

Le parti communiste est en revanche très présent au niveau du district de Say Na (douze membres sur quarante et une personnes) et de l'hôpital (huit membres sur vingt-deux personnes). L'appartenance au Parti, sans être secrète, doit être discrète et elle est rarement mentionnée directement. Être membre du Parti, c'est avoir été l'objet d'une sélection qui vise à recruter dans les différents secteurs de la société des individus porteurs des qualités requises dans un État socialiste. Longtemps confiné à une élite très politique, le Parti a diversifié ses critères de recrutement sans, néanmoins, les remettre en question. Comme pour toute forme d'élite, la cooptation joue un rôle important. La faible visibilité du Parti lui confère un rôle discret. À qualification égale, un membre du Parti connaît un avancement plus rapide. Il a un accès privilégié à l'administration locale ou centrale. À l'hôpital de Say Na, le médecin-chef et son adjoint sont membres du Parti, ainsi que quatre responsables de services et deux agents dont la personne en charge du secrétariat. À leurs niveaux respectifs, ces membres du Parti remplissent deux fonctions principales. Ils sont porteurs, plus que leurs collègues, des messages et directives de l'État. Réciproquement, ce sont eux qui entretiennent des liens étroits entre l'hôpital et l'administration du district. Ils sont les vecteurs de l'intégration politico-administrative, l'ossature du service de santé aux yeux des autorités. Dans les dispensaires, deux des responsables sur trois sont membres du Parti.

Dans les discours, l'appartenance au Parti est présentée comme un label de qualité personnelle. Elle n'est jamais avancée comme un instrument d'autorité auprès des collègues. Malgré l'activité modérée que connaissent les services de santé et quelques formes de laxisme, une discipline apparente mais adaptée demeure, sauf dans les formations périphériques (dispensaires) où la qualité du responsable est déterminante. L'ossature, sans rigidité visible, apportée par le poids du Parti dans les services de santé de Say Na concourt à la mise en œuvre d'une apparence opérationnelle. Mais une grande

souplesse prévaut. Ainsi, les réunions hebdomadaires de service sont écourtées, voire oubliées, tandis que la réunion mensuelle de tout le personnel du district se présente comme un rite expédié en trente ou quarante minutes comme le souvenir d'une pratique ritualisée. Cette grande réunion, destinée à galvaniser les énergies durant la période révolutionnaire en faisant le bilan des activités passées et le plan du travail futur, consistait en une autocritique publique analysant les insuffisances relevées et les résolutions prises. La structure de cette méthode pédagogique demeure mais elle s'est formalisée en tournant à l'exercice rhétorique comme dans les rapports d'activité. L'évocation de l'assemblée du personnel de l'hôpital observée en août 1993 permet de préciser ce point de vue.

Cette réunion (*passum*) débute par un rappel du règlement par le médecin-chef du district qui souligne que les relations à l'intérieur et à l'extérieur de l'hôpital devront être discutées ainsi que les avancées réalisées par l'hôpital, les responsabilités tant positives que négatives des agents, le problème de la ponctualité. Après avoir ouvert ce champ, il conclut en le fermant quelque peu et en affirmant : "Il n'y a pas de problèmes de relations dans le district". Le chef du dispensaire de Hong Pa (membre du Parti) prend alors la parole pour ajouter : "c'est bien dit". Le chef du dispensaire de Ban Khè parle à son tour pour annoncer qu'il est d'accord sur ce qui a été dit et qu'il a quelques questions et propositions : "Dans le dispensaire, il y a beaucoup de malades et peu de personnels. Pour le transfert des cas graves il faut avoir un cachet et une signature du district. C'est trop long. Il faudrait faire cela au niveau de la commune (*khet*). Dernier point, mon vélo doit être réparé".

La responsable du dispensaire de Lak Na ajoute qu'elle n'a pas d'argent pour payer la facture d'électricité qui est très ancienne, et s'additionne à d'autres. Le médecin-chef reprend la parole pour dire que la municipalité a donné son accord pour des certificats de transfert établis au dispensaire, mais qu'il faut la signature et le tampon du district qui reste à l'hôpital. De même, il y a un bureau ici pour les certificats de naissance. Cette discussion illustre l'ambiguïté des liens entre l'hôpital et certains dispensaires, et la réponse proférée réitère la centralisation administrative que représente localement le district.

Le médecin-chef entame ensuite un discours pour annoncer la venue, le lendemain, d'une équipe japonaise qui visitera le dispensaire modèle de Lak Na. Il demande de préparer la population, "pour faire les bonnes réponses" ... "Il faut préparer les visites des étrangers". Les stagiaires de l'École de médecine vont habiter au village. Il faut expliquer cette "stratégie" aux villageois. Les repas coûtent 200 kips par jour. Il faut trouver des volontaires. Le Dr Paninh demande alors pourquoi ces stagiaires ne sont placés que dans les meilleurs villages. D'autres villages, moins performants, révéleraient mieux les problèmes de santé. La réponse du médecin-chef mentionne qu'on doit s'appuyer sur les chefs de quartier. Cette réponse est très symptomatique puisque, dans les "mauvais villages", les chefs de quartier ne sont pas "opérationnels" ni suivis par la population ou ne sont pas "dociles". Le discours du médecin-chef se termine par l'évocation des travaux de la toiture très dégradée du dispensaire de Lak Na. 2000 \$ ont été attribués par la municipalité et la subvention est signée. Le Dr Thang, médecin-chef adjoint évoque le plan du mois et les résultats. Le bilan est bon en vaccinations. Un vélo, des instruments ont été reçus. À Lak Na, la couverture est de 74 %. Le ministère attend 80 %. Le budget des vaccinations se monte à 537 500 kips pour le district. Les per diem sont fixés à 500 kips par jour (700 kips = 1 \$). La campagne débutera le 1^{er} septembre. On a la liste des enfants de moins de un an et les cartes avec les renseignements. Il faudra expliquer aux villageois ce qui doit être fait. À Lak Na, il faudra acheter de la glace. Le budget est de 14 800 kips. Les autres dispensaires doivent se préparer aussi. Il faudra couper l'herbe ce soir et planter des arbres demain pour les Japonais. Le médecin assistant de Ban Khè pose le problème de l'absence d'eau potable et des budgets insuffisants à Ban Khè. La séance est enfin levée sans qu'il reçoive de réponse. Durant cette session de quarante minutes plusieurs bambins ont mobilisé leurs mères, et quatre ou cinq jeunes agents exprimaient, bien que passivement, un ennui profond par des bâillements répétés ou des conversations entre voisins. L'un d'entre eux s'était profondément endormi. L'absence d'une crèche, qui serait souhaitée par le personnel, oblige les mères de jeunes enfants à amener ceux-ci, régulièrement, au travail.

Le récit de cette réunion de routine est à l'image de la platitude de son contenu. Celui-ci mérite pourtant quelques commentaires. Le rôle du district comme centre administratif d'autorité bureaucratique doit être cons-

tamment réitéré. Selon le médecin-chef du district, le tableau des réunions programmées est le suivant : tous les vendredis matin, il assiste au meeting de l'administration du district, en présence de trente-cinq chefs de villages et des chefs de service (santé, éducation, agriculture...) Le dernier vendredi du mois tous les districts sont réunis au service de santé de la municipalité. Le 28 de chaque mois se tient le meeting du service de santé de district, avec tout le personnel. Tous les 16 du mois le syndicat, le 22 les membres du Parti (le 24 le rapport est fait à la cellule de district du Parti) se réunissent. Tous les jeudis doivent en principe se tenir les séances d'autocritique dans chaque service tandis que les jeunes se rassemblent le 19 et les femmes l'après-midi du 28, chaque mois. Les responsables les plus engagés passent donc près du quart de leur temps en réunions circulaires, sans réelle prise de décisions. Les consignes formulées pour la santé manifestent une maîtrise médiocre des réactions de la population. L'hôpital est une devanture pour donateurs étrangers et superviseurs centraux. L'approche de la population est sommaire et sans stratégie élaborée. Relevons enfin que deux personnes seulement soulèvent des problèmes réels. Elles occupent de fait une position relativement marginale l'une et l'autre et leurs propos ne sont pas repris ou sérieusement discutés. Par ailleurs les insuffisances du service ne sont pas abordées, malgré l'intention déclarée, et les objectifs à venir font l'objet d'une présentation exclusivement quantitative. L'absence de réflexion stratégique apparaît la plus frappante dans ce meeting représentatif.

L'autocritique collective a tourné aujourd'hui au rituel bureaucratique parsemé d'éclats de "langue de bois". L'image sociale de la santé publique est mise en scène dans ces réunions, plus que des actes curatifs ou préventifs destinés à des malades dont on ne parle pas. Jusqu'en 1980, les malades participaient à ces autocritiques. L'organisation du travail devient maintenant un exercice en soi, consensuel, sans mesure de l'impact sur une population dont on ne sait pas grand-chose, sinon qu'elle se divise en "bons" et "mauvais" villages, ces qualificatifs se justifiant par le taux de couverture vaccinale qui mesure la coopération avec l'État. Les réunions auxquelles j'ai pu assister à plusieurs reprises sont conformes, en plus pauvre, au schéma de celle qui a été présentée ici à titre de modèle de production d'un discours collectif stéréotypé et peu opérationnel. Les meetings populaires organisés hors des murs de l'hôpital offrent des caractères complémentaires. Ainsi, lors d'une cérémo-

nie destinée à présenter aux villages concernés des stagiaires de l'école de médecine envoyés sur le terrain pour quelques semaines, cette excellente méthode pédagogique de formation est soigneusement enfermée dans un discours officiel. La population assemblée dans la cour d'un monastère villageois (pagode), en présence du responsable de la santé de la municipalité, entend un discours participatif un peu incantatoire qui transforme cette initiative en rituel étatique. Dans les discours participatifs des responsables régionaux et locaux, la population est appelée à "collaborer et à donner des informations", puis une distribution de médicaments, dons d'une ONG américaine, a lieu. Pour fêter l'événement et souligner l'exemplarité de la participation obtenue pour nourrir les stagiaires, une liste des villages est proclamée avec le montant de leurs dons en nature (riz, matelas...) et le nombre de donateurs. On tape sur le microphone pour déclencher les applaudissements de l'assistance réunie essentiellement par les organisations de masse.

Après ces pratiques, ces formes d'organisation et ces rites, tournons-nous maintenant vers le microcosme social que constituent les agents de l'hôpital.

L'hôpital de district comme microcosme social



L'analyse de l'organigramme définit des fonctions, des tâches et des acteurs. Au-delà de cette approche statique, on se penchera ici sur la dynamique interne de l'hôpital ou ce qui peut en tenir lieu. Toute question sur les activités provoque de la part de l'agent un renvoi à l'organigramme. Dans chaque service, celui-ci est accroché en grand format au mur, avec des statistiques, souvent anciennes d'une année ou deux. Cet affichage systématique représente pour le personnel une visualisation de leur légitimité, bien nécessaire vu la faible fréquentation et la routine peu active qu'elle provoque. En effet, l'affichage des tâches et des fonctions est d'autant plus important que la faible activité réalisée ne permet guère de mesurer des résultats qui montreraient que les agents travaillent pour une minorité de patients qui ne sont pas médicalement suivis.

L'observation quotidienne menée pendant trois mois à l'hôpital permet d'identifier cinq poches d'activités dont la cohérence peut être restituée,

certaines services figurant sur l'organigramme se présentant comme de relatives fictions ne produisant pas de soins réels

Les trois bureaux de l'administration (secrétariat, médecin-chef, comptable) sont peu habités. Le médecin-chef de district est présent un ou deux jours par semaine à l'hôpital, passant le reste de son temps dans des réunions administratives ou politiques au district, à la municipalité, lorsqu'il ne suit pas un séminaire ou un cours de recyclage. Il n'exerce aucune activité clinique, mais possède une bonne capacité à exposer les principes du management des services de santé, acquise lors des formations dont il a bénéficié, tant comme responsable du service de santé du district que comme membre localement important du Parti. Rompu à la présentation de l'organigramme du district auprès des visiteurs de passage, c'est un homme intelligent et vif sur lequel repose l'intégration administrative et politique du service de santé. Il travaille en très étroite collaboration avec l'administration du district, gérant avec habileté l'image locale du service de santé auprès de la municipalité dirigée par un de ses parents. Il considère que les agents formés en grand nombre après 1975 présentent des lacunes et envisage de mener une activité privée ultérieurement. Il est le seul agent de l'hôpital apte à formuler un discours général embrassant la complexité des problèmes et leurs contradictions.

Kham dirige avec fermeté le secrétariat. En l'absence du médecin-chef, elle part la dernière. Enseignante dans l'armée, militaire à Xien Kouang durant la Révolution, elle est membre du Parti. Formée comme infirmière en 1979, elle est passée par tous les services avant de venir au secrétariat en 1990. Elle gère l'organisation du personnel, les absences, l'observance des règles. De son point de vue, la situation de l'hôpital est meilleure aujourd'hui et les organisations de masse sont plus développées. Cette vision optimiste, contredite par les faits observés ou les autres commentaires entendus, manifeste une solide orthodoxie, rodée au discours positif des réunions politiques. Elle quitte fréquemment son bureau pour parcourir l'hôpital et deviser avec les uns et les autres. Sans ostentation ni rudesse, elle est l'œil et l'oreille du médecin-chef, auquel elle rapporte les rares événements. Elle reçoit les circulaires administratives et les diffuse. Elle est assistée de deux jeunes personnes peu qualifiées qui gèrent les statistiques et dactylographient les rap-

ports qui constituent une des activités majeures de l'organisation du service de santé. Kham sait bien parler d'elle-même et manifeste en toute occasion une calme autorité, celle d'une sorte de secrétaire général, proche du personnel, mais responsable du bon fonctionnement de l'hôpital en l'absence fréquente du médecin-chef. En charge de l'administration, cette quadragénaire bien enveloppée est rompue à l'expression. Précise et claire, elle manifeste une aptitude notable à énoncer des analyses objectives, acquises durant une formation politique maîtrisée et jamais mise en avant. "Je suis née à Say Na, en 1955. Mon père était un révolutionnaire, chassé par l'ancien régime. On changeait souvent de maison pour éviter l'emprisonnement. Après 1975, j'ai travaillé dans l'armée de libération. On se voyait peu avec mon mari, toujours sur le front au Nord. La famille n'a pas été réunie de 1974 à 1982. Chacun avait ses missions. Mon mari travaille à l'usine de bois. Il a quitté l'armée. Comme on a dû fuir la répression en 73-74, le chef du village a fait signer un papier à ma grand-mère, pour s'approprier notre terre. Je ne l'ai pas encore récupérée. Comme il a rendu service aux deux parties, le chef de village n'a pas été condamné. J'ai appris à dactylographier le français et l'anglais dans une école privée en 1972. Mon père a payé le cours avec les boucles d'oreille qu'il m'avait offertes pour le certificat primaire (CEP). J'ai suivi mon mari à Xien Kouang en 1975. Il a disparu plusieurs mois. On m'a dit qu'il était mort. Je n'y ai pas cru. Après toutes ces séparations, je ne regrette rien. C'était pour le pays. Mon mari a décidé en 1982 de s'installer à Say Na, comme comptable à la scierie d'État. Mon grand-père était parti en France en 1974. On a fait un *boun* (fête) croyant qu'il était mort, mais il serait vivant. Dans ma famille, je suis la seule au Parti. On n'a pas assez de temps pour les meetings. Il en faudrait plus. Aujourd'hui, c'est bien de vendre les médicaments à l'hôpital si ça stimule le service et permet d'augmenter les salaires pour un meilleur service. Nous, les gens du Parti, on essaye d'expliquer cela. Ainsi la qualité du personnel augmente, les médicaments sont meilleurs, la prévention est plus développée".

Pour sa part, le comptable jouit de l'usage d'une motocyclette de service pour convoier les fonds qu'il faut aller chercher à la municipalité de Vientiane. Ce personnage effacé disparaît dès le paiement des salaires.

Le Dr Tang Boun, médecin-chef adjoint, s'occupe du service d'hygiène et de vaccination. Il est très rarement à l'hôpital, bien qu'il soit peu présent dans les villages, malgré sa motocyclette du service de vaccination. Dans son bureau tapissé de statistiques et d'organigrammes, j'ai eu beaucoup de difficultés à recueillir des explications intelligibles et plausibles sur certaines anomalies statistiques constatées. Le Dr Tang Boun, est en principe chargé de la supervision des dix-sept pharmacies autorisées (il y en a d'autres non autorisées ou en cours d'autorisation). Cette supervision semble largement fictive.

La PMI (Protection maternelle et infantile) constitue l'un des services les plus actifs et les mieux organisés à l'hôpital. Tang, médecin assistant, est réputée pour être compétente. Elle est en poste à Say Na depuis 1975 et originaire du district. Fille d'agriculteur, elle doit probablement son entrée au Parti au sérieux et à la qualité de son travail. Pour les six à dix accouchements mensuels, elle déplore l'absence d'eau chaude et de projecteur. Elle est douce avec les patientes et leurs enfants, comme ses jeunes adjointes, et l'activité des consultations pré et postnatales manifeste l'estime dont elle est l'objet. Ce service performant a bénéficié, avec le médecin-chef, des améliorations récemment accordées par la municipalité : revêtement de sol, nouveau mobilier... Ces aménagements récompensent le service le plus actif de l'hôpital animé avec attention et efficacité par la fluette Tang, célibataire bienveillante tant avec les clientes qu'avec ses jeunes assistantes qui sillonnent les villages environnants.

Le service de médecine, hommes et femmes, est le siège d'une activité épisodique autour des patients hospitalisés. La pose et le renouvellement des perfusions, les injections et distributions de médicaments occupent deux infirmières supervisées par un médecin. En moyenne, un ou deux patients sont hospitalisés. Ils restent trois ou quatre jours avant de rentrer chez eux ou d'être transférés à Vientiane. Ils sont souvent accompagnés de membres de leur famille, qui achètent les médicaments et pourvoient à leur nourriture. Le service de médecine est plus important par la surface qu'il occupe avec ses vingt lits que par son activité. Les malades y sont bien reçus, avec des moyens thérapeutiques limités et des diagnostics simples, les capacités du laboratoire étant réduites. Ce laboratoire effectue trois ou quatre analyses de

sang par jour, uniquement destinées à identifier les accès palustres. Le laborantin, Nou, est particulièrement effacé. Fils d'un militaire révolutionnaire, il reçoit un salaire de 17 000 kips (# 25 \$) et élève dix poulets et trois canards. Il fait quelques injections dans le voisinage. Bien que la vie soit plus facile qu'auparavant, car chacun est plus libre de prendre des initiatives, il considère que son pouvoir d'achat est plus faible qu'avant 1986, date à laquelle la fourniture de vingt kilos de riz mensuel a été supprimée, tout comme les achats subventionnés. Nou passe ses journées en compagnie de ses collègues qui reçoivent les consultants externes, assis sur un banc, un peu à l'écart, car il est peu loquace et même franchement taciturne.

Le dernier lieu où s'observe une certaine activité est la consultation externe qui reçoit sept à huit patients par jour et un nombre plus élevé lorsque se tiennent les visites scolaires. Un médecin et deux infirmières y sont actifs trois heures le matin. Les malades sont correctement reçus, sans attention mais sans dédain. La visite qui dure environ dix minutes est très peu personnalisée, sans recours à la palpation ou au toucher. Le corps du malade est toujours à distance en médecine laotienne, tout comme la population est à distance du système de santé qui ne s'en rapproche pas réellement. Les prescriptions portent sur trois ou quatre items. Hors de ces lieux où règne une certaine activité, le service des urgences, la pharmacie sont déserts hors du préposé. Le cabinet dentaire reçoit un à deux patients quotidiens. Sous le prétexte du manque de matériel, c'est à son domicile que le dentiste réalise les prothèses, à titre privé. Ce jeune homme affable, peu occupé à l'hôpital, est d'une remarquable ponctualité et dès son retour à son domicile il entame une deuxième journée de travail plus rémunératrice.

On ne peut entrer ou quitter l'hôpital sans passer devant la pharmacie installée dans la cour. Cette échoppe est paradoxalement un commerce privé, ouvert en 1990, après une brève période de gestion coopérative avec le personnel de l'hôpital. Ha, ancienne pharmacienne de l'hôpital, la tenancière, ex-militaire à Xien Kouang, dont le mari est un policier du district originaire de Sam Neua, a obtenu l'autorisation de la municipalité. Elle donne un loyer symbolique de 4 000 kips à l'hôpital, et de 3 000 kips au district, sans rapport avec son chiffre d'affaires. Des six pharmacies du chef-lieu de Say Na, elle est la plus active, sa situation dans les murs de l'hôpital, à proximité de l'en-

trée et de la sortie constituant un avantage quasi exorbitant au plan commercial. Présentant une soixantaine de médicaments, c'est une des boutiques les mieux achalandées du district. Selon Ha, les dépenses des malades se répartissent selon les catégories de médicaments prescrits ou choisis soit 800 à 1 000 kips pour des comprimés, 1 200 à 1 500 kips pour des injections, 2 000 kips par perfusion. Contrepartie de sa situation privilégiée dans la cour de l'hôpital, Ha regrette que les gens croient nécessaire d'avoir une ordonnance de l'hôpital pour acheter ici. Ceci laisse penser que la population établit une distinction très tranchée entre le secteur public étatique et le privé, comme on le verra ultérieurement. Joviale et même enjouée, Ha n'a aucune inquiétude à entretenir concernant l'avenir.

Dans le champ de l'hôpital de Say Na, aucune tension catégorielle ne règne entre les cinq médecins, les sept médecins assistants, et les dix infirmiers. Les rapports sont fondamentalement non hiérarchiques, tout à l'opposé de la tradition hospitalière occidentale. Les écarts de salaires sont peu élevés et les infirmiers et quelques médecins assistants participent à une tontine, c'est-à-dire à une collecte d'épargne attribuée, à tour de rôle, à un agent. Les cotisations mensuelles de 10 000 kips assurent un capital de 150 000 kips à celui des douze agents qui reçoit la mise. Les médecins et les membres du personnel les plus engagés politiquement ne participent pas à cette caisse dans la mesure où cette forme d'épargne n'est pas idéologiquement valorisée et constitue une initiative privée dans un environnement de fonctionnaires supposés, idéalement, ne penser qu'à l'intérêt public. Engagée en 1992, à une date où les salaires commençaient à être régulièrement versés, cette pratique manifeste une forme de solidarité entre les agents autre que celle procurée par le syndicat, l'union des femmes ou le Parti qui versent des sommes mineures lors de maladies graves ou d'opérations chirurgicales.

Infirmier ou médecin, quelqu'un peut aisément adopter un profil bas et sans zèle pourvu qu'il participe aux rites collectifs, aux rapports, c'est-à-dire qu'il fasse semblant d'être engagé dans les activités de l'hôpital qui ne demandent que peu d'effort. Les médiocres actes médicaux produits, tant en quantité qu'en qualité, ne constituent pas la raison d'être de l'hôpital aux yeux du personnel. L'épine dorsale de la reproduction et de la permanence de la structure hospitalière du chef-lieu de district apparaît fondamentalement bu-

reaucratique, c'est-à-dire indépendante des soins produits et de la santé de la population. À l'hôpital de Say Na, l'État offre à ceux qui l'ont fondé (soldats révolutionnaires, membres du Parti), ou qui sont censés le défendre, une rente de situation comme un "bureau de tabac" pour veuves de guerre où, moyennant un travail modéré mais réel, ils jouissent d'une situation calme, respectable à défaut d'être totalement respectée, où le nombre d'heures de présence sur place permet de produire un supplément de revenus bien nécessaire vu les bas salaires et leur éventail étroit. La rhétorique verbeuse héritée du langage politique est proférée par les responsables par devoir ou habitude et sans conviction. Elle est la principale condition pour qu'ils continuent à jouir en paix de cette rente de situation dont les bénéficiaires sont discrets mais néanmoins réels. À Say Na, cet exercice est réalisé avec un certain sérieux. Les visites d'équipes internationales, la proximité de la supervision municipale où les critères de la compétence technique sont connus par de jeunes diplômés recyclés à l'étranger, exercent une certaine pression sur l'hôpital qui, à défaut de pouvoir être opérationnel faute de patients, met en scène avec une certaine dignité la fiction de son impact sur la population. L'attitude du personnel au travail est décente, ce qui amène les visiteurs de passage, pour une heure ou deux, à retirer une impression favorable.

Les dispensaires dépendent de l'hôpital de district suivant l'organigramme et sont censés y adresser les malades en cas de besoin. Ce sont eux que nous observons maintenant.

Le fonctionnement des dispensaires

Les trois dispensaires du district de Say Na encore actifs permettent d'étendre le service de santé du district à la périphérie. Le caractère marqué d'administration de l'État observé à l'hôpital de district est-il exportable hors du chef-lieu et quelles sont les modalités d'activité des dispensaires ?

Engagé après 1975 dans un projet grandiose de couverture sanitaire décentralisée, l'État a revu à la baisse cette ambition incompatible avec ses ressources humaines et financières. Il n'y a plus aujourd'hui que trois dispensaires dans le district de Say Na et chacun présente un profil qui mérite d'être brièvement caractérisé. Le dispensaire de Nak est considéré comme le dis-

pensaire modèle d'aujourd'hui par le service de santé de district. Il est situé sur la route principale, à quinze kilomètres de l'hôpital, dans un bâtiment très dégradé, contigu au bureau de l'administration de la commune. Ce bâtiment abritait auparavant les services de police. Quatre agents travaillent dans trois petites pièces. Tang Boun, épouse du médecin-chef adjoint et membre du Parti est une militante motivée au niveau du village. Elle s'occupe de médecine curative et d'éducation pour la santé, tandis que deux infirmières sont affectées à la prévention, à l'hygiène, (diarrhées, paludisme) et au programme élargi de vaccination dans les villages. Des distributions de chloroquine et de sels de réhydratation sont réalisées épisodiquement. Une dernière infirmière s'occupe de la PMI. Depuis 1992, une caisse de pharmacie est gérée par le dispensaire sur la base d'un fond de roulement de 70 000 kips. Selon une optique symptomatique de soumission bureaucratique exprimée par Tang Boun, la qualité de dispensaire modèle résulte de l'accomplissement des tâches demandées par le district et la municipalité et non d'initiatives particulières. Un diplôme est remis. Le district réalise en principe une supervision mensuelle et la municipalité passe tous les deux ou trois mois dans les dispensaires, en pratique deux fois l'an. Ces visites fournissent l'occasion de jeter un coup d'œil rapide sur les statistiques, de discuter informellement des besoins et problèmes et d'expliquer les activités nouvelles. En quarante minutes, tout est dit, dans une ambiance conviviale, entre collègues, entre aînés et cadets, sans réelle évaluation ni question auprès du moindre utilisateur car l'organigramme semble exister pour lui-même, et les malades sont jugés indisciplinés et ignorants par la plupart des responsables. Les quatre agents participent à une tontine de 15 000 kips, soit la totalité du salaire d'une infirmière. Cela signifie que la vie économique est ailleurs (famille, mari) et que ce travail-ci constitue un complément. Dans ce dispensaire, des tournées à bicyclette sont organisées dans un rayon de quinze kilomètres pour le programme de vaccination et l'hygiène préventive. Les jeunes infirmières célibataires sont ici actives sous la conduite de Tang Boun dont l'autorité est discrète mais réelle. Les séances de vaccination à bicyclette sont pénibles mais correctement réalisées. Les limites des activités d'hygiène et de prévention résultent de la stratégie verticale sommaire utilisée. Les chefs de villages et les organisations de masse "rameuvent" les familles. Cette méthode, qui fonctionne dans des villages bien intégrés politiquement, n'atteint pas les

familles marginales ou peu éduquées puisque l'accès à la population est toujours médiatisé par des acteurs politiques locaux villageois qui, par nature, attirent leurs "clients" et ignorent, de fait, une autre partie de la population. Ce système laisse penser à certains villageois que les soins de santé sont un bénéfice lié à la soumission à l'État (appelée discipline). Ce caractère excessivement normatif des pratiques de santé publique ne prêche que les convaincus et ne s'adresse qu'aux "meilleurs" dans la population... ce qui fait peu de monde dans certains villages. La sélection politique implicite et involontaire qui résulte d'une telle stratégie sera abordée ultérieurement. La motivation des infirmières est d'autant plus limitée que deux d'entre elles ne souhaitaient pas personnellement faire ce métier, tandis que la troisième s'orientait vers une carrière dans la police mais, ne pouvant y entrer, elle se tourna vers les études d'infirmière.

Les entretiens réalisés montrent, ici comme ailleurs, une grande soumission aux vœux de la famille, aux instances administratives dirigeantes, et une très bonne capacité d'adaptation si les performances demandées ne sont pas trop ambitieuses, ce qui est fréquent puisque les activités réelles sont largement dissociées des objectifs abstraits du plan.

Toutes ces infirmières sont célibataires et vivent soit avec leur famille dans les villages voisins dont elles sont originaires soit au dortoir. Cette formule très pratiquée par les jeunes fonctionnaires existe dans tout le pays. Elle est économique mais limite les contacts avec la population. Ce genre de vie collective ravive l'image passée des fonctionnaires missionnaires, regroupés à l'ombre des bâtiments publics. En pratique, il offre à ces jeunes filles une vie étioyée, entre soi. Elles entretiennent néanmoins de bons rapports avec la population dont elles sont bien connues et sont globalement plus actives que leurs collègues de l'hôpital de Say Na. La fréquentation est de cinq à six patients par jour au dispensaire de Nak.

Tang Boun présente le sérieux des meilleurs militants. Froide et discrètement autoritaire elle parle de ses ambitions professionnelles : "J'aimerais faire une formation d'infirmier supérieur. Il faut aller en Thaïlande. J'espère avoir une bourse. Je n'ai pas de temps pour me perfectionner. En plus de mes quatre enfants, j'ai toutes les réunions des organisations de masse et de l'administration. Pour la commune, c'est quatre fois par mois,

une demi-journée chaque fois. Pour le Parti, c'est deux meetings de deux heures. Comme je suis active, je suis engagée. Les effectifs au dispensaire sont passés de sept à quatre agents. Un jour par semaine, nous sortons dans les villages. Tout ce travail m'oblige à payer des journaliers pour repiquer ma rizière. Et les autorités villageoises nous aident peu pour améliorer le service du dispensaire. Elles pourraient faire des collectes et des dons. La municipalité suivrait”.

Le dispensaire de Bay se trouve sur la même grande route, à seulement dix kilomètres de Say Na. Aussi vétuste que le précédent en 1993, il a été réhabilité en 1995, grâce à la population locale, ce qui a provoqué une subvention de la municipalité. Lors de l'enquête, le délabrement avancé du bâtiment (toiture laissant passer la pluie, mobilier très réduit) contrastait avec une fréquentation relativement élevée imputable, semble-t-il, à la bonne réputation du Dr Phi, le médecin assistant en charge du dispensaire. Infirmier formé sous l'ancien régime, c'est un homme attentif, possédant une bonne expérience clinique. Il se déplace fréquemment à domicile, au chevet des malades, et traite les pauvres avec les moyens du bord. Alors qu'il était en poste à l'hôpital de Say Na en 1985, il a puisé dans les médicaments réservés aux personnalités du district (chef et sous-chefs de district), pour, dit-il, soigner des malades pauvres. Une dispute avec le médecin-chef s'ensuivit et il demanda sa mutation. “Quand je me déplace dans les villages, je fais transférer des cas d'urgence vers Mahosot à Vientiane. Les gens restent sur place jusqu'à la dernière extrémité. On nous dit ce qu'il faut faire mais comment et avec quoi, là il n'y a plus rien. Le dispensaire n'a même pas une moto. J'utilise la mienne. Dans ce village, il y a de l'entraide. Les jeunes payent pour l'école, le dispensaire. Les vieux pour le monastère. Même les Laotiens d'outre-mer envoient des dons. Il y a deux cliniques ou pharmacies, mais la fréquentation du dispensaire est bonne. On reçoit plus de malades que l'hôpital de district, dix à douze par jour. Aujourd'hui les choses changent, petit à petit. L'union des femmes nous aide mieux qu'avant pour toucher la population parce que les gens sont prêts à participer. Ils ont compris que le gouvernement ne fera pas tout comme avant. Mais ils se demandent quelle est la part du gouvernement. Ils ne la voient pas. Le dispensaire est vieux. La population a fait la barrière. Que fait le gouvernement ? Le dispensaire de Tong est neuf car c'était une zone pilote, très révolutionnaire. Avant, c'était le mo-

dèle. Maintenant on peut comparer. Plus personne ne sait tout. D'ailleurs ils n'ont pas de patients. La caisse de médicaments, ça aide. Certains patients sont venus parce qu'ils ont tout sur place. De toute façon, j'ai toujours suivi mes malades en leur procurant des médicaments disponibles en cas de besoin. On m'a appelé au ministère où j'ai travaillé pendant quatre ans. Ensuite j'ai été deux ans à Say Na mais j'ai préféré être dans ce dispensaire car le district c'est trop clientéliste à mon goût. On pousse la famille, le Parti, sans considération de compétence et de résultats. Ici, je vois ce que je fais et les gens me le font savoir. Je suis bien connu et n'ai pas besoin d'évoquer un passé politique. Je suis d'ici et j'habite à côté. On ne m'a pas parachuté pour me trouver une place”.

Le Dr Phi n'entretient pas les meilleurs rapports avec l'équipe dirigeante du district. Le dispensaire de Bay, malgré une fréquentation supérieure à celle de Nak, n'est pas un dispensaire modèle. Il est supervisé trois à quatre fois par la municipalité, qui y passe parfois près de deux heures, mais les visites du district ne sont que des transmissions d'ordres sans supervision. Les infirmières qui assistent le Dr Phi sont actives et dévouées malgré les conditions de travail que leur impose l'état du bâtiment. Les patients semblent savoir qu'ils sont ici bien reçus par tous les agents. Les dialogues sont plus longs qu'à l'hôpital, la consultation s'étend car on parle entre concitoyens, du même groupe de villages, qui subissent les mêmes contraintes. Tous les personnels en poste à Bay résident dans un rayon de cinq kilomètres. C'est probablement cette situation “hors politique” qui explique que la fréquentation soit constante et que la société environnante puisse se cotiser pour dégager des ressources importantes engagées en 1995 pour la réhabilitation du dispensaire.

Ban Pon est le seul dispensaire encore ouvert hors de l'axe routier qui va à Vientiane. Situé à vingt-cinq kilomètres de l'hôpital et à cinq kilomètres de la route, ce dispensaire est en pleine crise. Le choix de ce site, qui n'est pas le chef-lieu de la commune, s'explique par des raisons idéologiques. Entre 1975 et 1983, Ban Pon était le siège d'une coopérative regroupant, sous l'égide de l'État, des populations déplacées pendant la guerre (avant et après la Libération). Ces populations aux attaches distendues, incluant des *Lao theung* (montagnards) furent soumises à une pression politique et sociale

forte, supposée mieux porter ses fruits que dans des zones d'habitat traditionnel à l'organisation sociale structurée. La mise en œuvre d'importants travaux hydrauliques réalisés par des fonctionnaires de la capitale, contraints de creuser des canaux comme dans une fiction édifiante chinoise, permettait deux récoltes et l'utilisation de machines et tracteurs, comme dans un kolkhoze. Les travailleurs touchaient une part de récolte proportionnelle au nombre de bouches à nourrir. Cette coopérative "kolkhozienne" a fait faillite en 1989. L'infirmier Bouat, qu'il faut parfois réveiller quand on veut s'entretenir avec lui, est originaire de Bay mais son épouse est de Ban Pon. Assurant la plupart des consultations en l'absence régulière du chef, il semble d'une compétence très problématique, même à raison d'un seul patient quotidien. Outre son salaire de 14 000 kips, il travaille la rizière de son beau-père pour vivre. La pharmacie contient une dizaine d'items poussiéreux et gratuits. Il n'y avait pas de caisse pour la vente lors de ma première visite. Le registre est aussi mieux tenu que dans les dispensaires actifs, ce qui prouve le caractère problématique de cet instrument d'évaluation. Un microscope non utilisé sommeille dans un placard. Le stock de pilules contraceptives tient à peine dans un énorme carton. Elles ne sont pas distribuées, suivant l'ancienne stratégie de l'État qui, jusqu'en 1986, condamnait la contraception. Le dispensaire, édifié sur le terrain de l'ancien monastère, est fréquenté presque exclusivement par les villageois de Ban Pon. Il n'assure aucune couverture extérieure, sauf en hygiène et prévention lors des sorties, une fois par semaine, des deux infirmiers. La réduction d'un tiers des effectifs a frappé ici comme ailleurs, mais l'on admet que le travail ne justifiait pas six agents.

Village modèle (comme siège d'une coopérative et objet de tous les soins de l'État) jusqu'en 1990, Ban Pon est devenu un village sinistré, tant les structures sociales y furent artificiellement construites. Un monastère édifié à la va-vite abrite deux bonzes misérables faute d'offrandes. Le village regroupe des *Lao loum* (vallée), des *Lao soung* (montagnes) et des *Lao theung* (plateaux), suivant l'idéologie socialiste de la patrie pluri-ethnique. Tous pratiquent l'agriculture irriguée. L'époque où Ban Pon était un village modèle paraît provoquer plus de sourires que de nostalgie.

Pour rencontrer le Dr Van, médecin assistant responsable de ce dispensaire, il faut venir un grand nombre de fois, quitte à observer son manque

d'activité, tant son absence du dispensaire est systématique. Originaire de Xien Kouang comme sa femme, il intègre l'armée en 1973 et fait ses études à Sam Neua en 1976, peu après la Libération. C'est un "vrai *patival*" (révolutionnaire). Sa femme, elle aussi de Xien Kouang, s'étant installée en 1975, époque pionnière, il la rejoint en 1979 au terme de son éducation scolaire de base, dont il était dépourvu auparavant. Il se souvient : "Il y avait vingt maisons. Aujourd'hui il y en a soixante-dix-neuf. C'est vers 1983-84 que les gens sont arrivés en masse. Dans l'armée révolutionnaire, j'avais été formé aux travaux infirmiers dès 1968, sans formation générale. En 1972 et 1979 j'ai été recyclé pour l'éducation de base. Je voulais être chauffeur, mais c'est mon frère qui m'a poussé pour être infirmier militaire. Après la formation de six mois, j'ai travaillé un an à l'hôpital de Xien Kouang, puis cinq mois à Luang Prabang. Ensuite, je suis parti au front où on travaillait avec peu d'équipements et de matériel. Il fallait se débrouiller. Entre 1980 et 1984, j'étais ici l'un des quatre membres du comité de la coopérative et depuis 1983 responsable de la santé et de l'éducation au comité de *tasseng* (commune). Du temps de l'activité de la coopérative, il y avait ici trois médecins assistants et moi-même, seul infirmier. En 1988, suite à des difficultés on a décidé de prendre du personnel local et j'ai été désigné comme responsable du dispensaire avec le grade de médecin assistant. Je suis le responsable du Parti pour le village. Les campagnes de participation marchaient bien du temps de la coopérative. Tout le village était dans la coopérative. On recevait une aide du HCR, de la Croix-Rouge. C'était un village modèle, avec 100 % de latrines. On est toujours village modèle, mais la qualité est moins bonne. La fin de la coopérative a mis fin aux motivations dans tous les domaines, même celui de la santé. Même moi je suis un peu démotivé. On expérimente de nouvelles méthodes. On a la caisse de pharmacie depuis quelques jours. Je ne suis pas contre si la population trouve ce qu'elle cherche. La coopérative a fermé car la production était insuffisante, les gens ne travaillaient pas assez. Dès que c'est privé, ça remonte".

Le Dr Van présente l'apparence rigide des caricatures de militants. Son débit court et haché est ajusté aux exposés didactiques. Il paraît un peu désabusé par le développement du secteur privé. Son dispensaire, déserté par la population depuis que le cadre coopératif a cessé, n'est plus qu'un vestige du passé qui produit des statistiques aussi impeccablement propres qu'elles

sont douteuses. Avec une fréquentation de 360 consultants pour 1992, dont seulement soixante-neuf (1/6) pour les villages environnants, cette formation ne rend plus les services attendus qui justifieraient l'emploi de quatre agents. L'incompétence du personnel affecté est extrême, puisque même la tension artérielle n'est pas correctement mesurée.

Les pratiques d'hygiène, objet d'une extrême pression sociale jusqu'en 1990, particulièrement dans ces villages politiquement encadrés, sont mesurées par des indicateurs qui signalent plus la dignité professionnelle des instructeurs que l'état de santé de la population, sur lequel les données nationales sont sommaires et peu fiables, même si elles sont reprises par les consultants internationaux. Pour les neuf villages incluant Ban Pon et pour 948 maisons, 560 maisons ont une fosse, 595 ont un puits malpropre et dix-neuf puits sont propres, 779 animaux vivent à distance de l'habitation, 234 maisons évacuent les eaux usées, tout le monde utilise les moustiquaires, la cour est propre dans 626 maisons, et 796 font bouillir l'eau. Ces résultats, excellents par rapport aux usages observés ailleurs, sont comptabilisés lors de visites surprises.

Ce sont ces données qui fondent la qualité de village modèle de Ban Pon, même si son service de santé est déliquescant. L'abondance des données chiffrées concernant la population des villages, les sexes, etc., est égale à l'indigence de la couverture épidémiologique, comme si la connaissance formelle de la population rendait inutile de se pencher sur les pathologies et leurs causes. Cette approche quantitative s'exprime avec acuité dans les villages modèles, sur lesquels on se penche maintenant.

La santé comme quantité, les villages modèles

La notion de village modèle (*ban bep yang*) remonte à la période révolutionnaire durant laquelle des campagnes de masse furent engagées concernant l'hygiène et la prévention. Toutes les ressources politiques et sociales étaient mobilisées, en particulier les organisations de masse qui répétaient les messages du Parti, politique et santé confondues. Ces campagnes ont été vécues par la population comme une propagande et une contrainte du

fait de la stratégie primaire utilisée. Cette stratégie est essentiellement quantitative. Elle quantifie les personnes touchées, le nombre de réunions ou de sorties de l'hôpital ou du dispensaire qu'on relève dans les rapports annuels. Pour les professionnels de santé, l'activité mobilisatrice était plus importante que l'activité sanitaire, pour des raisons politiques évidentes, aux époques de fortes pressions idéologiques.

Pour les populations, ces discours répétitifs et simplistes sur l'hygiène corporelle, déjà largement pratiquée avant la Libération, furent irritants, lassants, et enfin démobilisateurs. Les messages positifs et rationnels ne sont pas en cause, mais bien la méthode sommaire d'inculcation, trop brutale, véhiculant un profond manque d'égard pour la population, considérée virtuellement comme ignare. Ces façons de procéder, héritées de la vie fruste de la guérilla, ne semblent pas adéquates ni justifiées hors de ce contexte, même si l'inquiétude du régime confronté à des ennemis extérieurs a été relativement fondée. Les difficultés multiples rencontrées par l'État socialiste alimentèrent cette paranoïa qui déclencha une propagande lourde, à base de conseils dans tous les domaines, de la santé à la politique, en passant par la production. L'erreur stratégique est manifeste lorsqu'on écoute la façon dont les villageois et certains agents du personnel de santé évoquent cette période entre 1975 et 1983. Une tentative trop brutale de mobilisation démobilise et dénature l'objectif en le rendant abstrait. Les critères des villages modèles étaient (et sont toujours) l'utilisation des moustiquaires, de l'eau bouillie, l'hygiène de l'environnement et de l'habitat (animaux séparés, puits couvert) et une couverture vaccinale complète.

Le discours pédagogique mettait en avant l'idée de bonheur par la santé, le rôle directeur du district qui aide la population, l'appui aux bons élèves des villages modèles et les formations dispensées pour les industries villageoises, telles que le tissage ou le jardinage. Des cadeaux et des diplômes étaient distribués. Ces aspirations apparaissaient d'autant moins crédibles que le pays traversait une crise économique profonde, avec des périodes de disette, et que les slogans étaient proférés par des fonctionnaires d'une très faible compétence, promus selon des critères politiques dans des structures de santé pauvrement équipées, tant en matériel qu'en médicaments, tandis que quelques milliers de Laotiens croupissaient dans des camps de rééducation.

tion. Le service de santé de district réclamait aux dispensaires la désignation de villages modèles, qui ont très vite opposé une résistance passive, malgré le dynamisme parfois artificiel et de circonstance des organisations de masse. Dans cette chaîne destinée à produire des signes positifs d'engagement de la société, les fonctionnaires ont à un certain point plus besoin de la population que celle-ci n'a besoin d'eux. De cette évidence résulte le caractère profondément fictif du système de santé bâti sur des signes de participation sans beaucoup de réalité concrète. Aujourd'hui, un comité se réunit toujours au district avec le médecin-chef, son adjoint, la responsable de la PMI (tous au Parti) et un autre médecin. Le système perdure bureaucratiquement bien qu'il soit vidé de sa substance. La promotion de la santé par l'État demeure considérée comme une activité plus proche de la propagande que de l'action sanitaire. Le fait que les slogans n'aient pas changé détourne la population de cette rhétorique pour fonctionnaires en perte de statut rapide.

Après avoir observé les structures de santé officielles et leurs agents, ainsi que leur stratégie en direction de la population, il faut évoquer la situation actuelle des agents de santé villageois (ASV), ces personnes formées, comme les "matrones", en quelques semaines en vue de servir de relais avec les services de santé. Dans sa volonté politique de toucher les citoyens les plus éloignés, en particulier par les soins de santé, l'État ne pouvait qu'être favorable aux soins de santé primaires, même s'il entendait la participation d'une manière un peu "militaire", comme une marche au pas...

Les comités de santé mis en place dans les gros villages autour de notables politiques ou "traditionnels" sont aujourd'hui peu actifs. Les courroies de transmission se grippent lorsque les messages se réifient. Il en va de même pour les agents de santé villageois désormais démobilisés et en nombre restreint. Les matrones continuent par contre de jouer un rôle actif dans la population, les contraintes liées à la naissance pesant plus que l'histoire idéologique et politique. Parmi les agents de santé villageois, très peu sont opérationnels et suivis. On y trouve des infirmiers d'ancien régime, déclassés dans cette activité modeste, dépourvus de médicaments, qui reçoivent une dizaine de malades par mois, faisant des suivis d'ordonnances au retour des malades de l'hôpital, en particulier des injections. Leur activité de référence à l'hôpital de district est nulle, car ils ne sont pas consultés sur l'itinéraire thé-

rapeutique et les malades vont directement du village à la capitale proche. Appelés *phet ban* (infirmier de village), les ASV ont une influence réduite en terme de consommation pharmaceutique, et proche de zéro pour la contraception. Sans motivation ni compétence claire, ni salaire, les ASV ont pour fonction presque exclusive de faire des injections au village. Leur impact en termes de santé publique est très réduit. Recrutés par les dispensaires, ils ont accepté leur tâche pour recevoir une formation. Comme celle-ci ne leur procure ni avantages, ni prestige, car ils n'appartiennent pas au service de santé, n'étant pas fonctionnaires aux yeux de la population, cette dernière accorde plus de confiance aux pharmaciens privés qui posent les premiers diagnostics. Depuis que le contrôle social s'est relâché, les ASV ont perdu une grande partie de leur capacité de courroie de transmission car leurs messages sont encore moins écoutés.

Les ASV qui disposent d'une compétence établie par un emploi antérieur dans la santé ont une activité plus marquée. Ainsi, après avoir démissionné de son poste d'infirmière pour se consacrer à la famille et à la riziculture, une ASV de Lak Na parvient à accoucher plus de quarante femmes par an. Ainsi, qu'ils soient des infirmiers villageois ou de simples médiateurs des directives du dispensaire, l'ouverture des pharmacies privées a réduit le rôle de ASV dans des proportions notables. Assistants bénévoles du système de santé public, leur rôle se réduit à mesure que le marché des soins se développe. Il ne fut jamais très important dans les faits.

Le récit de Luang embrasse une partie du tableau présenté. Sans être représentatif, il illustre parfaitement le regard d'une matrone villageoise, femme sans prétention, engagée dans cette activité dans un contexte aujourd'hui disparu : "Je suis originaire d'un village du Vietnam, en face de Xien Kouang. J'ai épousé un soldat laotien pendant la guerre. À cette époque maris et femmes se voyaient peu. Au gré des combats, on se rencontrait une fois tous les deux ans. Je suis venue m'établir à Ban Pon en 1986. Il y avait l'ancienne population déplacée sous l'ancien régime en 1970, plus les nouveaux venus du Nord, après 75. Des familles se regroupaient. En 1975, mon mari a été blessé et pensionné. Il fallait travailler et j'ai suivi une formation de sage-femme en six mois. J'ai fait trois ans de PMI et sept ans à l'hôpital de Xien Kouang. On allait aussi aider dans les villages, avec d'anciens militaires.

Maintenant on paye tout, même les médicaments au dispensaire. C'est bien s'il y a du choix sur place. Sinon les gens vont voir les pharmacies privées. Après la fermeture de la coopérative, la terre a été redistribuée sans considération du nombre d'enfants. Le matériel a été vendu, sauf deux pompes et une décortiqueuse louées au privé, avec un pourcentage au village. Outre les accouchements, j'aide pour les vaccins. Je fais quelques piqûres. Je suis d'une ethnie montagnarde du Vietnam. Dans mon village, au Vietnam, il y a tout. C'est plus développé qu'ici. J'étais responsable de l'union des femmes mais j'ai arrêté l'année dernière. Trop de travail pour peu de résultats. Maintenant, tout change vite, on va voir. Les gens ont plus de riz, il y a moins de malades et l'hygiène est meilleure. On a vécu si mal pendant la guerre. Cela ne fait rien (*Bo pen gnang*)”.

Les responsables des services de santé laotiens ont pour habitude d'imputer à “la base” les insuffisances de leurs services. Au bas de la hiérarchie se trouveraient les causes de l'inefficacité observée. Ainsi, supposée bénéficiaire de cette manne étatique bien médiocrement distribuée, “la population ordinaire” (*passasson tamada*) ou “le peuple ordinaire”, par son absence d'éducation, son indiscipline et ses superstitions serait responsable des maigres résultats obtenus malgré une propagande ressassée sans succès. Après avoir présenté la structure étatique impuissante de la santé publique, ses représentations et idéologies, ses pratiques et ses velléités bureaucratiques ou technocratiques, penchons nous sur cette “masse” censée être ignorante et indistincte pour, en entendant ces voix, identifier ses aspirations et le sens de ses conduites thérapeutiques et sociales.

Voix du peuple et paroles des gens

La population est envisagée comme une masse globale à éduquer, sous la direction éclairée du Parti et de l'action du gouvernement qui en découle. Les réponses émanant des agents du service de santé et concernant les bénéficiaires supposés de ce service de santé, les hommes et femmes alentour, manifestent par leur indigence l'évidence de l'inculcation de l'idée selon laquelle le système de santé est fait pour être “suivi” par la population, comme le plan. Dans cette conception, la parole des acteurs sociaux n'existe

pas. Ils ne sont que le rouage d'une machine abstraite, parlant au nom de la voix du peuple qui occulte la parole des gens.

La rémanence de cette conception, dramatiquement verticale, de la société est bien observable pour quiconque accepte de quitter un moment la rhétorique technocratique développementaliste, l'idéalisme béat du touriste ou l'orientalisme de pacotille des voyageurs pseudo-savants. Les premiers entretiens sont difficiles avec les villageois et les malades. La peur de "la mauvaise réponse" inhibe tout dialogue. Qui est-on ? Pour qui travaille-t-on ? Ces questions naturelles, posées ailleurs, ne franchissent pas en RDPL le barrage de la peur. Certes, le consultant pressé, comme le touriste naïf, continueront de croire à la "fameuse gentillesse laotienne". Celle-ci néanmoins ne résiste pas à une écoute attentive et à une comparaison avec les comportements sociaux dans le Laos des années 60, pourtant déjà singulièrement brutalisé par l'impudence des militaires de l'ancien régime et l'égoïsme de la bourgeoisie urbaine exploiteuse et corrompue.

En levant la tête et en vous désignant l'organigramme, le personnel de santé peut masquer l'inquiétude qui n'est pas de la peur, car le statut de petit "fonctionnaire" limite l'arbitraire et restreint le champ des accusations potentielles. Dans la population, une structure d'accusation virtuelle et permanente a été mise en place par le système socio-idéologique. C'est la source de la peur chronique, peur de ne pas être à la hauteur des performances attendues, d'être déchu. Cette mentalité de bon élève, "matraqué" à l'époque révolutionnaire, explique les réflexes de crainte aujourd'hui, à une époque où les risques de répression sont devenus moindres sans être absents. Cette peur est plus forte en province où des brimades se poursuivent, peu fréquentes mais réelles. Elle demeure en particulier chez les paysans, pour qui l'incapacité de l'État à leur apporter le "développement" est finalement une bénédiction, tant la méfiance est grande à son égard, avant, mais plus encore après la Libération.

Ce propos liminaire sur l'inquiétude sourde qui règne parmi les gens permet d'interpréter les réticences, les non-dits des entretiens. Il faut toutefois préciser que la fréquentation suivie d'un village ou d'une famille permet, avec un certain usage de la langue, de franchir la barrière de la peur, sans jamais atteindre la confiance ou la verbalisation extrême observée dans d'autres so-

ciétés. Peur moderne de la délation et retenue traditionnelle cumulent leurs effets et la porte est étroite pour l'anthropologue. Il bénéficie néanmoins de l'indiscutable avantage de son extériorité, s'il démontre rapidement qu'il n'est pas un moniteur idéologique ou développementaliste et qu'il n'ignore pas les us et coutumes du Laos, les considère dignes, y compris ceux qui sont fustigés sous le vocable de "superstitions". C'est dans cet interstice de communication que je me suis engouffré dès que possible. La présence à mes côtés d'un fonctionnaire laotien n'a jamais facilité les contacts, au contraire elle constituait un obstacle permanent, plus ou moins lourd selon les circonstances. Les entretiens réalisés avec des malades ou leurs familles à l'hôpital sont assez stéréotypés. Pour ceux qui se sont tenus à domicile, les matériaux sont moins homogènes et plus intéressants, dans la mesure où cette situation permet de mieux parler et de plus entendre.

Les trois-quarts des malades, consultants ou hospitalisés, viennent des villages environnants, dans un rayon de huit à dix kilomètres. Ils habitent les villages disséminés dans la plaine et, à un moindre degré ceux qui sont situés le long de l'axe routier. Le système de transfert des dispensaires vers l'hôpital fonctionne mal car les patients ne se conforment pas à l'organigramme et vont directement à Vientiane dès que la pathologie résiste à des recours thérapeutiques locaux (pharmacie, thérapeute traditionnel, dispensaire). L'évaluation de la gravité supposée détermine l'ordre des recours thérapeutiques. Le thérapeute villageois ou l'infirmier de village (souvent ex-infirmier) sont consultés les premiers, ou bien le pharmacien s'il y en a un dans le village. La quasi-totalité des malades affirment qu'ils fréquentent l'hôpital. Dans les minutes qui suivent, les récits mentionnant les itinéraires thérapeutiques infirment ces professions de foi formelles, conformes aux modèles de comportements identifiés, mais peu pratiqués.

That, un homme âgé qui accompagne son neveu souffrant de fièvre et de céphalée, explique avec l'humilité observée chez les patients à l'hôpital : "J'habite à 300 m de l'hôpital. Je ne vais pas dans les cliniques (pharmacies à consultations) car c'est trop cher. Le traitement à domicile n'a rien donné, alors j'ai amené l'enfant ici. Je suis militaire en retraite. Comme mon fils était révolutionnaire, j'ai une carte pour l'hôpital soviétique (dit hôpital des 150 lits). Là-bas, c'est bien. Tout est gratuit, il y a beaucoup de médicaments.

Pendant la guerre, on mourait de malaria et de dysenterie. Quand il n'y avait pas de médicaments les villageois se soignaient par les génies (*phi*). Ce vieillard n'est pas allé lui-même à l'hôpital "soviétique", mais il exprime une opinion bien partagée dans les familles de fonctionnaires ou de révolutionnaires. Bien qu'il soit à moitié fermé pour cause de crédits de fonctionnement insuffisants, cet hôpital constitue encore un support qui représente, dans l'imaginaire des familles révolutionnaires, l'image de soins de qualité accessibles. Il en va de même pour les hôpitaux militaires, 104 et 103, fréquentés par les familles de militaires et qui sont l'objet d'une forte valorisation dans la part de la population qui a participé, de près ou de loin, à la Révolution. Ces lieux où se projettent pêle-mêle la discipline, la courtoisie, la gratuité et la qualité des soins, constituent les derniers points d'appui pour une espérance de bon traitement socialiste. Notre propos n'est pas ici de juger de la réalité de ces affirmations, mais de souligner la présence de telles représentations, dans un contexte de transition socio-économique de développement du secteur privé de la santé et de crise du système public de santé.

Le voisin de lit du précédent malade précise : "On vient ici parce que c'est la direction du grand hôpital. Les riches eux vont directement à Vientiane. Les autres espèrent que c'est pas grave et qu'on peut soigner ici, au district. J'ai d'abord vu un pharmacien qui m'a dit d'essayer un médicament. D'habitude, j'achète les médicaments dont je connais le nom. Je demande et on me donne. Au village, je cherche le moins cher entre deux ou trois pharmacies. Le prix c'est important parce qu'on est pauvre. J'ai remarqué qu'il y a des progrès ici. Ils ont tous des blouses blanches maintenant".

Les signes d'hygiène, de propreté et de confort sont très appréciés par les malades, qui savent que les "riches" ne se font pas soigner ici. Les investissements réalisés par la municipalité, revêtements de sols, blouses, oreillers neufs, sont autant appréciés par le personnel que par les malades qui tous y voient un signe de considération. Si la population ancienne de la plaine est très aisée, les immigrants du Nord se heurtent à la rareté de la terre et vivent donc dans une relative pauvreté. Ils fréquentent de ce fait l'hôpital de district. Bong est un homme de trente ans, père d'un enfant malade hospitalisé : "En 1992 j'ai eu un accident et j'ai été hospitalisé à OBI (ancien nom américain de l'actuel hôpital Settathirath, le second hôpital de Vientiane). Les civils vont

chez les civils, les militaires chez les militaires. Il y a l'hôpital 103 pour l'armée, 109 pour la police. Moi je suis retraité de l'administration des syndicats du district. Lors de cet accident, j'ai reçu 2 000 kips de la caisse de solidarité, et 15 000 kips du Parti car j'étais en mission de propagande quand j'ai eu l'accident. Le responsable de l'accident a payé mes frais d'hôpital, mais j'ai du payer 50 000 kips moi-même. Ici, cette fois, j'ai payé 22 000 kips pour mon enfant. C'est correct. Il a été bien traité. Si, dans trois jours, il n'est pas guéri, je l'emmènerai à Vientiane. mais j'ai confiance car je connais le docteur-chef. On a travaillé ensemble au district”.

Outre les familles aux revenus les plus modestes, l'hôpital est fréquenté par des fonctionnaires moyens ou d'anciens militants révolutionnaires, plus sensibles à l'organigramme et à une discipline sociale désormais peu pratiquée qui voulait qu'à chaque étape thérapeutique, le patient soit muni d'un document signé par “les autorités” villageoises ou de district. Ce suivi social et politique des malades, sous prétexte de contrôler les mouvements de la population, a poussé des centaines de patients de la vallée du Mékong à franchir le fleuve, à leurs risques et périls, pour se faire soigner en Thaïlande.

Le coût d'une maladie est d'autant plus élevé que les recours sont nombreux. Tieng, un habitant de Lak Na, qui accompagne sa femme sous perfusion précise : “On a vu un docteur de village à deux reprises. Ça a coûté 20 000 kips. Il a fait vingt piqûres. Ça s'est infecté. Il a demandé des offrandes, a fait une prière bouddhiste, a soufflé (*pao*, méthode des bonzes). La cérémonie a coûté 5 500 kips. À Lak Na, je n'y vais pas. Il n'y a pas les médicaments que je veux au dispensaire. Ma femme a accouché neuf fois à la maison, seule. Je fais la rizière, mais j'aide le chef du village pour les activités du Front patriotique. Ensuite ma grand-mère nous a dit du bien d'une clinique où on est allé à deux reprises pour 8 000 kips. Ici j'ai payé 3 500 kips pour le moment. Elle va mieux, je crois. J'ai essayé de voir le médecin-chef, mais il n'est pas là”.

Les disparités de revenu sont importantes. La population aisée ancienne détient les meilleures terres et possède motocyclettes et téléviseurs. Elle utilise marginalement les dispensaires locaux, jamais l'hôpital de district, sauf à l'employer comme dispensaire de proximité pour des affections bénignes.

La vie des familles immigrées, déplacées pendant la guerre par les régimes successifs, est au contraire très difficile. Bath est une pauvre femme, déplacée durant la guerre. Elle évoque la dureté de sa vie sans attendre la moindre commisération : “On a immigré de Kamouane avant la Libération. Mon père était militaire d'ancien régime. Je suis allée trois ou quatre fois au dispensaire pour moi. Une fois, j'ai été transférée à Say Na pour du paludisme. On m'a pris le sang, perfusée. Mon mari a soigné son palu au dispensaire de Bay. Notre rizière (*ray*) est à une demi-journée de marche. Il a attrapé le paludisme en se baignant dans la rivière. Le soir il était courbaturé. Il est allé acheter des médicaments au marché, de la novalgine. Après trois jours, il est allé au dispensaire. On ne va pas à Vientiane pour les soins. C'est trop cher. J'ai toujours accouché ici, chez moi. Pour les petits maux, j'achète au marché, souvent au même marchand. Il n'est pas compétent mais c'est près. On peut même le réveiller, alors que le dispensaire est fermé. Ça me coûte à peu près 1 000 kips à chaque fois. Nous n'avons pas assez de riz pour toute l'année. Notre rizière irriguée, c'est un petit bout, le reste c'est du brûlis, on la travaille à la pioche, sans buffles. C'est pourquoi mon mari travaille comme ouvrier agricole en plus. Il faut nourrir les six enfants. Je n'en veux plus, mais je ne prends pas la pilule contraceptive. J'ai trop peur des complications”.

Le travail de proximité réalisé par le Dr Phi, médecin assistant de Bay, est valorisé par ses malades qui apprécient d'être suivis jusqu'à l'hôpital Mahosot, à Vientiane, en cas d'urgence chirurgicale. Ainsi, lors d'une appendicite aiguë, une patiente du village se souvient : “Nous avons loué une voiture et le Dr Phi nous a emmenés à Mahosot. On est arrivé juste avant 12 heures. Le chirurgien a décidé d'opérer à 14 heures mais le Dr Phi a insisté pour opérer tout de suite. Comme il connaît du monde là-bas, on l'a écouté. L'opération rapide m'a sauvé la vie car l'appendice était perforé. Je suis restée trente-deux jours. Ça m'a coûté plus de 200 000 kips. À Say Na, les docteurs ne sortent pas pour voir les malades. On a un *mo tham* (devin) qui dit les causes de la maladie. Le docteur normal, ça soigne. On le voit d'abord, puis, si ça ne va pas, on interroge le *mo tham* qui dit si c'est une maladie ou autre chose envoyée par les génies (*phi*). Tout le monde fait comme ça. On combine. À l'hôpital de district, on n'accompagne pas les malades à Vientiane, et ils ne sont pas mieux équipés qu'au dispensaire. Alors pourquoi irais-je ?”

Les dispensaires font partie du paysage villageois et on les fréquente quand on considère que les agents sont dévoués et sympathiques, à l'opposé de ceux qui abreuvent la population de slogans sans actes. L'hôpital de district est perçu comme un repaire de fonctionnaires "moyennement" compétents, dès lors qu'aucune discipline idéologique n'oriente le jugement. C'est la qualité du service et non celle des discours qui est appréciée. C'est pourquoi certains patients vont jusqu'à fréquenter un autre dispensaire que celui qui est proche de chez eux. La qualité de la prise en charge est identifiée à l'absence d'anonymat, à une écoute attentive et à des conseils sans réprobation. Si les comportements individuels des soignants ne sont pas arrogants (à Say Na), les souvenirs passés des messages répétitifs, la médiocre qualité des soins et des compétences expliquent que la fréquentation de l'hôpital de district soit presque égale à celle d'un dispensaire. La vente des médicaments pour entretenir un fond de roulement dans les hôpitaux et dispensaires, si elle est docilement acceptée par le personnel, provoque des réactions variées des malades et de leurs familles. L'idée que les fonctionnaires, comme agents du "prince", doivent bénéficier de la gratuité est bien ancrée dans une tradition ancienne. En outre, l'État a tellement "assommé" les citoyens de slogans affirmant qu'il était l'État de tout le peuple que le passage à des notions de rentabilité des services publics est loin d'être évident. Un petit fonctionnaire de l'ancien régime, maintenant réparateur de véhicules à Lak Na, commente ainsi le changement économique : "Depuis le changement économique, on paye tout, même les fonctionnaires payent. Pourtant gratuit, c'est bien. Les impôts augmentent, la vie est plus difficile. Les prix ont augmenté. Ils bougent tout le temps. L'État fait des règles mais ne va jamais voir à la base les difficultés et les besoins".

Un instituteur du même village observe l'amélioration des services publics, des médicaments, mais souligne que les pauvres sont plus nombreux (20 % de la population selon lui) et que leur prise en charge constitue un problème non résolu. Même lorsque les patients se heurtent à une porte close à cause d'un meeting à l'hôpital, après douze kilomètres à bicyclette, aucune protestation n'est envisageable. La fréquence de ces réunions qui dérèglent les activités est acceptée par les malades. Elle contribue à élargir le fossé qui sépare les fonctionnaires (qui parlent) de la population (qui souffre), suivant les expressions utilisées.

Les critiques à l'égard de la prise en charge des malades dans les hôpitaux centraux ou de district, si elles ne sont pas spontanées, sont néanmoins présentes quand la situation permet de les exprimer. Lorsqu'elles émanent d'anciens militants du Parti ou du personnel de santé, elles méritent une attention particulière. Habitante de Ban Pon, Binh est une femme âgée. Elle vit dans le dénuement dans une maison délabrée et rappelle le décès de son mari : "Mon mari est mort de gastrite. On a commencé par aller au dispensaire, au marché. Tout payer, ce n'est pas correct. Je suis pauvre et je remercie si on me donne. On a travaillé pour notre pays. Mon mari était avec le Pathet lao. Il n'était pas soldat mais député. Il est venu pour peupler cette terre où il n'y avait que trente maisons. C'était un activiste politique responsable de la population. Il a participé à l'édification de la coopérative. À sa mort, on m'a retiré un bout de terre. Ce n'était pas juste et j'ai protesté. Quand il était malade, on est parti deux mois à Mahosot. Je revenais seule pour faire la rizière. On m'a appelée car il allait mal. On lui faisait des piqûres. Il a rechuté après un an. On est allé un jour à Say Na, et deux jours à Mahosot. On m'a dit de le ramener, qu'il était perdu. Il est mort deux jours après. Quand j'ai dû aller à l'hôpital lors de sa rechute, personne ne voulait nous emmener. Il vomissait du sang. Après trois heures d'attente on a trouvé une voiture. À Mahosot, c'est bien pour les soins, mais à Say Na, le docteur ne vous regarde même pas. Ce certificat au mur, c'est un certificat d'honneur pour sa participation à la Révolution. Depuis la mort de mon mari, je vis avec mon beau-fils. Le riz ne suffit pas. On n'a pas de buffle et on doit payer un tracteur. Pour onze sacs de riz, il en faut un pour le tracteur et cinq pour les machines. Autant dire qu'on n'a rien. C'est comme quand il y avait la coopérative. Après avoir donné à la banque de riz, pour la réserve, il ne restait presque plus rien".

Le personnel de santé expérimente parfois lui-même la frustration des malades. Gestionnaire de la pharmacie à l'hôpital de district, Kong se rappelle avec amertume son séjour à l'hôpital Mahosot à Vientiane, en 1992 pour un avortement : "Je suis restée neuf jours. Je n'avais pas d'argent et le personnel était peu attentif. On ne me donnait pas de perfusion, il fallait acheter. Pendant la perfusion, j'avais faim mais personne ne s'occupait de moi. On ne s'occupait que des gens riches dans la salle. Je suis retournée récemment à Mahosot et avec l'expérience de 1992, j'ai précisé que j'étais

infirmière. J'ai été mieux traitée en 1994". Kong est d'autant plus choquée et critique qu'elle a longuement vécu à Sam Neua, berceau de la Révolution, et qu'elle a beaucoup donné et subi. "De Sam Neua à Xien Kouang, pour suivre l'école déplacée, on a marché à pied. À Xien Kouang, on vivait dans les tranchées, sous les bombes... En 1969, nous avons dû fuir les bombardements, jusqu'au Vietnam. Quel bonheur de revenir à Vientiane en 1976", rappelle-t-elle.

Dans la ville de Vientiane, des employés des usines pharmaceutiques portent des jugements encore plus sévères. Un comptable de vingt-cinq ans, aujourd'hui amputé d'une jambe, rappelle qu'il a dû attendre trois jours pour obtenir un diagnostic de fracture, et aller se faire soigner trois mois en Thaïlande à Kong Ken, puisqu'il n'y avait pas de médicaments à l'hôpital. Ses parents ont dû vendre des terres pour payer les 47 000 baths des soins en Thaïlande. "Tout est rapide en Thaïlande. En une journée, vous avez les analyses, les radios, le diagnostic qui prend quinze jours à Mahosot. Les infirmiers sont présents et attentifs 24h sur 24 en Thaïlande. À Vientiane, ils restent cinq minutes et on ne les revoit plus. Ce n'est pas leur faute, les salaires sont si bas. C'est la faute de la société. Pour les riches, même les médecins viennent. Ils reçoivent des cadeaux et vendent les médicaments de l'hôpital, si vous avez de l'argent. À l'hôpital 103 (militaire), il n'y a ni pauvres, ni riches. Le directeur surveille, il interroge les malades. C'est bien organisé".

À l'écoute de ces malades, plusieurs types d'attitude apparaissent. Les habitants anciennement implantés de la plaine de Vientiane, disposant de terres accessibles et faciles à cultiver, vivent dans une certaine aisance. Ils suivent l'évolution politique, économique et sociale avec une certaine distance. Ils fréquentent les services de santé de l'État de manière sélective. Les dispensaires locaux et les hôpitaux de Vientiane sont l'objet d'une image inégale mais meilleure que celle de l'hôpital de district. Cette étape intermédiaire du district dans un itinéraire thérapeutique conforme à l'ordre officiel est systématiquement sautée, principalement du fait de la proximité de la capitale. Les populations d'installation récente sont plus pauvres. Pour certains de ces habitants, la fin des coopératives qui les "encadraient" a provoqué une certaine anomie sociale. Ceux-là fréquentent les dispensaires de commune ou l'hôpital de district par un ancien réflexe de discipline et par

économie. Ils n'ignorent pas qu'on peut se soigner mieux ailleurs, à un coût plus élevé. Pour eux, le service fourni par l'État demeure nécessaire, y compris à leurs propres yeux.

L'utilisation du système étatique de santé semble être un indicateur de plus ou moins grande résistance à l'État. Un tel éventail de fréquentation pose bien la question essentielle imposée par l'ouverture au marché et le développement d'activités privées de santé. Quel type de service, destiné à quelle partie de la population, l'État doit-il s'engager à assurer correctement au-delà de la situation actuelle de transition ? Le recouvrement des coûts ou les paiements par l'utilisateur (essentiellement des médicaments) qui ne sont pas une panacée sont mis en œuvre de manière trop timide pour provoquer des ruptures. Beaucoup d'anciens réflexes subsistent, tant chez le personnel qui applique cette innovation sans en mesurer la portée que chez les malades qui constatent simplement une nouvelle pratique, sans en comprendre l'impact potentiel, comme si toute initiative de l'État supposait d'abord soumission et recul et un délai d'observation prudent. Cette attitude est bien compréhensible. Le recouvrement des coûts auprès des usagers ne saurait passer pour une "révolution" auprès de ceux qui ont été éduqués dans l'idée révolutionnaire que la santé est une affaire collective dont l'État est responsable. En outre, dès lors que le service est payant, la qualité du service s'impose d'autant plus que le secteur privé produit lui aussi des soins de santé et que s'installe une concurrence incontournable à laquelle les employés de l'État ne sont guère préparés.

L'essor des pharmacies privées

Les visites et entretiens, réalisés dans une dizaine de pharmacies privées du district de Say Na qui en compte dix-sept (officiellement autorisées), permettent de mieux cerner les pratiques concernant l'un des enjeux majeurs de tout système de santé, à savoir la disponibilité de médicaments de qualité à un coût accessible. Dans la ville de Vientiane, le nombre de pharmacies est extrêmement élevé. Celles-ci sont peu surveillées, bien que des textes récents visent à réglementer ce négoce stratégique. Les fonctionnaires n'aimant pas sortir de leurs bureaux, sinon avec des primes, le contrôle de-

meure très insuffisant par rapport à l'ampleur du marché. L'initiative privée profite de ces lacunes et les malades sont dépourvus de points de repère après des années d'excès réglementaires. Binh, une pharmacienne travaillant dans une usine pharmaceutique de l'État dans la journée, ouvre le soir une pharmacie à son domicile. "Je sais faire, donc je fais. J'ai acheté à quinze kilomètres de Vientiane un stéthoscope et un tensiomètre. Les patients viennent après le travail. Ils aiment être traités chez eux. La clinique du Dr Kath ne me gêne pas. Lui, il travaille à l'hôpital 103, mais chez lui c'est cher. On paye 4 000 kips pour une perfusion. Chez moi, je vends la perfusion 2 000 kips. Je l'achète 800 kips à l'usine où je travaille. Alors ça va".

La demande de médicaments allopathiques est ancienne et systématique. L'usage de la médecine dite traditionnelle (*ya pen muang*) se situe en amont ou parallèlement. Elle n'est jamais alternative. Largement utilisée par la guérilla par nécessité, la médecine traditionnelle est devenue une litote idéologique vidée de toute substance. Tous les services de médecine traditionnelle ont fermé dans les hôpitaux car les patients ne viennent pas à l'hôpital pour recevoir ce qu'ils ont au village. La tentative de combiner les deux thérapies a été un échec complet et ne semble pas praticable dans le système de santé publique. Désormais seul, l'État continue de l'invoquer dans des rapports non lus, tout comme quelques ONG occidentales dont l'idéalisme dilapide en pure perte les dons qu'elles reçoivent. La population n'a nul besoin que des tiers (État, étrangers) viennent lui apprendre comment développer une médecine qu'elle pratique tous les jours de son propre chef.

On relève sur le terrain deux types de pharmacies. Des boutiques vendent des médicaments, des sucreries, des outils et des vêtements sans que le tenancier dispose d'une compétence reconnue ou revendiquée. Puis, dans les "cliniques", un professionnel de santé qui a démissionné pose des diagnostics et vend des médicaments. C'est le cas du Dr Puei ancien médecin assistant. C'est un ancien révolutionnaire qui partit dans la "zone libérée" dès 1960. Formé cinq ans au Vietnam, il revient à Vientiane en 1975 avec l'armée victorieuse, dans son village, à dix kilomètres de Say Na. Il sera médecin-chef de l'hôpital de district de 1975 à 1980. Il précise : "Entre 1980 et 1988, il y a eu quatre chefs de l'hôpital. Presque tous ont démissionné pour ouvrir des pharmacies et des cliniques. En 1984, j'ai participé à une coopéra-

tive d'élevage. Cette pharmacie, je l'ai ouverte en 1991. J'ai trente sortes de médicaments que j'achète au marché du soir à Vientiane parce que les prix y sont bas. J'achète 300 000 kips par mois et je réalise un profit de 80 à 100 000 kips. Outre les consultations et injections, je fais beaucoup de soins à domicile, qui me rapportent 80 à 100 000 kips encore. J'aimais bien la vie militaire. On se sentait en sécurité. Maintenant il faut prendre des initiatives si on veut vivre correctement. Les malades viennent trois fois dans la même journée pour acheter une prise, un cachet. L'emballage ne les intéresse pas et les changements de prix les déroutent. Les médicaments français ont une bonne réputation, mais ils sont trop chers pour les gens d'ici. Ceux qui ne savent pas achètent le moins cher. Ce qui se vend le plus, ce sont les médicaments de Thaïlande, un peu ceux du Laos pour les plus pauvres”.

À trois kilomètres de là, un infirmier formé en 1958 sous l'ancien régime, puis affecté à Say Na jusqu'en 1984, a ouvert une échoppe où il vend des vêtements et des cosmétiques, ainsi qu'une trentaine de médicaments. Il est le responsable des vingt-cinq pharmaciens du district (dix-sept pharmacies sont autorisées). Après avoir été chauffeur de taxi et vendeur au marché, il se limite à la vente et ne fait pas de consultations, affirme-t-il.

Ces services privés de proximité se développent très rapidement. Ils ont doublé entre 1991 et 1994. Ils emploient de très nombreux anciens fonctionnaires de la santé qui y trouvent des revenus supérieurs. La facilité d'accès, la rapidité du service à des heures variées, le rapport avec une personne identifiée et relativement responsable en cas de diagnostic et de traitement suivi à domicile, telles sont les qualités que les malades apprécient chez ces praticiens commerçants parmi lesquels on rencontre des personnes de qualité diverse, mais obligées de défendre leur réputation, ce qui n'est pas nécessaire dans le service public.

Grands consommateurs d'injections et de perfusions, puisque certaines personnes bien portantes s'offrent des perfusions chargées de toniques divers, de nombreux patients, en fréquentant ces services privés, ont le sentiment de mieux contrôler leur destin et leurs dépenses qu'en s'en remettant à une formation étatique, inquiétante et peu performante à leurs yeux.

En effet, avec ses généalogies de fonctionnaires et de militants politiquement très intégrés au pouvoir d'État, le district de Say Na met en scène

un modèle aux yeux de l'administration centrale et municipale. Ce modèle est présenté aux experts comme aux chercheurs et la fiction du modèle résiste d'une manière inversement proportionnelle à la durée de l'observation menée. Présentant toutes les apparences de la capacité à la performance, souriants, les professionnels de Say Na sont pour une part d'entre eux compétents, mais dans l'incapacité de transformer ces capacités en performances sur le terrain de la société où vivent et souffrent les malades. Comme on l'a vu, cette incapacité résulte d'une stratégie de santé publique archaïsante, héritée d'une époque révolutionnaire passée qui s'est soldée par beaucoup d'échecs. L'énoncé des objectifs est devenu un rituel verbal et les plus compétents ne vont pas là où sont les malades. Un usage abusif des "autocritiques" a interdit toute initiative et toute prise de responsabilité et ces meetings improductifs empêchent une évaluation des résultats ou un monitoring, la rhétorique politique stérilisant toute stratégie autre que celle d'une approche bureaucratique, administrative, inopérante.

Aussi les agents de santé ne sont-ils que des exécutants recevant des médailles s'ils sont disciplinés. Les patients sont relégués dans les brouillards de l'ignorance présocialiste et sont rendus seuls responsables de la situation médiocre de la santé publique. En l'absence de toute dynamique possible, la résistance passive constitue la stratégie commune des professionnels comme des patients. Les premiers vivent démobilisés dans la douceur de leur famille et de leur lieu d'origine et, pour ceux qui furent révolutionnaires, dans la chaleur un peu factice d'une camaraderie désormais plus fondée sur la défense d'un pouvoir fragilisé que sur des enjeux idéologiques révolus. Quant aux patients, ils applaudissent sur demande les discours des organisations de masse et vont se faire soigner là où l'argent dont ils disposent leur offre une chance raisonnable de considération et de guérison. Le voisinage trop voyant de l'État ne peut que les inquiéter ou leur confirmer leur position inférieure dans la société. Celle-ci voit se développer un affrontement silencieux entre les riches et les pauvres au nom de l'égalité, pour laquelle beaucoup ont payé un lourd tribut, ou de la sélection qui, héritée de l'ancien régime ou du nouveau, interpelle chacun sans que ce débat soit jamais public. L'activité observée serait sans doute correctement réalisée avec la moitié du personnel actuel. Ceux-ci jouissent donc d'une rente de situation à domicile. Ils démissionneront dès que cette vie quotidienne sera remise en question et entame-

ront une activité privée (pharmacie, clinique, commerce) sans regret ni amertume. À Say Na, parce que l'organigramme constitue la principale prothèse de légitimité, les médecins (*san soung*) font semblant d'être motivés lorsque se présentent des visiteurs ou des superviseurs. Ce simulacre n'est même plus requis des infirmiers. Seuls ceux qui sont chefs de service sont encore supposés présenter un discours manifestant l'apparence d'un certain intérêt pour la santé. Pour les autres la routine et l'ennui occupent les journées. Disponibles, bien intentionnés, les agents font travailler les plus jeunes aux tâches jugées ingrates dans les villages environnants et restent au poste, prêts à servir mais sans livrer de service puisque, passé dix heures trente, les clients ont disparu et la demande est tarie.

Peut-on observer des phénomènes analogues dans un district éloigné de 200 kilomètres et à quel degré ? En abordant le district de Dinka et en répondant à cette question, il est possible de faire la part des contraintes structurelles qui, au-delà des situations locales, autorisent alors à considérer les problèmes observés comme des blocages globaux.

2- Chronique d'un théâtre d'ombres : la fiction du district sanitaire à Dinka

Partir en province suppose, outre l'éloignement et un voyage peu confortable sur une route en réfection, d'aller à la rencontre d'autorités provinciales qui constituent une étape obligée avant l'accès au terrain.

La somnolente préfecture de Paksane est une bourgade étendue et peu peuplée dont les services administratifs sont éclatés aux quatre coins de la ville. Les bureaux du gouverneur occupent une ancienne école coloniale, soulignant à quel point et comme au Vietnam, l'architecture et le bâtiment ont été peu modifiés, faute de capacités d'investir. Une prise de contact avec les autorités provinciales, mise à part sa nécessité politique et administrative, engage dans un ennuyeux exposé, bourré de chiffres approximatifs, le tout déclamé à l'ombre d'un bouquet de fleurs en matière plastique et sous le regard impavide de Marx et de Lénine, dont les portraits sous-verre sont accrochés au mur du bureau du directeur provincial de la santé de la province de Bolikamsai, à Paksane. Le Dr Kanton, formé au Vietnam en médecine traditionnelle, passe pour être d'une remarquable incompétence en santé publique. Incarcéré en "camp" au début du régime, sa rééducation fut un tel succès qu'il présente des comportements et des attitudes de "lobotomisé" : automatiques, nerveux. Pour avoir détourné des deniers publics, le Dr Kanton a été remplacé en 1994 par le ministère de la santé et nommé à un poste de moindre importance, sans être interné de nouveau malgré le montant du préjudice subi par l'État. Le Dr Kanton ne quitte pas du regard le bout de ses chaussures lorsqu'il parle : son ton très particulier est celui des déclamations idéologiques, identifiable après quelques mois par un auditeur à l'oreille exercée qui ne manque pas de reconnaître chez tous ses interlocuteurs (fonctionnaires ou non) et, dans de nombreuses circonstances, une rupture de ton significative, le passage à un ton plus haut et plus monocorde qui manifeste le début du discours politique ou plus exactement idéologique.

Ce type d'expression stéréotypée puise ses racines dans les pratiques des séminaires de rééducation où l'instructeur récite la vérité idéologique et technique qu'il est censé communiquer à un auditoire qui assiste passivement et "corporellement" à l'exposé mais dont la conscience est ailleurs. Chaque interruption un peu longue du débit de la parole provoque des applaudissements disciplinés de l'assistance, comme dans les meetings des organisations de masse observés tant au Laos qu'au Vietnam dans la province de Quanh Ninh en 1992.

Les 155 000 habitants des huit districts de Bolikamsay comprennent des minorités ethniques dites *Lao soung* (8 %) et *Lao theung* (4 %). Les deux districts montagneux font l'objet de longues déclarations politiques mais les fonctionnaires s'y rendent le moins possible. Le voyage est long, parfois dangereux du fait de groupes armés actifs jusqu'en 1991, et des esprits montagnards maléfiques rôdent dans ces régions isolées. Le personnel de santé de la province comprend trente-sept *san soung* (médecins), quatre-vingt un *san kang* (médecins assistants) et cent quatre-vingt treize *san tonh* (infirmiers) soit trois cent onze employés du ministère de la santé. Trente-trois des trente-sept médecins travaillent à l'hôpital provincial de Paksane. Vingt-quatre dispensaires restent ouverts dont sept dans le district de Paksane.

À Paksane, le gouverneur de la province de Bolikamsay se présente comme un administrateur à poigne. Sa présence glaciale n'est pas sans rappeler certains autocrates caricaturés dans les films d'espionnage ou de science-fiction. Son discours officiel formule des critiques sur l'irrégularité des activités imputée à une capacité insuffisante de management. Ce concept, très en vogue comme en Chine et au Vietnam, permet à la logique bureaucratique de recycler son vocabulaire tout en poursuivant la formulation d'objectifs abstraits, extérieurs aux besoins de la population et à la capacité du personnel. Le manque de ressources mis en avant pour expliquer les balbutiements de la prévention, largement imputables en fait à un défaut de stratégie adaptée, est un appel cynique et non déguisé à l'aide internationale qui subventionne déjà largement ce secteur en offrant au gouvernement une occasion de poursuivre sa rhétorique préventive et hygiéniste aux frais des contribuables étrangers. Alors qu'auparavant le plan était fait au ministère et

budgetisé par la province, une tentative de coordination est mise en œuvre désormais. Les arbitrages politiques locaux sont néanmoins déterminants.

La double tutelle sur le personnel de santé, centrale et provinciale, n'est pas exempte de défauts de coordination. Les normes centrales qui tentent de se conformer aux critères techniques en usage dans les organisations internationales sont aisément limitées par les contraintes politiques locales, toujours présentes, même si elles se font plus discrètes. En invoquant l'insuffisance des budgets alloués à la santé par le ministère, la province peut faire en partie l'économie de critiquer ses propres insuffisances, principalement liées à l'impuissance bureaucratique ou parfois à la corruption. Les responsables politiques de cette province entretiennent encore aujourd'hui l'idée de l'insécurité liée pendant de longues années postrévolutionnaires à la présence de maquis (présumés *Hmong*) et au voisinage de la Thaïlande située sur l'autre rive du Mékong. Malgré une capitale située à moins de 200 km, la province continue de constituer un cadre administratif extrêmement fort comme sous l'ancien régime où la fonction publique de province représentait un pouvoir peu contrôlé.

Les autorisations administratives requises de la province obtenues, l'enquête a pu se dérouler dans l'hôpital de district de Dinka, dans les villages voisins et les trois dispensaires théoriquement en activité. Situé à quarante kilomètres de Paksane, le chef-lieu de district, Dinka, se présente comme une bourgade de western avec ses maisons en bois et tôle ondulée alignées le long de la route nationale qui mène à Savannakhet et au Vietnam. Cette route poussiéreuse, non goudronnée, devient un borbier durant la saison des pluies. Les véhicules qui empruntent cet axe important vers le Sud sont symptomatiques des activités les plus florissantes dans le pays. On y remarque de nombreux camions vietnamiens qui apportent à Vientiane des pièces métalliques, des outils et autres biens industriels à faible technologie. Au retour ils exportent du bétail ou des produits vivriers. Des autocars parcourent cette route et transportent la population vers Vientiane ou Savannakhet. Les camions militaires et les véhicules des divers programmes nationaux (ministères) ou internationaux (UNDP, ONG) font halte à Dinka pour se rafraîchir, comme les quelques véhicules privés de gens riches (*phou gnae*), commerçants ou fonctionnaires. Dans cette région forestière, le trafic du bois

précieux de contrebande vers la Thaïlande est florissant et les camions des scieries traversent le village avec les chargements de bois ordinaire destinés à Takkeh, Paksane ou Vientiane. Cette activité notable et la position de halte de Dinka ont provoqué l'ouverture de multiples restaurants, pharmacies et d'une maison de passe pour les conducteurs de poids lourds. La bourgade ancienne, avec ses maisons en dur, se tient à une centaine de mètres en retrait, vestige d'un centre commercial aux mains des Chinois avant la Libération. On y trouve aujourd'hui des quincailleries vendant des produits thaïs, pour partie de contrebande, des pharmacies, le monastère et le campus administratif du district avec en son sein l'hôpital.

Simple dispensaire à la Libération, l'hôpital a occupé d'abord l'ancienne mission catholique avant d'être intégré au campus administratif. Malgré l'état de "guerre larvée" avec la Thaïlande jusqu'au début des années 90, la bourgade est toujours demeurée un centre commercial actif basé sur la contrebande, la corruption et le trafic. Cette délinquance économique a provoqué quelques assassinats de Chinois à la Libération, puis la vertu révolutionnaire a trouvé son compte à travers divers accommodements. Aux heures chaudes de l'après-midi, les fonctionnaires chargés de la surveillance des forêts sirotent leurs bières, le pistolet et le talkie-walkie posés sur la table du bar, comme dans une république bananière ou un roman de Naipaul, tandis que les grumes des bois autorisés passent sur la route. Des marchands ambulants venant de la lointaine Chine arrivent parfois jusqu'ici et proposent aux paysans des biens bon marché dont les Chinois des villes de Chine ne veulent plus. Un magnifique pont sur la Nam Kadin a été édifié par l'assistance soviétique à la fin des années 80 pour ouvrir le trafic vers le Vietnam. Il est gardé jour et nuit par de très jeunes soldats armés qui font sécher leur linge sur le béton du blockhaus en contemplant la Nam Kadin qui se jette dans le Mékong. Comme sous le régime antérieur, un camp militaire rend visible la présence de l'État, par ailleurs discret. Les anciens villages situés le long du fleuve sont surtout accessibles en pirogue. Les bourgades situées sur la route abritent des populations déplacées durant la guerre. Outre les villages de minorités, on observe l'aspect "déglingué" de beaucoup de localités artificiellement implantées par l'armée et l'administration et la pauvreté de certaines d'entre elles, obligées de pratiquer l'agriculture sur brûlis malgré les recommandations de l'administration. Désintégration sociale et culturelle et

faible intégration politique apparaissent jusque dans le paysage d'une société qui n'en finit pas de se reconstruire après vingt-cinq ans de paix socialiste.

Le bourg de Lap Sao (Km 20) est le symbole de cette tentative d'intégration politique jamais réalisée. D'abord camp militaire français, puis camp de l'ancien régime et zone d'affrontement avec la guérilla communiste, c'est aujourd'hui toujours un camp militaire, un centre administratif pour le développement des zones montagnardes, toujours avancé dans un terrain mal contrôlé, zone permanente d'une "colonisation" jamais achevée et d'un développement qui ressemble à une chimère durable, comme un cargo-cult mélanésien.

L'hôpital de Dinka a été réhabilité en 1990, grâce à une ONG française de coopération avec le Laos. Dans le souci bien intentionné d'utiliser des matériaux et une architecture traditionnels et, pour éviter la laideur des bâtiments administratifs de province, cet hôpital est construit avec de petits pavillons disposant de vérandas, comme les maisons d'habitation dans les villages. L'utilisation de tuiles en bois, l'usage limité du béton et de la tôle ondulée ont été imposés à une administration peu sensible à l'esthétique. Elle a beau jeu, quatre ans après l'ouverture, de souligner que les toitures fuient. L'apparence, agréable à distance, l'est moins à l'intérieur à cause de l'entretien médiocre des lieux, du vide général de l'hôpital déserté. Installé grâce au travail des villageois, cet hôpital n'est pas celui de la population selon ces mêmes villageois. Le terrain de l'hôpital, jadis poste militaire face à la Thaïlande, laisse place au poste de la douane et à un autel des génies territoriaux (*lak ban*) soigneusement entouré de barbelés. Ainsi, le terrain expose au regard l'étalage des "puissances" dans un rayon de 200m puisqu'on y trouve le monastère, les services administratifs du district et la salle de séminaires communs, la douane, l'hôpital et l'autel des génies tutélaires. On ne saurait rêver plus forte concentration de symboles des forces en présence dans la société. L'armée, qui a émigré à trois kilomètres, n'est pas totalement absente. Les jours de fêtes nationales, quatre jeunes recrues affublées de mitraillettes kalachnikov gardent les quatre coins du campus avec un sérieux imperturbable, digne de la garde du mausolée de Ho Chi Minh à Hanoi.

Cinq médecins, onze médecins assistants et dix-sept infirmiers constituent le personnel de l'hôpital. Sur les onze médecins assistants (ou assimi-

lés), un seul exerce une activité de médecin. Les autres s'occupent de la pharmacie, du laboratoire ou de la prévention. Ils n'ont pas de pratique clinique. Les trois dispensaires ouverts emploient un médecin assistant et trois infirmiers. Dinka est le seul district à disposer d'un service de chirurgie dans la province. Les vingt-quatre lits de l'hôpital ont connu leur occupation maximale de 45 % en 1990, date d'ouverture de l'hôpital. Le programme de vaccination est une activité nouvelle, de même que la prévention du paludisme. La principale particularité du district consiste en une tentative résolue pour mettre en œuvre un système de recouvrement des coûts par la vente des médicaments. Introduite et supervisée par l'ONG qui a financé la construction de l'hôpital, cette politique s'est heurtée à de vives résistances du pouvoir provincial qui s'est soumis tardivement à la pression ministérielle. Par ailleurs, on relève l'existence de neuf pharmacies privées dans la seule bourgade de Dinka alors que de nombreuses pharmacies s'ouvrent dans d'autres localités avec des démissionnaires du service de santé.

Ces enjeux symptomatiques de la nouvelle politique mise en œuvre trouvent donc un riche terrain d'analyse à Dinka et le microcosme social que constitue le personnel de santé y présente des caractères très accentués.

Jouer à la parodie hospitalière à Dinka

L'image principale que je garde de l'hôpital de Dinka est celle d'une dizaine de personnes rassemblées sous la véranda entre huit heures et dix heures du matin et qui discutent en riant pendant qu'un ou deux patients attendent. Ce rite de sociabilité collective se poursuit, pour cinq ou six d'entre eux, de dix heures à midi. On y répare son filet de pêche, on y continue son tricot, tandis que les patients en consultation ont disparu. Le personnel, réuni l'après-midi à six ou sept, joue aux cartes, écoute des cassettes de musique, jusqu'à l'heure du bain et de la lessive vers seize heures. Pendant toutes ces réunions, les agents les plus jeunes sont en charge des malades hospitalisés, de la réception des consultants, de la vente des médicaments. La litanie la plus fréquemment entendue parmi le personnel de l'hôpital de Dinka consiste à affirmer que les objectifs sont bien donnés par le plan mais que les moyens financiers et humains sont insuffisants pour leur mise en œuvre. Durant les

trois mois de mon séjour, le Dr Khong, chef de l'hôpital, médecin assistant, agent de laboratoire de formation, fut présent environ trois semaines. Etant le seul apte à faire les numérations sanguines, on juge des inconvénients réels et potentiels de son absence en cas d'accouchement ou d'opération chirurgicale. Le constat de cette difficulté "technique" n'entraîna que peu de remarques de la part du personnel qui semblait trouver ce problème parfaitement... naturel. Son absence, justifiée par un congé de mariage "allongé" pour fabriquer sa maison, lui permit néanmoins d'ajouter une cuisine en tôle ondulée "accrochée" à l'hôpital de telle sorte que l'unité architecturale prévue par les donateurs est rompue, ce qui constitue un moindre mal.

Le Dr Khong, âgé de trente-six ans, a pour seule formation celle d'agent de laboratoire. Au départ du médecin-chef antérieur, militant exigeant et qualifié craint par le personnel, il a été nommé pour le remplacer, étant le seul membre du Parti disponible. Il n'y a que trois membres du Parti dans le service de santé de Dinka, dont l'un est en poste dans un dispensaire éloigné. Le Dr Khong est un homme sociable, peu exigeant, apprécié par la population "officielle", mais considéré comme un "faux docteur" incompetent par les malades. Il constate avec indifférence la faiblesse de l'engagement idéologique et professionnel, toujours confondus par les membres du Parti : "Ici, dans les meetings, il y a peu de monde, moins qu'ailleurs. Les gens de Dinka sont riches, ils se fichent de la coopération collective. Même les fonctionnaires de la santé, le personnel de l'hôpital refusent les responsabilités que je propose. On finit toujours par me désigner, car personne ne veut de responsabilité. Même pour l'hôpital, ils n'ont pas aidé. Je suis de Boliikan, fils de paysans. En 1977 j'ai fait neuf mois de formation pour les dispensaires, puis infirmier de labo. À l'époque, il y avait énormément de recrutement dans la santé".

On retrouve dans cette plainte sur le manque d'engagement et de coopération l'un des leitmotivs des militants face au désintérêt collectif. Accommodant et conciliant, le Dr Khong n'a aucune idée sur la santé publique en général ni sur celle de Dinka en particulier. Chef de fait, le responsable médical est le Dr Van qui habite gratuitement l'unique pièce d'une obscure maison de l'État où deux collègues "politiquement corrects" sont ses voisins. Fils d'agriculteurs de Kamouane et aîné de huit enfants, les "autorités" l'ont

envoyé étudier la médecine. Il espère être affecté dès que possible dans sa région d'origine et suit la filière habituelle pour entrer au Parti. À son initiative, quelques meetings généraux et de services se tiennent sans périodicité régulière. Le docteur Van présente toute la jovialité requise entre collègues fonctionnaires. Homme intelligent et politiquement avisé, le Dr Van sera déconcerté par les questions que je pose et mon refus de circuler dans les villages affublé d'un ange gardien local. Mon accompagnateur (homologue) désigné à Vientiane suffisait. Nos rapports seront donc marqués par une certaine circonspection, car le Dr Van est l'un des rares à être conscient que l'hôpital présente des anomalies de fonctionnement. Il fera preuve tout au long de l'enquête d'une prudence remarquable autant qu'ambiguë.

Le Dr Phone présente pour sa part un profil différent, moins "rond" et plus agressif que celui de ses collègues. De retour de Bulgarie en 1989, ce chirurgien originaire de Paksane a épousé une infirmière de l'hôpital dont le père, militaire sous l'ancien régime, a été interné après 1975. Il a résidé sept ans en Bulgarie et passe ainsi pour le médecin le plus qualifié de l'hôpital. Suspect à cause de sa belle-famille, le Dr Phone a construit une vaste maison à usage de clinique où il reçoit et traite des patients sans autorisation. Il est jaloux par ses collègues, se mêle peu à leurs conversations oisives. La province a refusé sa demande pour aller vivre au chef-lieu de province, à Paksane. "Après la Libération, ce fut une époque troublée. Si je n'étais pas parti à l'étranger, j'avais décidé de fuir après le bac. Avec peu d'argent, en Bulgarie c'était difficile. Je voulais rester à Paksane à mon retour, mais on m'a obligé à venir à Dinka. J'ai eu droit au maximum de périodes d'animation politique (*ko sang atan* : construire la périphérie). Les fonctionnaires sont envoyés dans les villages pour déclencher l'adhésion de la population. On reste dans le village ou le quartier, chez un notable, pour trois semaines à trois mois. On parle de prévention, de sécurité, des consignes du gouvernement. Avant, c'était distribué. Maintenant, c'est presque une brimade. Tout est planifié par le service d'animation politique du district et de la province. Il y a douze thèmes comme santé, agriculture, éducation, travaux pratiques, jeunes, femmes, syndicat. Comme il n'y a pas de volontaires, on désigne les gens pour les embêter. Sept agents de l'hôpital ont fait cela. Il y en a eu beaucoup en 1993. Avant de partir, on reçoit une semaine de formation et des per diem pour la mission. Tout le monde peut y passer, à tous les grades. Il n'est

pas question de dormir chez soi. Quand j'ai vu qu'on me bloquait ici, j'ai décidé d'ouvrir une clinique. Rien que dans le bourg de Dinka, il y a neuf cliniques ou pharmacies dont trois n'ont pas d'autorisation. J'ai beaucoup de monde, car on sait que je suis le plus compétent. Je gagne cinq ou six fois mon salaire dans le privé”.

Le Dr Phone traite des patients sélectionnés à l'hôpital chez lui, s'ils le souhaitent. Il se déplace aussi à domicile. Il exécute son service à l'hôpital ponctuellement et a minima, sans rester lorsqu'il n'y a rien à faire, ce qui provoque des commentaires de ses collègues. Désabusé par l'anarchie qui règne à l'hôpital, cynique par rapport à la phraséologie administrative, c'est un médecin très apprécié par la population. Seule, sa compétence chirurgicale, dont il a l'exclusivité, semble le protéger contre la répression ou les brimades, les quatre ou cinq opérations réalisées (du niveau appendicectomie) constituant un signe de dignité pour l'hôpital et la province. Dans cette tâche, il n'est pas facilement remplaçable puisqu'il a été formé spécialement à Vientiane en 1990 avec l'anesthésiste. La femme de ce dernier préfère vendre de la soupe et elle a abandonné son métier d'infirmière, d'abord pratiqué dans la zone libérée.

Rêvant d'ouvrir une clinique comme son collègue, le Dr Koun, simple médecin assistant, il regrette de ne pas avoir d'argent pour le faire. Il arrondit son maigre salaire par la pêche au filet, comme la plupart de ses collègues.

Le Dr Tiang est un jeune médecin de vingt-huit ans, qui vit avec sa femme et son bébé dans la maison de passage de l'hôpital. Logé dans la pièce voisine, j'ai pu apprécier la pauvreté de leurs conditions de vie. Ce couple de médecins est pourtant parmi les mieux lotis. Mais l'oisiveté, l'élevage des oies et des poules ont du mal à remplir la vie quotidienne. Le Dr Tiang est profondément amer bien qu'il fasse bonne figure en public, comme un élève appliqué : “Avec mes onze frères et sœurs, on a tous été au lycée. J'étais pressenti pour partir en URSS mais, comme j'avais des frères et sœurs émigrés à l'étranger, mon nom a été exclu. La médecine, c'est mon choix. Comme il n'y avait pas de place en 1984, j'ai fait un an d'anglais avant l'école de médecine. Comme ma femme est de Paksane, on est venu ici. Mais nous sommes trop loin des parents. Ici c'est comme le purgatoire. On attend que

ça finisse. L'argent du salaire est insuffisant. Je pêche pour manger. Que voulez-vous faire avec 30 \$? Le logement est trop petit. Une pièce avec un bébé, ce n'est pas bien. Je crains de perdre ma qualification. Il y a si peu de travail et de cas intéressants ici. Les infirmiers ne sont pas compétents. On met les docteurs en avant. On ne peut rien déléguer. Ici, il n'y a pas de réunions d'autocritique pour améliorer les choses. C'est une routine. J'essaye de rester qualifié en lisant, en réfléchissant sur les cas. Je suis sorti une fois de l'hôpital. Je reste ici en essayant de me défendre, de garder une compétence. Je cherche les diagnostics. Je me reporte à mes cahiers. Quand les médicaments ne sont pas gratuits les gens ne viennent pas. Les malades viennent le dimanche, quand c'est fermé. Ils ne savent pas ce qu'on peut faire. On amène les cas désespérés. Quand le Dr Khong n'est pas là, on ne peut pas transfuser. Que voulez-vous faire ?”

Ce jeune médecin est l'un des rares, avec quelques infirmiers, à manifester une certaine aspiration professionnelle et la frustration d'être condamné à perdre son temps et sa vie. Si la qualité des ressources humaines est modeste au Laos en comparaison avec celle d'autres pays voisins, il n'en reste pas moins qu'elle semble massacrée par le système d'irresponsabilité mis en place. En effet, ce même médecin refuse de se lever la nuit, quand une infirmière accoucheuse inquiète vient lui demander un médicament pour soulager une parturiente en travail à quatre-vingt mètres de son lit. J'ai assisté à cette scène, banale, où l'infirmière était invitée à se “débrouiller” seule. De l'aspiration frustrée au cynisme le plus complet, l'irresponsabilité fait son œuvre, affublée des oripeaux de la rhétorique bureaucratique. L'épouse du Dr Tiang est la fille d'un chef de district. Elle souligne aussi qu'il n'y a pas de travail ni de règles : “Les gens font ce qu'ils veulent et la supervision provinciale n'a lieu qu'une fois par an. Certains partent trois mois faire du business, puis ils reviennent”, dit-elle.

Responsable de l'organisation des femmes, elle a des difficultés à en réunir les membres. J'ai souvent orienté les entretiens sur la vie personnelle, afin d'échapper aux banalités habituellement énoncées aux experts ou consultants. La tâche est délicate vu la réserve et la peur, en dépit du fait qu'à Dinka le contrôle soit lointain et évanescent. L'épouse du Docteur Tiang rappelle un épisode de sa vie et confie : “Quand j'étais étudiante, j'habitais dans

la maison d'un leader politique national (membre du bureau politique). La vie était facile. Il y avait beaucoup de domestiques. C'était un ami proche de mon père. J'étais comme une fille adoptive. J'ai rencontré Tiang en deuxième année de médecine. La famille où j'habitais avait d'autres projets. Ils voulaient me marier à un de leurs enfants adoptifs. Ils me disaient que Tiang était trop pauvre, pas de notre rang, trop curieux, mal élevé. En quatrième année, Tiang était parmi les meilleurs étudiants. J'étais moins bonne mais je voulais étudier avec lui. Ma famille ne voulait pas mais j'y suis allée quand même. À la sortie de l'école, je voulais travailler en PMI. J'ai pu choisir, grâce à l'appui politique de ma famille adoptive. Depuis que j'ai épousé Tiang, je ne les vois plus. Je retourne dans ma vraie famille à Paksane et j'espère qu'on pourra s'y installer bientôt. Ici il n'y a rien à faire". À force de s'ennuyer, malgré son bambin qui l'occupe beaucoup, Madame Tiang se comporte d'une manière froide et distante avec les malades qu'elle reçoit. On ne discerne aucune chaleur ni aucun intérêt dans ses questions.

À l'hôpital de Dinka, les médecins sont relativement présents mais ils se sont retirés sur un Aventin de supériorité technique inexploitée. Amicaux avec tous leurs collègues dont ils partagent la vie médiocre, ils rencontrent peu les malades, déléguant cette tâche aux médecins assistants. Tout ce qui est suivi de soins est réalisé par des infirmières, pour la plupart peu compétentes mais relativement dévouées. Seul le Dr Phone suit les malades hospitalisés quotidiennement et en attire aussi un certain nombre dans sa propre clinique.

À l'opposé d'une certaine superbe des "vrais médecins", discrète mais présente, les infirmiers constituent un groupe d'âge homogène puisqu'ils ont été, pour la plupart, formés sur le tas en six mois avant l'ouverture de l'hôpital. Ces jeunes gens peu spécialisés travaillent plus que leurs aînés car c'est à eux, et à elles puisqu'il s'agit surtout de femmes, que sont confiées toutes les tâches hors de l'hôpital (vaccinations, programme contre le paludisme). Ces jeunes infirmiers se partagent les gardes, bon gré mal gré, et toutes les jeunes célibataires vivent au dortoir en prenant leur nourriture en commun. Ce dortoir propre à l'hôpital est une vieille bâtisse délabrée et sans confort, équivalente à l'habitation d'un très pauvre paysan.

Lat, âgée de vingt ans, est née à Xien Kouang d'un père militaire révolutionnaire comme sa mère. Son mari est militaire au camp de Dinka. Elle a été formée sur place en 1990 en six mois. Son beau-frère travaillait alors à l'hôpital. Elle se plaît à l'hôpital de Dinka car sa famille est toute proche. "Ce travail me plaît car je peux amener mon enfant. Il joue avec les autres. Je gagne 15 000 kips de salaire plus 4 500 kips de gardes (quinze nuits par mois). Pour quinze jours de gardes, on a quinze jours de congé parce que personne ne veut les faire. Pour les vaccinations, c'est pareil. Les volontaires sont rares, même avec les per diem payés d'avance. Alors ils sont désignés. Avec ce système j'ai beaucoup de congés pour faire autre chose. La dernière réunion générale a eu lieu l'année dernière, mais le responsable a démissionné, alors cette année on ne sait pas".

Ainsi, pour réaliser un travail, des primes et avantages divers (congés) sont devenus nécessaires tant la notion de tâches et de responsabilité est altérée à Dinka jusqu'au point où même le terme d'hôpital peut être remis en question. Lat, comme un tiers des personnels à Dinka, est descendante d'une lignée de révolutionnaires ou serviteurs de l'État, militaires et policiers, manifestant que, comme à Say Na, mais peut-être dans une moindre mesure, l'héritage politico-social constitue un facteur important de recrutement sans être une condition officielle. L'État constitue ainsi des généalogies de clients, moins attachés par des bénéfices que par une rente de situation.

Les infirmières expérimentées notent la dégradation et les effets de la dérégulation consécutive au changement de médecin-chef. Elles relèvent l'absence de réunions internes. Kam, infirmière catholique et *lao theung* (montagnarde) a été formée comme infirmière militaire. Sa famille originaire de Xien Kouang a quitté le Nord avant la Libération. Elle est l'une des deux infirmières membres du syndicat qui paraît réservé aux médecins assistants. Elle rappelle : "Dans les années 80, on recevait son salaire trois ou quatre fois par an. C'était très difficile car ma famille est très pauvre. Ça a duré des années. Il n'y a que deux ans que ça devient un peu régulier. Aujourd'hui, en février 1994, je n'ai pas touché mon salaire de décembre dernier. En 1978-79, c'était la famine. J'ai vu des gens de l'hôpital manger de la soupe à base de bouses de buffles. J'ai travaillé en 1983 dans la campagne militaire contre

les réactionnaires, dans la montagne, à trois jours de marche. Il y avait des blessés, du sang. On m'avait dit que c'était pour une semaine. Je suis restée deux mois. Depuis le départ du précédent médecin-chef, ça a changé ici. Aujourd'hui, on ne sait même plus sur quel critère on rentre au Parti. Dans ce service de santé du district, il y a moins de monde dans les organisations de masse que dans les autres services (éducation, agriculture...). Minoritaire à double titre comme catholique et comme montagnarde, Kam évoque les conditions parfois très difficiles qu'elle a connues comme beaucoup de ses collègues. La discipline politique n'a jamais cessé de voisiner avec un grand désordre administratif et la déréglementation liée à la nouvelle politique officielle perturbe profondément les points de repère, ce qui amène certains agents à formuler une demande de remise en ordre explicite ou implicite, selon une logique fréquemment observée dans les pays socialistes ou ex-socialistes en voie de désocialisation.

Pem, âgée de vingt-cinq ans, a acquis une bonne pratique des accouchements malgré une formation de sage-femme réduite à six mois et remarque : "Six mois d'études, ce n'est pas assez. La qualité des soins est mauvaise. Je voudrais relever mon niveau comme sage-femme. Quand le docteur n'est pas là, je fais tout. Mais j'aimerais être encore meilleure". Pem se plaint des gardes pénibles et de la fatigue. Comme beaucoup de jeunes infirmières, elle travaille deux fois plus que les médecins. Elle parle de ses propres maladies, syndrome classique de la protestation des infirmiers : "Je souffre de sinusite chronique et de gastrite. Les gardes me fatiguent car j'aide les malades. Ici on n'est jamais vraiment tranquille. Je n'aime pas dormir avec les autres au dortoir. C'est trop petit, et puis tout le monde n'est pas pareil. On partage le riz mais pas le reste. Ca dépend si on a de l'argent. On partage alors avec quelques uns. On a une caisse d'économies avec deux collègues. Ce n'est pas une vraie tontine, je ne reçois que ce que je mets. Avec mon salaire de 15 000 kips qui n'est pas versé régulièrement, je ne peux pas aider assez ma mère qui est dans le besoin. On a toujours été pauvre chez moi, à Ban Teua. Parfois nous avons plusieurs jours sans rien à manger, pas de riz. À l'école, je n'avais pas de vêtements. C'est pour ça que je ne voulais pas continuer. À la mort de mon père, mes frères étaient à l'étranger, l'un en RDA, l'autre en URSS. Il n'est toujours pas rentré et n'écrit jamais. Je suis la cadette, je dois m'occuper de ma mère. Je veux construire ma maison et prendre ma

mère mais je n'ai pas d'argent. Je ne veux pas aller au dispensaire de Ban Teua, car je ne pourrai plus donner quelques médicaments à ma famille. Quand j'avais quatorze ans, j'étais bonne élève et on voulait m'envoyer à l'étranger. Mes parents n'ont pas voulu et j'ai même refusé de faire le lycée. Je le regrette aujourd'hui. Je travaille beaucoup et ça ne me rapporte rien pour ma vie". Pem, l'infirmière la plus active de l'hôpital, est l'un des rares agents à Dinka à pouvoir faire bonne figure si on l'employait dans un service hospitalier fonctionnel et performant.

Les médecins assistants partagent avec les médecins un certain mépris des malades à Dinka et la même mise à distance de l'administration, ce qui les érige à leurs propres yeux en "incompris compétents". Mademoiselle Nang, nièce du chef général du district, relève : "Je travaille à la PMI. C'est l'administration qui décide. Les gens viennent le dimanche parce que ça les arrange. Ils ne savent pas les règles. Les femmes ne viennent en PMI que si elles ou le bébé sont malades. L'administration dit que ça ne marche pas mais on nous apprend ce qu'il faut dire, pas comment le dire et le faire. Je n'ai jamais eu de cours sur l'approche de la population en éducation sanitaire. Je fais mon maximum mais l'éducation sanitaire ne va pas. Les malades critiquent le personnel, je le sais".

Distance à l'égard des malades et distance à l'égard de l'administration permettent de préserver sa propre dignité dans un univers dont une partie du personnel connaît la médiocrité.

L'approche de la population présentée aux agents de la santé est la même que celle qui sert de modèle à l'animation politique. Sous le nom de "12K" sont répétées douze règles simples à mémoriser dont on supposait, dans les séminaires de propagande, qu'elles allaient ouvrir l'accès aux consciences. Cette illusion n'est plus totalement entretenue mais le réflexe demeure. Bien se préparer (propre, bien habillé, table à un mètre des villageois), bien s'entraîner, n'être ni discret ni provoquant, être sérieux et gentil, attirer les villageois, adopter un ton moyen, regarder les gens en face, rester calme, avoir un peu d'humour, ne pas être trop long, bien conclure, les villageois doivent garder un bon souvenir, telles sont les douze règles de la bonne réunion éducative. Avec cet équipement simpliste qui persiste à dire ce qu'il faut faire au lieu d'expliquer comment le faire, le fossé face à la population

est placé, creusé, construit par ceux-là mêmes qui sont supposés faire passer un message. Parce qu'elle est considérée comme une cible ou un réceptacle passif, la population n'a d'autre choix que de faire semblant d'être aussi naïve que la pédagogie dont elle est l'objet. Elle n'en pense pas moins dès que les instructeurs (politiques ou sanitaires) ont quitté les lieux après ces parodies éducatives qui sont un pensum pour tous les acteurs.

Le Dr Thom est l'un des deux dentistes de l'hôpital. Médecin assistant, il gagne 19 000 kips par mois (moins de 30 \$) et son épouse vend des bonbons dans les lieux publics et à la sortie de l'école. Sa famille est originaire de Sam Neua et révolutionnaire comme 40 % du personnel de Dinka. C'est lui qui, de tout l'hôpital, a le plus vécu à l'étranger. De 1975 à 1984, il a suivi sa scolarité au Vietnam dans un vaste internat réservé aux enfants des "pays frères" (Laos et Cambodge) puis il a été envoyé cinq ans en Bulgarie. Le cabinet reçoit deux patients par jour et il occupe une pièce dans la maison de l'État où habitent deux de ses collègues politiquement méritants.

Son collègue, le Dr Nok, dentiste et médecin assistant, ne présente pas le même profil. Travailleur discipliné et intelligent, il est le responsable du syndicat depuis 1992 mais traîne le boulet d'un père policier condamné à cinq ans de camp de rééducation à la Libération. Il préférerait la médecine mais on l'a formé en soins dentaires comme quelques-uns parmi ses collègues qui n'apprécient pas leur spécialité. Son objectif est d'être affecté à Paksane. Son épouse tient une pharmacie active et gagne quatre fois son salaire. Il constate avec une discrète amertume que sa tentative de rachat par le travail ne porte pas tous les fruits escomptés. Son intégration n'est pas complètement réussie et ses capacités notables dans le contexte local demeurent inemployées.

Man, elle aussi dentiste et médecin assistant, a "raté" un départ à l'étranger pour raisons familiales. "On change toujours les noms sur les listes", dit-elle. Elle est loin de son village, Van Vieng. La spécialisation dentaire lui a été imposée. Ces trois médecins assistants dentistes qui traitent deux patients par jour (y compris par prothèses) se relaient à tour de rôle dans d'autres activités (vaccination, prévention) ce qui décharge les médecins d'une part de leurs responsabilités.

L'examen des entretiens réalisés permet de constater qu'en règle générale, les agents originaires du Nord, issus d'une famille révolutionnaire, ont

leur famille dans la proche région comme à Say Na. D'autres sont de Paksane et souhaitent y retourner. Certains enfin sont loin de leur famille et en souffrent. C'est le cas du Dr Makao, pharmacien diplômé, qui a refusé d'aller en URSS pour ne pas quitter ses parents. Cet homme de trente-cinq ans, timide et discret s'exprime ainsi : "Je pense toujours à mes parents qui sont à Savannakhet. Je ne regrette pas d'être resté. Ma sœur est partie aux USA en 1977. Ma femme fait du commerce au marché, à Vientiane. Je la vois tous les deux mois. Parfois, elle me donne de l'argent. On travaillait bien avec l'ancien médecin-chef et le Dr Alain qui est resté deux ans ici. J'avais l'impression de faire quelque chose avec des perspectives. Je dors dans une petite pièce près de la pharmacie et je mange avec les infirmières du dortoir. Je voulais faire médecine mais j'ai dû apprendre la pharmacie. Je travaille à ce qu'on m'a dit de faire et je supervise la gestion de la pharmacie avec le comité. Ça prend du temps et il faut faire attention à l'argent. Les enfants de fonctionnaires c'est mieux que les gens ordinaires. Ils ont plus d'autorité. Moi, je n'aime pas parler de moi, sauf quand je bois de l'alcool". Taciturne et renfermé, le Dr Makao n'est pas satisfait de son sort car ses capacités le désignent pour des tâches plus motivantes dans un environnement plus stimulant. Il ne participe pas aux bavardages de ses collègues. Il fait son travail et "tire le rideau", comme en réclusion à Dinka.

Pour terminer ce tableau, un peu anarchique à l'image de l'hôpital où la responsabilité ne semble pas liée à l'organigramme, pas plus que le travail, le Dr Goum, médecin assistant, constitue un bon exemple du cynisme amer ambiant. Le récit du Dr Goum se présente comme un réquisitoire et il expose une somme de frustrations symptomatiques déjà entendues. Emanant d'un membre du Parti, il illustre aussi la profonde démobilisation des militants lorsqu'ils sont à distance des instances centrales du pouvoir. Son évocation présente le mérite de souligner les contradictions dans lesquelles ceux-ci sont plongés comme dans les usines d'État, aujourd'hui autonomes. Elle permet, en outre, de constater que si le discours officiel est encore monolithique, les représentations des individus sont complexes et contradictoires, écartant toute analyse sommaire. Laissons la parole au Dr Goum qui "en a gros sur le cœur", même s'il passe pour être plus ou moins honnête auprès de certains de ses collègues : "Ma femme a quitté l'hôpital il y a deux ans. Elle tient une pharmacie dans le bourg, mais ce n'est pas très bien placé, alors nous allons

en ouvrir une autre à Ban Vieng sur le terrain de mes beaux parents, à trente kilomètres d'ici. J'ai donné ma démission. Je pars dans un mois. L'autorisation viendra après. J'ai donné beaucoup d'années à l'État, beaucoup de travail dans les villages. Elle sera acceptée et je prendrai ma prime. Ce sont les meilleurs qui partent, parce qu'on ne peut plus rien faire. Je suis né près de Paksane. Ma famille était très pauvre. On était onze enfants, sept sont vivants. Je travaillais la terre après l'école ce qui m'amenait à redoubler les classes. En 1980, il y avait quatre places pour aller à l'étranger. Mon nom a été remplacé et je ne suis pas parti. J'ai choisi la médecine à Vientiane mais, en partant, j'ai eu un accident et je suis revenu au village. J'étais inquiet. J'avais peur d'aller à Vientiane. On mettait deux jours à l'époque entre Paksane et Vientiane. J'ai décidé de rester mais mon frère m'a poussé. Avec ma bourse de neuf kips quand un bic valait sept kips, je n'avais pas grand chose. À l'internat, il n'y avait pas à manger. Après mon diplôme, en 1983, je suis revenu à Paksane. Il n'y avait pas de *san soung* (médecin) à l'hôpital. J'accompagnais l'administration. Il y avait beaucoup d'ennemis à l'époque. On changeait tous les jours d'itinéraire. J'aurais pu faire l'école de médecine à ce moment-là. Je regrette. Après, je n'avais plus le courage. Malgré mon bac, je n'étais toujours pas sur la liste des doctorants en 1989. J'ai fait un an d'anesthésie sans jamais pratiquer. Ma compétence n'est pas utilisée. Je suis devenu responsable de la vaccination à Dinka en 1990. C'est difficile. Les budgets sont insuffisants. Maintenant je n'attends plus rien de l'administration. Les réunions sont devenues rares, sauf dans le Parti. J'ai fait le sale boulot, je suis allé dans les villages pour rien. Il n'y a pas d'avancement. Nous ne sommes que deux au Parti de l'hôpital. Tout le monde est pareil. On a même volé la pirogue de l'administration qui servait pour les dispensaires. Je n'ai été ni à l'étranger, ni à l'école de médecine. Je n'ai plus confiance dans l'administration. La gestion des médicaments est devenue douteuse. L'inspection est rapide. Au comité, on ne voit plus les factures. C'est le Dr Rachit qui inspecte. On ne contrôle pas bien". Le Dr Rachit, fonctionnaire à Paksane est, par ailleurs, grossiste en pharmacie et fournit beaucoup des pharmacies privées de Dinka. Ces propos du Dr Goum manifestent l'ambition frustrée d'un agent dont la réputation est douteuse. En effet, à chaque campagne de vaccination, le budget prévu s'avère insuffisant. Quant aux critiques concernant la gestion de la pharmacie, elles peuvent résulter d'une tentative avortée pour

contrôler ce budget en solitaire. Au-delà de ces supputations, il apparaît que des rapports conflictuels existent à propos de la gestion de la pharmacie.

Des propos récurrents structurent les discours entendus de la part des agents de l'hôpital de district de Dinka. La frustration est générale face à l'absence de toute perspective et à la "désertion" des patients. Les infirmiers travaillent plus que les médecins qui ressassent les formations à l'étranger qu'ils n'ont pas eues, ce qui manifeste un goût très précoce pour la fuite en avant. Entre les deux pôles de la formation à l'étranger et de l'attachement à la cellule familiale, les étudiants hésitent et le travail au pays, comme à Say Na, demeure en dernière instance une motivation profonde. Seuls ceux qui disposent d'une hérédité sociopolitique correcte ont droit à cet avantage qui construit l'activité professionnelle en annexe de la vie familiale. Cette représentation est adéquate dès lors que l'on est peu ou pas rémunéré régulièrement pour son travail et que cette rémunération insuffisante oblige à trouver des ressources complémentaires que la famille rend plus faciles (riziculture, jardinage). Ceux qui ne peuvent jouir de la douceur de la famille et de la terre se sentent légitimement déplacés et dévalorisés pour les plus qualifiés d'entre eux. À Dinka, l'État, et même le pouvoir provincial, sont loin. Les supervisions pratiquées comme des formalités ne permettent pas de structurer les apparences d'une vie professionnelle qui non seulement produit peu de résultats (comme à Dinka) mais tourne à la parodie dans un théâtre vide et en faillite. Une situation analogue d'anomie prévaut dans les dispensaires.

Trois dispensaires décrochés de l'hôpital

Le dispensaire de Ban Beua est tenu par un couple de jeunes infirmiers sommairement formés. Ils reçoivent un patient quotidien, surtout pour des pansements de blessures. Les villageois, malgré quelques seize médicaments disponibles, préfèrent les acheter chez un ancien infirmier retraité. Pièce d'habitation et dispensaire sont mêlés à Ban Beua, de telle sorte qu'on pose les perfusions dans la cuisine. Les deux infirmiers sont fréquemment malades et consultent le chirurgien de l'hôpital dans sa clinique privée. Céphalées, vertiges, manque d'appétit ne les quittent pas. Formés en trois mois comme agents de santé villageois, ils ne sont que cela, et déçoivent la popu-

lation. La qualification de l'épouse, originaire du village, est quelque peu obscure. Le bénéfice des 30 % de vente de la pharmacie rapporte 3 000 à 4 000 kips par mois, soit une capacité de vente mensuelle de 12 000 kips qui signale le niveau d'activité quasi nul du dispensaire. Originaire de Dinka, l'infirmier en poste est un jeune garçon sans aucune autorité qui souhaitait devenir policier. Ses efforts sans succès pour gérer la modeste pharmacie, son absence de prestige auprès de la population du village sont peut-être la cause de ses maux qu'il soigne ailleurs, car il n'a aucune confiance en lui.

Formé sous l'ancien régime, l'infirmier du dispensaire de Pattong a, pour ce qui le concerne, rompu avec le système de santé. Présentant des registres fantaisistes, cet agent de l'État est devenu un médecin de village, au même titre que les retraités ou démissionnaires. Il se rend à l'hôpital de district lorsque son stock de médicaments est épuisé tous les deux ou trois mois et achète le reste en Thaïlande. Pratiquant le crédit à grande échelle, il s'attache des clients à qui il vend des médicaments de l'État outre ceux qu'il achète, sans distinction. Gestionnaire désordonné, il improvise dans tous les domaines, y compris en vendant des médicaments "traditionnels". Plus villageois que les villageois, il invite les patients à trinquer de l'alcool avec lui, et à bavarder longuement avant de dire ce qui les amène. Alcoolique, possédant un énorme culot, il rend peu de comptes à sa tutelle, trop heureuse de pouvoir faire figurer ce dispensaire "avancé" dans les rapports annuels. Une ONG (Cidsse) a fait don d'un bâtiment de dispensaire et de quelques meubles. Mais ce bâtiment n'est pas utilisé car les consultations ont lieu au domicile de l'infirmier commerçant.

Le dernier dispensaire du district est situé à Ban Touang qu'on atteint après deux à trois heures de pirogue, le bateau de l'administration ayant été volé et le moteur de l'UNICEF consommant trop d'essence pour être utilisé avec le budget disponible. Ayant lui aussi coupé avec le service de santé, le médecin assistant, Teng, vit dans un complet dénuement. Le dispensaire, ancien bâtiment administratif sur le point de s'écrouler, n'est presque jamais utilisé à en juger par la poussière intérieure et au temps qu'il faut pour trouver la clé de la porte. Affecté à Ban Touang en 1987, le Dr Teng s'y est progressivement délité, au point qu'il ne sait plus très bien ce qu'il y fait. Originaire de Kamouane, il se juge un "expatrié". D'abord formé sous l'ancien

régime, il s'engage à dix-sept ans dans les rangs de la guérilla comme toute sa famille et reçoit une formation de médecin assistant à Sam Neua de 1969 à 1971. Il ne reçoit qu'un ou deux malades par jour, car un grand hôpital thaïlandais est implanté à une heure du village, de l'autre côté du Mékong. Il n'est plus "supervisé" depuis le départ du précédent médecin-chef. "Je vais au district si j'ai de l'argent. Le sérum glucosé pour les perfusions vaut moins cher en Thaïlande, alors, les gens y vont. Et c'est un bel hôpital en face. Je fais un peu de crédit. Je n'ai rien de gratuit. La vente me rapporte 3 000 kips par mois (4 à 5 \$). Je vais rester jusqu'à ma retraite proche. J'ai quarante-neuf ans. Encore un an, puisque c'est considéré comme un poste dangereux, isolé. Je me souviens qu'on m'a envoyé ici en me disant : trois ans de bon travail et vous êtes au Parti. J'ai fait de l'animation politique, j'ai porté les directives du centre vers la périphérie. J'ai appris ce qu'il fallait". Le Dr Teng serait au Parti et aurait ainsi été récompensé pour la vie misérable qu'il mène. Invité, lors de mon passage, à se rendre à la nuit tombée au chevet d'une malade à deux kilomètres, le Dr Teng ne se dérange pas et donne deux comprimés de paracétamol à la famille.

Dans les trois dispensaires évoqués, aucun service susceptible de justifier la présence de l'État n'est dispensé à la population. Les dispensaires en place apparaissent ainsi comme les vestiges d'une ambition ratée qui consistait à porter les soins de santé de l'État à la plus lointaine périphérie. Ce fantasme idéologique est toujours intégralement réaffirmé dans les plans nationaux et régionaux, prouvant, si cela était nécessaire, qu'il ne s'agit pas en l'occurrence de santé publique mais de couverture politique du territoire. Pas plus que l'hôpital de district ne transfère les malades à l'hôpital de province, les dispensaires ne transfèrent pas de malades au district, sauf exception et présence d'un transport routier facile. Dans le contexte décrit, les villages modèles ne sont même plus évoqués. Les rares réunions auxquelles j'ai pu assister permettent néanmoins d'analyser en détail la logique administrative et le système formel d'organisation.

Des meetings rares et stéréotypés

Le seul village “modèle” encore mentionné est situé à dix kilomètres de l'hôpital en lisière de forêt. Le chef du village, ancien maquisard révolutionnaire, tient les organisations de masse d'une main de fer. À toutes les questions, il répond par une déclamation de type officiel. Avec 100 % de présence lors des séances de vaccination, ce village obtient le statut de village modèle. Hors de cette performance abstraite et difficile à vérifier, les villageois ne présentent pas de signes particuliers. Ils fréquentent très rarement l'hôpital de district. L'attitude servile et obséquieuse des responsables du village vis-à-vis du médecin-chef de district laisse penser que Ban Yang est un village politiquement stratégique, qui expie peut-être des “erreurs” passées ou présente une particularité à laquelle on ne peut avoir accès si l'on est accompagné par un “fonctionnaire”.

La place symbolique de l'État apparaît par contre avec clarté dans les réunions diverses qui émaillent la routine quotidienne : plusieurs types de réunions coexistent. Tout d'abord les réunions idéologiques qui rassemblent tous les fonctionnaires dans la salle du district. Le service de santé y est présent avec plus de la moitié de ses effectifs. Ces réunions qui durent de trois à six heures sont organisées pour commenter et expliquer les textes importants du Parti et les orientations du gouvernement. Médecins aussi bien qu'infirmiers y assistent endimanchés. Les exposés sont ponctués d'applaudissements mécaniques. La présence d'un chercheur étranger n'est pas admise.

Les séances d'animation politique à la périphérie (*ko sang atan*) mettent en jeu un fonctionnaire en mission de propagande qui anime suivant le principe des “12K” une séance d'information et de discussion avec les villageois. Ce type de réunion, observé à Ban Pang dans le monastère, n'est pas sans ressembler, en apparence, aux réunions traditionnelles villageoises qui se sont toujours tenues dans les monastères, symboles de l'unité villageoise. Le contenu, néanmoins, est très politique. Les villageois sont réservés car l'animateur est en service commandé par l'État. Il s'informe, tâte le terrain, propose et obtient des réactions molles et stéréotypées, sauf des cadres politiques villageois qui quadrillent l'assemblée et relancent la fiction participative. Un tel exercice est extrêmement pénible dans la période actuelle où des

fonctionnaires, pour la plupart politiquement sceptiques, sont obligés d'entretenir la population, durant des semaines, de sujets qui les concernent modérément alors que leur service est désorganisé par leur absence.

Dans les années 1975-1984, la place de ces séminaires (*samana*), dont la formule étendue signifie camps de "rééducation" et dont des centaines de Laotiens ne sont pas revenus, était centrale. À l'hôpital central, ils duraient deux jours à une semaine. À tout moment chacun pouvait être désigné pour y participer. Selon une infirmière, en 1980, 50 % du temps de travail était consacré à ces réunions techniques et surtout politiques. Parmi les thèmes les plus fréquemment abordés jusqu'à aujourd'hui, citons : la stratégie politique du gouvernement, le changement de ministre, les salaires des fonctionnaires... Outre ces réunions explicitement politico-idéologiques dont la fréquence est inégale aujourd'hui (elles constituent un baromètre de l'attitude du Parti), des réunions de planification technique et d'évaluation méritent d'être analysées, car elles illustrent une approche particulière des activités.

La réunion qui s'est tenue en février 1994 dans la salle de réunion de l'hôpital de Dinka portait sur les soins de santé primaires, une stratégie dans laquelle le gouvernement laotien s'est très tôt engagé verbalement puisque la couverture sanitaire périphérique est affichée comme une priorité depuis vingt ans. Ces réunions sont appréhendées ici comme un rite dont on peut analyser les signes et les morceaux de sens qu'il révèle sur l'organisation sociale. Dix personnes assistent à cette réunion observée en 1994 dont deux médecins de la province, le responsable du secteur santé de district et sept agents de l'hôpital de Dinka dont les tâches sont en rapport avec le sujet. L'ambiance exprime la cordialité entre collègues et fonctionnaires et une vague connivence implicite. Toutefois, le tour de table est très formel et chacun s'appelle Monsieur le Docteur (*tan mo*). Vient ensuite la revue, qui dure une heure, des attributions des agents, en évoquant les activités vaccinales, la prévention du paludisme, les deux seules activités laborieusement mises en place à Dinka. Le responsable du programme de vaccination démissionnant pour ouvrir une pharmacie, qui va le remplacer ? La personne pressentie refuse. On discute. Le représentant de la province prend la parole pour souligner : "La province vous appuie. Préparez un programme, on vous aidera. Le ministère donne le budget, prévoyez les activités et faites un projet de PMI à

la périphérie". Les assistants acquiescent mais objectent qu'ils ne sont pas assez nombreux et que les volontaires font défaut... La réunion se poursuit par l'établissement d'un "plan stratégique" dont on peut retenir les éléments suivants : on distingue les "stratégies", les "éléments de cette stratégie" et les "activités". Six stratégies sont présentées.

- Première stratégie : faire une équipe pour travailler ensemble.
- Eléments : réunir les agents et partager les tâches.
- Activités : préparer les lieux, les documents, désigner les responsables, recevoir les ordres.

L'éducation sanitaire est présentée comme ayant pour but "d'augmenter la qualité des agents" et se résume à préparer des questionnaires, "obtenir la coopération des villageois car tout le monde doit savoir".

- Cinquième stratégie : faire 50 % du plan.
- Sixième stratégie : obtenir des résultats.
- But : faire le travail.

Cette approche "stratégique" et ces "concepts" signalent que l'exécution des tâches qui, sous d'autres cieux, serait une "stratégie" dans le but d'obtenir des résultats, est ici considérée comme le but en soi, ce qui constitue une interpellation radicale sur la finalité du système de santé.

Lorsqu'au terme de cette séance sera présenté un budget détaillé, jusqu'aux 220 stylos à billes, mais à hauteur de 167 200 kips, la réaction des agents sera claire. Ce budget, il est vrai bien modeste pour les ambitions déclarées, est insuffisant. Nous ne pourrions pas exécuter les tâches, disent-ils. Et c'est sur cette absence de prise de décision que la réunion prendra fin. On constate ici l'énorme capacité de résistance des agents, qui face à une autorité purement rhétorique, sans moyens pratiques, ont beau jeu de différer le passage à l'acte. Le déroulement de cette réunion de moins de deux heures souligne le formalisme des fonctionnaires entre eux qui est supposé signaler la dignité de l'État, comme au temps du royaume. Les activités sont envisagées en balayant l'organigramme, ce qui amène inmanquablement à s'adresser aux plus jeunes et aux moins compétents pour toute activité nouvelle. Les aînés se considèrent comme croulant sous les responsabilités. La retraite et la fuite devant les activités sont manifestes. Elles s'expriment par l'évacuation vers le bas de toute nouvelle activité pour laquelle, au demeurant, l'État ne

semble pas octroyer les moyens financiers. Cette attitude est particulièrement claire en ce qui concerne les campagnes de vaccination. Les réunions qui les préparent confirment et précisent les remarques formulées. Suivant le modèle de pensée des réunions d'autocritique, le bilan et la planification d'une campagne de vaccination se conçoit de façon binaire. En présence d'un fonctionnaire du district responsable du service de santé (ce n'est pas le médecin-chef comme à Say Na) affublé d'un talkie-walkie, ces réunions se tiennent de façon bon enfant. Entre gens du district, le formalisme est limité. Le plan de réunion se déroule en parties ritualisées. On aborde les résultats passés et on les confronte aux objectifs prévus. On observe ensuite les facteurs négatifs qui expliquent la situation ainsi que les facteurs positifs. On dresse enfin la liste des objectifs futurs. La présentation des statistiques de couverture réalisée dans chaque village atteint, dont le mode de calcul n'est pas explicite (quelques taux dépassent 100 %...) et la comptabilité des stocks de vaccins restant (1/3) et des crédits alloués, sont détaillés. Après cette évaluation quantitative, l'assemblée aborde une évaluation de type qualitatif où, comme dans les rapports écrits, chaque bon point se double de son revers. Ainsi, après avoir souligné que les "bons" agents obtiennent une "bonne" coopération de la population, on admet immédiatement que le personnel est inexpérimenté (ce sont les moins qualifiés qui vaccinent) et la technique faible. On juge collectivement que l'éducation sanitaire n'est pas un franc succès, tout en imputant la responsabilité de cette situation à la population qui refuse de collaborer malgré l'appel (l'ordre) de l'administration, concrétisé par la lettre du chef de district qui est lue à la population. "Les chefs de village ne coopèrent pas toujours. La population ne vient pas aux réunions préparatoires et on a volé les moteurs des pirogues de l'administration. Sur cinquante-neuf villages, neuf ne sont pas atteints pour insécurité. Les villages difficiles sont sur le Mékong. Les villageois vont tous en Thaïlande. Certains chefs sont coopératifs mais ils ne sont pas suivis par les villageois. Parce qu'il y a eu quelques abcès après des injections vaccinales mal faites, beaucoup de villageois refusent. Certains partent en forêt. Le budget ne permet pas d'acheter de l'essence pour le moteur hors-bord de l'UNICEF qui reste depuis deux ans sous la pluie". Ces arguments en forme de plainte du personnel sont formulés à l'administration locale. Tous ces commentaires convergent vers l'expression d'un diagnostic consensuel qui établit l'identité collective des fonctionnaires

face à la population. Les villageois ne comprendraient pas la politique suivie pour améliorer leur santé. Ils seraient ignorants et se feraient soigner par les génies. Chacun rit.

Cette mise à distance de la population, rendue responsable des résultats insuffisants, permet aux fonctionnaires de réaffirmer leur supériorité, leur pouvoir, et elle justifie leurs échecs et leur absence d'initiative. Ce genre de meeting se termine par une proposition pour entamer une campagne d'explication en vue d'établir une liste permettant de mieux contrôler la population. Cela n'est jamais fait car il faut sortir de l'hôpital, recevoir des per diem plus élevés. Se plaçant comme les enfants de l'administration du district, les agents de l'hôpital se plaignent de l'indiscipline des villageois. Une telle approche ne permet évidemment guère d'améliorer la "stratégie" déployée car celle-ci n'est jamais remise en question.

L'observation d'une campagne de vaccination menée dans des villages en 1994 permet de mieux saisir l'atmosphère régnante.

Une campagne de vaccination sans stratégie

Les campagnes de vaccination hors des murs de l'hôpital de district constituent une activité récente à Dinka, réalisée sous la pression du ministère de la santé dans le cadre du programme national de vaccination, largement financé par des organisations internationales. Outre le moteur déjà évoqué, l'UNICEF a donné un *tuk-tuk* (tricycle à moteur) qui peut transporter cinq ou six personnes et le matériel. Ce véhicule est toujours en panne et son entretien coûte cher, car il a été acheté d'occasion et repeint, bien que l'UNICEF ait payé pour un engin neuf. Il est donc peu utilisé et l'état des routes ne permet guère de le faire rouler sans pouvoir payer les réparations. Les sorties ont donc lieu avec un véhicule du service de santé de la province, qui emmène plusieurs équipes et les dépose dans les villages prévus. Les séances de vaccination du bourg de Dinka n'ont pas lieu à l'hôpital car "personne ne vient". Elles se tiennent à proximité du monastère proche, près du bureau du *chao koueng* (chef de district). Les quotas sont identifiés à partir des statistiques de l'état civil. Le nombre de personnes vaccinées permet de calculer le taux de couverture. La pièce centrale du dispositif de vaccination est la lettre

officielle du chef de l'administration du district. Elle se présente ainsi, revêtue des cachets officiels : "Dans les six cantons, toutes les administrations du district de Dinka et les chefs de villages demandent et conseillent aux familles de coopérer avec les activités du programme de vaccination, pour que les femmes et les enfants soient vaccinés. Lors de la dernière campagne, neuf villages n'ont pas été vaccinés. Tous les villages doivent se conformer au modèle établi et les neuf villages doivent coopérer avec les services de santé afin d'éviter les épidémies, surtout chez les femmes et les enfants. Fait à Dinka le..."

L'approche de la population est réduite à sa plus simple expression. Les chefs de villages sont prévenus la veille qu'ils doivent rassembler la population. Des séances explicatives doivent se tenir la veille au soir chez le chef. Elles n'ont pas lieu dans la plupart des villages, les infirmières étant fatiguées. La lecture de la lettre de l'administration par un membre de l'équipe vaccinale constitue la pièce maîtresse de l'explication. Elle est souvent ânonnée par un infirmier peu qualifié. Les agents touchent 700 kips par jour, payés d'avance. Le district n'est pas en mesure de verser les 1 000 kips officiellement alloués car le budget a été dépassé pour l'essence et la glace. Les agents sont très mécontents de cette manipulation qui est fréquente et le gestionnaire du budget, responsable du programme mais démissionnaire, est clairement mis en cause.

C'est dans cette ambiance tendue que j'ai participé à la campagne menée en janvier 1994, accompagné du Dr Van qui, d'habitude, ne se déplace pas. Sa présence, comme celle d'un étranger, a agréablement surpris la population qui proteste contre le fait d'être vaccinée par de jeunes infirmières inexpérimentées. Equipées de T-shirts et de badges pour la promotion de la vaccination, ces jeunes femmes font leurs injections sans attention particulière. Elles parlent plus entre elles qu'avec les mères présentes, sauf lorsque des questions sont posées sur les risques d'infection ou les contre-indications éventuelles. Le Dr Van développe une attitude paternaliste et un peu hautaine. Lorsqu'il lit la lettre de l'administration, le chef du village manifeste une subordination silencieuse. Le Dr Van lui demande s'il a compris et l'invite à poser des questions d'une voix forte et brutale. Ce discours unilatéral se termine dans le silence général. Lorsque le chef risque une demande d'avis à

propos d'un bébé et appelle sa femme pour présenter le nourrisson, le médecin n'a pas un regard pour l'enfant. Dans le village, beaucoup de femmes sont en brousse, car l'annonce a été faite le matin même. Parce qu'un "vrai docteur" est là, plusieurs femmes sont venues demander un conseil. Elles recevront des réponses évasives et sont convoquées à l'hôpital situé à trente kilomètres où elles n'iront pas. Dans leur zèle statistique, les infirmières sont sur le point de vacciner deux fois la même personne. Le remplissage des fiches de vaccination prend plus de temps que les injections elles-mêmes. Peu habituées à tant d'activité, certaines infirmières peinent, tandis que d'autres équipes maîtrisent mieux la situation. Aux multiples demandes de médicaments, le docteur ne fournit qu'une seule réponse : "Il faut venir à l'hôpital". Toutes ces demandes agacent le Dr Van et le confirment dans sa conviction que ces paysans sont des niais.

Dans un village contigu, habité par des *Hmong* déplacés, quarante-six femmes arrivent au lieu des treize attendues. La présence d'un médecin et d'un étranger y est probablement pour quelque chose. Le Dr Van est resté boire chez le chef du village voisin. Les paysans de cette minorité sont pour lui des créatures d'une autre planète, malgré "la patrie pluri-ethnique", supposée provoquer un "développement" partagé avec les minorités ethniques. Dans ces villages ethniques déplacés, les structures sociales sont plus solides que dans la vallée et l'autorité du chef *hmong* auprès des villageois fait merveille. Les femmes plaisantent, les enfants pleurent peu et la "participation" est excellente dans ce village à la population aussi pauvre que "suspecte". Vingt-sept nouvelles cartes ont été distribuées et le village s'est comporté comme une vraie "communauté," ce qui laisse étonnés et incompréhensifs les agents de santé habitués à une population considérée comme indisciplinée. En nous quittant, le chef nous assure que, s'il avait été prévenu plus tôt, ce sont quatre-vingt femmes et enfants qui seraient venus.

Le Dr Van quitte la campagne de vaccination au bout de deux journées. L'air du chef-lieu semble lui manquer. Certaines équipes d'infirmières révèlent, quand elles s'entendent bien, une remarquable capacité d'initiative et un excellent rapport avec les villageois, dont elles sont proches dès qu'un fonctionnaire supérieur n'est plus là. Dans un village, les habitants n'ont pas été prévenus. Malgré cela, une dizaine de femmes se présentent. Les mee-

tings prévus la veille pour informer les villageois sont systématiquement négligés. Sur mon insistance, le Dr Van en fait organiser un à Ban Binh. Le vieux chef du village n'entend pas très bien. Selon les infirmières, ce village est "un mauvais village, car les gens ne viennent pas et ne méritent pas qu'on leur explique alors qu'on est fatiguées".

Six à sept chefs de familles arrivent très lentement, après plus d'une heure d'attente. L'atmosphère est tendue. L'autorité du chef est en question. Les villageois s'assoient loin de nous en silence. La responsable de l'organisation des femmes est représentée par son mari. Le docteur explique avec condescendance le plan, le pourcentage, avec un formalisme remarquable. Il n'y a pas une femme dans la pièce. L'ambiance est extrêmement lourde, car l'exposé du Dr Van décrète implicitement que ce village est "irresponsable" et "inapte à développer la santé". Je prends la parole pour essayer de détendre l'atmosphère et pour provoquer une cassure. Je m'efforce de parler concrètement, sur la base de ce que je connais des représentations villageoises. Laborieusement, le dialogue se noue et les questions affluent. Pourquoi n'y a-t-il de vaccins que pour les femmes et les enfants ? Les hommes en veulent aussi. Pourquoi y a-t-il eu des cas d'abcès lors du dernier passage ? Rompant avec le discours du Dr Van, je m'adresse aux "*phou tao phou kè*", les vieux ou les sages du village : dans le langage postrévolutionnaire on les appelle "*phou tang na*", c'est-à-dire "représentants", dénomination que refusent ces hommes et qui constitue une instrumentalisation de la société. Les questions prennent une tournure indirectement politique quand les fonctionnaires présents s'avèrent incapables de trouver un mot pour désigner les députés et le parlement. Le Dr Van est silencieux ou rit dès lors qu'il a livré son message et les villageois peuvent parler. Plusieurs d'entre eux sont entrés discrètement. Ils sont vingt-deux désormais. C'est le moment que choisit un infirmier pour lire la lettre du district en bredouillant. Puis il explique, assez bien, le travail de la vaccination. Le Dr Van, qui a senti le vent tourner, entre à nouveau dans la discussion. Il critique les raisons invoquées pour ne pas se vacciner, sans développer les raisons de se vacciner. La soirée se termine tard, mieux qu'elle n'avait commencé, car une certaine communication a pu être établie. À l'heure de la vaccination, le lendemain, la séance permet de vacciner quarante-trois bébés contre la polio. Le chef a "sauvé la face" du village.

La séance s'est bien déroulée, malgré une attente de deux heures et demie imposée par l'oubli des aiguilles des seringues dans la voiture.

Au village suivant, l'organisation des femmes a mobilisé au *vat* (monastère) quatre-vingt deux personnes qui seront vaccinées en une heure et demie, bien qu'elles aient été prévenues la veille au soir. Ban Vieng est un "bon village" où la population obéit. Il en est de même à Ban Don Sai, village de fonctionnaires (militaires et ponts-et-chaussées) où la vaccination se déroule sans encombre, dans la plus parfaite bonne humeur, entre fonctionnaires.

La pratique des séances de vaccination dévoile la nature, les insuffisances et les limites de la communication bureaucratique. Supposées s'adresser à la société dans son ensemble, ces campagnes occultent la société réelle pour s'adresser à une société idéale, disciplinée et volontaire. Homogène et indifférenciée, la fiction d'une société "normalisée aux normes socialistes étatiques" ne s'observe que dans des villages artificiels (fonctionnaires) ou dans ceux que les organisations de masse contrôlent bien. Vécue comme un test politique par la population et les responsables, une campagne de vaccination se révèle un excellent indicateur de l'intégration politique. Néanmoins, lâchées dans les villages sans aucune préparation, les infirmières se débrouillent, et certaines le font plutôt bien quand elles n'essayent pas de passer pour des médecins donneurs de leçons. La "périphérie" se présente ainsi pour le personnel de santé comme un univers mal connu, loin de la niche routinière et oisive de l'hôpital, où l'on s'adresse à des inconnus qui ont leurs contraintes et qui ne sont souvent pas prévenus. Il en va de même dans les examens de sang pour la prévention du paludisme où seule la distribution de chloroquine permet d'attirer les villageois. Le discours de l'autorité, dans de nombreuses circonstances, constitue la plus mauvaise stratégie en direction de la population. La coopération est une relation qui se construit. Elle ne se décrète pas. Tel est le message adressé à l'État dans les "mauvais villages". L'indifférence des agents les plus qualifiés (souvent absents) laisse penser que ce message n'est pas entendu. C'est pourquoi les discours des patients villageois, jamais entendus car jamais écoutés, sont déterminants pour comprendre la faillite du système de santé public et la défiance dont il est l'objet.

Éviter l'État

Le mépris de beaucoup de fonctionnaires pour la population lorsqu'elle n'est pas "encadrée" est égal au désaveu de cette dernière à leur égard. Beaucoup des seconds sont nés avant les premiers et sont habitués, depuis des générations, à laisser le temps faire son œuvre. Cette vie, pour les bouddhistes, est un écran de fumée, idéologique aujourd'hui, militaire hier. Dans ce pays à l'habitat extrêmement dispersé, aux structures urbaines balbutiantes et jugées déjà polluantes, le village demeure une unité sociale primordiale. C'est le lieu de retrait dans la vie privée par excellence, y compris pour les fonctionnaires les plus zélés qui y trouvent un espace de recul, soumis à une pression sociale et idéologique moindre. L'enquête avec les malades et les villageois s'est déroulée en même temps que celle menée à l'hôpital, afin de limiter les effets démobilisants, même pour le chercheur, de la torpeur hospitalière inactive qui accable à la vue de tant d'oisiveté. Si les entretiens à l'hôpital sont faciles à réaliser avec les malades et leurs familles souvent présentes, une certaine inhibition demeure dans ce lieu public où le citoyen est en position de faiblesse. À leur domicile, dans leurs villages, les gens parlent avec une grande facilité, d'autant que personne ne leur demande jamais leur avis. L'accès aux villages a constitué un enjeu face à l'administration du district qui souhaitait, sous prétexte de sécurité mais par tradition paranoïaque et bureaucratique, m'imposer la présence d'un des responsables de l'hôpital dans toutes mes sorties.

Déjà accompagné d'un collaborateur de Vientiane, désigné par le ministère de la santé, la présence du Dr Van ou d'un de ses collègues constituait une catastrophe pour l'enquête anthropologique, tant les fonctionnaires de responsabilité sont dédaigneux face aux villageois qui, en leur présence, dévident les litanies apprises dans les organisations de masse afin de ne pas irriter "l'administration", c'est-à-dire le pouvoir, ou se taisent. Les "visites guidées" qui furent organisées à mon intention se révélèrent si affligeantes et si artificielles, en particulier dans des villages déplacés, qu'elles m'amènèrent à choisir de fixer le principal de l'enquête sur un seul village, proche de Dinka, et présentant le profil d'un village ancien, au bord du Mékong. Ce village n'étant pas considéré comme un "bon village" par l'administration, seule sa proximité me permit de prendre l'administration à son jeu sécuritaire. Malgré

les vellétés d'obstruction locale, l'enquête put donc se dérouler grâce à l'autorisation ministérielle.

Si une bonne part des entretiens furent réalisés dans le village de Ban Pay et à l'hôpital, d'autres villages furent visités plus brièvement mais permettent d'interpréter les données d'une manière comparative, sans généralisation abusive. L'un deux, Ban Pang, parce qu'il est considéré comme un "bon village" à l'hôpital, fut l'objet d'une attention particulière. Dans les entretiens apparaissent d'abord les étapes des recours thérapeutiques des malades et les critères de leurs choix. Ceux-ci permettent d'exprimer les représentations des villageois concernant l'hôpital de district. Au-delà, ce sont les logiques sociales globales qui s'expriment et qui mettent en scène le regard des citoyens (appelé le "peuple" ou la "population" en RDPL) sur l'État et leurs aspirations.

Les itinéraires thérapeutiques

C'est à l'hôpital qu'il est le plus facile de s'entretenir avec les malades entourés de leurs familles. Les malades en consultation parlent peu, et s'isoler avec eux accentue leur malaise car de tels entretiens peuvent paraître répondre à des procédures bureaucratiques. Lorsqu'une séance de recyclage est en cours, le malade se voit répondre : "Tous les docteurs étudient... Attendez". Et il attend une heure ou plus, sans qu'aucune solution de remplacement ne soit cherchée et mise en œuvre. Il n'en va pas de même dans les pavillons d'hospitalisation où les journées sont longues et où les lieux se prêtent à un relatif isolement et favorisent la conversation. L'hôpital n'étant presque pas fréquenté par la population de Dinka, y parvenir représente souvent une difficulté, spécialement en cas d'urgence. À part les véhicules déjà mentionnés, les moyens de transport sont rares dans le district. Boun Ki habite un village distant de cinquante kilomètres. Elle est hospitalisée pour une pathologie pulmonaire et évoque les difficultés pour arriver à l'hôpital. "J'ai attendu au bord de la route depuis quatre heures du matin. Un premier chauffeur m'a demandé 1 000 baths. Le bus a refusé de me prendre parce que je crachais du sang. Il ne voulait pas salir l'autocar. J'ai réussi à trouver une voiture que j'ai payée 5 000 kips, à onze heures, après quatre refus. Je suis arrivée ici à

treize heures”. Femmes en couches, blessés, arrivent aussi à l'hôpital sur le plateau des camions, couverts de poussière. “Mon mari travaille à Dinka. Il est militaire. C'est un militant du Parti. Aller en Thaïlande, c'est plus proche, mais je dépense plus d'argent. Je suis d'abord allée à Vientiane il y a dix jours, à l'hôpital 103. On ne m'a rien dit et ils ont égaré les résultats de mon examen de sang. Pour nous c'est gratuit à l'hôpital militaire (103). Je n'avais plus confiance, alors je suis allée à la clinique chinoise où j'ai payé 5 700 kips. Comme le diagnostic n'était pas clair, je suis revenue au village et mon mari m'a dit de venir à l'hôpital. Ici, on paye les médicaments maintenant mais il peut me visiter facilement et on peut faire la cuisine. Mais l'électricité ne dure que deux heures le soir. Je ne sais pas encore ce qu'a trouvé le docteur. C'est la première fois que je viens ici”. Les difficultés rencontrées par Boun Ki pour atteindre l'hôpital manifestent une absence d'entraide et de solidarité, particulièrement frappante dans son cas. Parce que la route est surtout fréquentée par des fonctionnaires, des militaires, des routiers, des experts, ou de riches commerçants, c'est un des lieux où l'égoïsme et la dissolution du lien social s'observent avec la plus grande clarté. Dans ce lieu où circulent les symboles les plus classiques de la parodie développementaliste et des inégalités sociales, la vie humaine a peu de prix et l'indifférence est totale.

Outre les fonctionnaires et les militaires de rang modeste, l'hôpital reçoit une population fondamentalement pauvre qui présente des itinéraires thérapeutiques variés. Un jeune père veuf qui habite à dix kilomètres a amené son fils qui fait des infections à répétition et présente une extrême maigreur, malgré son appétit. Il a d'abord consulté un thérapeute villageois, sans effet. Le père est très inquiet car il a déjà perdu sa femme et deux enfants. Le *mo phi* (qui interroge les génies sur les causes du mal) a indiqué qu'il fallait voir un bonze dont la prière et le souffle (*pao*) n'ont pas amené d'amélioration. Le père a décidé d'amener l'enfant à l'hôpital où il est mis sous perfusion avec pénicilline. C'est la troisième fois que l'enfant est emmené à l'hôpital de district et aucun diagnostic n'a été posé, ce qui provoque des recours alternés. Ce paysan très pauvre manifeste une inquiétude croissante à mesure que l'état de son fils se dégrade. Pour la troisième fois, il cherche une prise en charge de la maladie que l'absence de diagnostic rend douteuse. La gentillesse des infirmières de salle est égale à leurs compétences limitées et,

comme pour de nombreux malades hospitalisés, l'ambiguïté voire l'absence de diagnostic clairement formulé fait monter l'angoisse des malades et de leurs familles. Les malades qui fréquentent l'hôpital étant très pauvres, on leur fait fréquemment crédit, d'autant que les petits fonctionnaires et militaires sont solvables. Avant 1990, ils ne payaient rien. Lors des opérations chirurgicales, à l'entrée de la salle d'opération, le malade est prié de fournir le coton et le plâster pour l'opération comme dans de nombreux pays en développement. Les personnes rencontrées autour des lits de l'hôpital ont presque toutes tenté d'autres recours antérieurs, l'hôpital se présentant comme une tentative tardive après une stratégie thérapeutique sans résultat. Les agents se plaignent de cette situation qui leur amène des malades mal-en-point. La mortalité observée à l'hôpital est cependant très faible car les malades ne veulent pas y mourir. Cette maledort leur interdirait d'être incinérés au monastère par les bonzes car elle est considérée comme une mort anormale, loin de chez soi, comme un accident. En retournant mourir dans leur village les malades graves rendent invisible la prise en charge insuffisante de l'hôpital.

À l'exception des pathologies bien diagnostiquées (paludisme, maladies respiratoires, gastrites) qui sont réellement soignées, certains patients repartent sans avoir beaucoup appris et sans lignes directrices claires. Après quelques jours, certains s'impatientent et s'en vont d'eux-mêmes. Les accouchements difficiles et les césariennes sont en revanche pratiqués dans de bonnes conditions mais la majorité des femmes continuent d'accoucher à domicile.

La "communauté villageoise" face à l'État

Ban Pay est situé à portée de vue de l'hôpital, de l'autre côté de la Nam Kadin. Village ancien de l'embouchure, Dinka est un centre administratif, commercial et routier plus récent. Lors de la construction du nouvel hôpital de district par une ONG en 1990, les villageois de Ban Pay ont fourni cinquante travailleurs pendant plusieurs jours, pour réaliser les gros travaux. En contrepartie de cette prestation, ils entretenaient l'espérance d'un hôpital au service des villageois, ouvert à leurs souhaits et fournissant des médicaments gratuits. Après l'euphorie de l'ouverture due aussi à la présence d'un

médecin français, la fréquentation a sensiblement baissé dès 1991, manifestant clairement un espoir déçu, bien au-delà de Ban Pay.

Le chef du village, Stieng, est un jeune commerçant dynamique et ouvert qui facilite l'enquête sans s'immiscer dans les entretiens. De son point de vue : "Ici, les gens préfèrent se faire soigner en Thaïlande. Là-bas, les indigents sont soignés gratuitement. Ici, on leur fait signer des dettes et ils doivent vendre des buffles pour payer. En Thaïlande, même les Laotiens sont pris en charge, avec la nourriture et tout. La famille est écartée. On soigne les gens. Les médicaments sont meilleurs qu'ici et moins chers. On guérit le même jour, sans attente inutile. On part le matin, on revient le soir. J'ai emmené ma fille à l'hôpital de district, la nuit. Elle souffrait. Il n'y avait personne. Ils jouent aux cartes et ne vous écoutent pas. Même pour les vaccins, ils ne savent pas faire. La population a peur des vaccins. Elle n'a pas confiance dans ces infirmiers formés en trois mois. Nous, les villageois, on essaye de s'organiser. On a construit l'école, le chemin. L'administration ne nous aide pas". Homme peu timoré, le chef de Ban Pay ne mâche pas ses mots. Une hostilité latente oppose ce village, qui abrite l'autel du génie de la Nam Kadin, au "village des fonctionnaires", Dinka. L'administration apprécie modérément les liens de Ban Pay avec la Thaïlande et la liberté de parole de ces villageois "indisciplinés" qui interpellent l'administration sur son efficacité. L'administration est habituée à dispenser sa maigre manne aux "bons villages". Ban Pay n'est pas sur la liste et paye ainsi son indépendance d'esprit. L'enquête a montré que l'avis du chef de village est relativement partagé par la population. Avant d'être étendus à d'autres villageois, les entretiens ont été d'abord réalisés avec d'anciens malades de l'hôpital, habitant le village.

Nang Seu souffre ainsi de troubles gastriques et a fréquenté aussi bien l'hôpital de district que l'hôpital thaï Beun Keuang. "C'est une maladie dont on ne se défait pas. Je connais tous les docteurs du coin. Le plus cher, c'est le Dr Phone, après l'hôpital de Dinka. Le moins cher, c'est en Thaïlande. Le Dr Phone est compétent. Il vient chez vous. Je prends en même temps des remèdes traditionnels. Mais le mieux, c'est en Thaïlande. On vous donne à manger gratuitement. L'accueil est bon. Les gens sont responsables. Les médicaments sont bons et pas chers. Ma fille est morte, il y a trois ans. Au district, c'était la diphtérie, ils ne pouvaient rien. Elle est morte en Thaïlande.

C'était une pneumopathie aiguë. Ma sœur, elle, a bien guéri là-bas". Les femmes du village accouchent à domicile car, dit l'une d'elles : "On est gêné à l'hôpital. Tout le monde voit tout". À Ban Pay, la qualité d'ancien fonctionnaire révolutionnaire n'exclut pas la critique : "Quand je vais à l'hôpital, il faut tout payer. Je ne peux pas avec ma pension. Le docteur n'explore pas. Quelques questions. Pas d'examen. Je ne suis pas satisfait et je me traite moi-même, en associant le pharmacien et les remèdes traditionnels que mon frère *mo ya* (thérapeute herboriste) me donne. Ma pension, elle arrive deux fois par an. Depuis 1990, le retard est plus long". Engagé très tôt dans les forces révolutionnaires, en 1957, Thep a quitté l'armée en 1982 car les formations perpétuelles dépassaient, selon lui, son niveau. Il peine pour élever son fils qui va à l'école et n'a pas assez de riz. Pour lui, l'engagement révolutionnaire n'a pas provoqué de rente de situation. La majorité des maux bénins sont traités avec l'aide d'un pharmacien et de la pharmacopée traditionnelle dont on se transmet la connaissance entre voisins. Comme dans de nombreux villages, le recours aux deux anciens infirmiers de l'État qui habitent le village permet de poser les perfusions et d'éviter une hospitalisation considérée comme non justifiée. "À l'hôpital de Dinka, ils veulent toujours vous hospitaliser parce qu'ils ne savent rien diagnostiquer. En Thaïlande, vous avez tout en deux heures, et le soir vous êtes chez vous avec les médicaments" affirme Leum, mère de cinq enfants, qui ne fréquente plus l'hôpital.

Parce qu'ils ont participé à la construction de l'hôpital, les villageois entretiennent une amertume tenace à l'égard des fonctionnaires de la santé qu'ils jugent incompetents et suffisants. Tiang, un vieux notable digne, remarque : "Avant on s'arrangeait. Quand les étrangers sont venus, ils nous ont forcés à nous occuper de la santé. Les Français étaient durs. Ils forçaient à travailler. Mais ils faisaient des choses, sans se laisser distraire par les disputes". Il poursuit son évocation des services de santé locaux en rappelant les hôpitaux ouverts par les Français dans les années 1935 à Paksane et à Takkeh. "Il y avait des docteurs français et des infirmiers laotiens. On lavait même le linge des malades". Avant la Libération, les hôpitaux US tenus par des Philippins (OBI) étaient actifs et dispensaient des soins de bonne qualité. L'un des actuels pharmaciens de Dinka, formé dans ces hôpitaux en fut renvoyé pour vol de médicaments. "Quand on a ouvert cet hôpital, en 1990, on a fait du neuf avec du vieux. L'argent a été volé. Comme les Français ont pro-

testé, ils ont fait attention. Sinon tout était pillé... L'administration nous dit de fréquenter l'hôpital de district. Mais si on y va, la maladie s'aggrave. En Thaïlande, on est guéri. Les vaccins gratuits, c'est bien, mais le travail est mal fait. Depuis 1985, on vous demande si vous avez de l'argent. Les très pauvres ne sont plus soignés. En Thaïlande, comme vous êtes dans le besoin, on vous soigne d'abord. Vous payez après, à crédit s'il faut". La notion de pauvreté est souvent invoquée et Tiang précise que pour une dépense médicale de 10 000 kips (14 \$) la moitié de la population aura quelques difficultés, et pour réunir 4 000 kips, 10 % des villageois auront du mal. Le coût moyen d'une hospitalisation de trois jours étant de 20 000 à 25 000 kips, on comprend l'évitement dont l'hospitalisation fait l'objet si, comme l'affirment des villageois, une journée en Thaïlande provoque des effets supérieurs pour 10 000 ou 12 000 kips. Pour ceux qui n'ont pas les moyens de se rendre en Thaïlande, un crédit non payé ouvert à l'hôpital n'est pas une solution. Frappés de honte à la première relance, ils n'osent plus se rendre à l'hôpital tant qu'ils ne peuvent éponger cette dette.

Dans le village de Ban Pay, même les anciens révolutionnaires critiquent la santé publique du district. Avec des itinéraires sociopolitiques analogues à ceux des fonctionnaires de Say Na, ils profèrent des avis différents. Un ancien militaire de Sam Neua souligne qu'en 1975-80 les infirmiers travaillaient aussi lentement et aussi mal qu'aujourd'hui. Selon lui, on était "zélé pour avoir les postes". Sa, qui est au Parti, est responsable de l'organisation des femmes à Ban Pay. C'est une femme habituée à s'exprimer, souriante et précise. "Je viens de Sam Neua. J'ai rejoint les révolutionnaires à l'âge de douze ans. Mon mari travaillait pour les Américains. Il a rejoint le Pathet lao en 1966. Il était chargé de la protection des leaders, mais il a reçu un blâme pour trop s'occuper des femmes (*lin sao*). Il a fait deux ans de rééducation (*dat sang* : changer la pensée). Après ce séminaire de rééducation, on a quitté le service désespérés et on est venu ici où on avait des parents. Au début, on nous suspectait d'espionner, puis on s'est intégré grâce à mon oncle. Après tout, on est tous des paysans. Au district, comme on savait que j'étais au Parti, on m'a mise responsable des femmes. Maintenant j'essaye de quitter, mais il n'y a personne pour me remplacer. Je me suis fait ligaturer les trompes en Thaïlande pour 150 baths. Ici le moindre bobo coûte 65 baths. Si vous n'avez pas d'argent, on vous laisse tomber. En Thaïlande, riche ou pau-

vre, on est bien reçu et on fait crédit. Depuis 1980, il faut tout payer ici. Ce n'est pas normal. J'ai rejoint le Pathet lao parce que ma famille était pauvre. Je n'avais pas d'avenir. Et on revient comme avant. Les grandes familles relèvent la tête, elles. Le gouvernement a une bonne politique, mais les intermédiaires cassent tout et ne font pas leur travail. La population ne les aime pas. On le sait au Parti. C'est nous les villageois qui avons fait la guerre et ce sont "les grands" (*phou gnay*) qui reçoivent les médicaments. La gratuité, c'était pour nous remercier des sacrifices consentis. À l'hôpital du district, on ne vous dit jamais ce que vous avez. Vous n'êtes pas respecté". Le discours de cette militante véhicule les mêmes critiques que celles des autres villageois. Il est symptomatique des analyses produites par les anciens révolutionnaires qui considèrent que la politique de l'État est mal mise en œuvre.

La réputation désastreuse de l'hôpital de district pour les villageois de Ban Pay présente des aspects contextuels liés à l'antagonisme avec la bourgade administrative de Dinka. Elle pose néanmoins des problèmes de fond, tel que celui du caractère ostensiblement sélectif des prestations étatiques. J'ai observé que les infirmières ne saluaient pas les villageois lors des séances de vaccination, bâclées à Ban Pay plus qu'ailleurs. Parce que les organisations de masse sont peu actives mais la coopération villageoise très forte, l'administration refuse de considérer ce village comme un partenaire. Les effets de cette attitude expliquent largement les discours entendus et les choix thérapeutiques des habitants. Les actions de santé publique semblent faites pour justifier l'emploi des fonctionnaires plus que pour améliorer la santé des habitants. Dans le cas de Ban Pay, la rigidité de l'approche étatique rend celle-ci non opérationnelle comme si l'objectif de l'intégration politique primait sur la santé de la population. Qu'en est-il dans d'autres villages ?

Pour les villages non desservis par l'axe routier ou le fleuve, le déplacement à l'hôpital se fait presque à la dernière extrémité. Dans les villages de l'ethnie *gnô* visités, on utilise principalement les "infirmiers" villageois et les plantes médicinales, car l'hôpital est considéré comme coûteux, quand il faut payer les médicaments et acheter sa nourriture. Ce qui est apprécié, c'est une consultation très rapide, comme à la pharmacie privée, sans risque d'hospitalisation. Les malades semblent parfaitement conscients des diagnostics flous et de la compétence modeste du personnel de santé. Ils sont pour la plupart

convaincus qu'on peut obtenir les mêmes résultats en restant chez soi avec des médicaments. Ce n'est donc qu'au terme d'un itinéraire thérapeutique en forme de "cul-de-sac" que l'on se rend à l'hôpital, presque en dernier recours, lorsque thérapeutes traditionnels, bonzes et infirmiers ont échoué.

Situés en amont de la rivière qui coule vers l'hôpital à l'embouchure de la Nam Kaddin, les villageois de Ban Pang fréquentent l'hôpital d'une manière relativement notable. Accessible en quelques minutes de pirogue, bien encadré par l'administration, ce village montre que la fréquentation de la PMI à l'hôpital y est pratiquée par la plupart des femmes enceintes. Suivant les consignes des organisations de masse, les villageois se rendent à la consultation de l'hôpital et y sont hospitalisés pour un coût de 25 à 30 000 kips. Ces factures élevées sont payées fréquemment à crédit et supposent de vendre du bétail. Les villageois de Ban Pang, parce qu'ils sont pauvres et "disciplinés", reçoivent quelques médicaments gratuits. La plupart des malades de Ban Pang qui fréquentent l'hôpital habitent la partie Sud du village. Durant la guerre de libération la haute vallée de la Nam Kadin fut un lieu d'affrontement entre les troupes royales et les maquis communistes. En 1972, l'armée de l'ancien régime enrôla tous les jeunes gens par la force. L'ancien village occupe aujourd'hui le Nord du site et certains de ses habitants ont subi cinq ans de "rééducation". Dès la libération, le village Sud fut repeuplé par une population immigrée de la haute vallée sous la conduite de l'État. Cette colonisation de nouvelles terres par les populations favorables ou engagées auprès de la Révolution est un phénomène général de grande ampleur qui a profondément structuré la société laotienne postrévolutionnaire. Révolutionnaire/réactionnaire, bon/mauvais village, ces catégories binaires réductrices, mais historiques, sont très structurantes. À Ban Pang, le village Sud fréquente l'hôpital car il est l'objet d'un bon encadrement idéologique, confié à des militants zélés, qui affirment encore : "Les obstacles sont permanents, mais la Révolution triomphe de tous les obstacles", et regrettent l'évolution apparente du régime et la diminution du rôle de l'État. Les villageois de la partie Sud jouissent d'une certaine sollicitude, du fait de cette situation qui leur donne un label positif. Les réunions administratives se tiennent souvent chez eux, tandis que le village Nord reçoit des séances "d'animation politique". La fréquentation du village Nord à l'hôpital est très faible. Dans cette population du Nord anciennement implantée, la répression a été vive et l'autel

du village a été supprimé, fait rare. Les rites se déroulent de façon cachée. À Ban Pang, c'est donc dans un même site villageois que voisinent et coexistent, par nécessité politique et historique, le “bon village” et le “mauvais village”.

Au terme de cette vision manichéenne du monde, qui divise les hommes en bons et mauvais, comme dans les religions monothéistes, l'utilisation du système de santé est présentée comme une discipline ou une hygiène qui appelle un encadrement. Cette approche particulière, par sa violence, produit elle-même sa propre résistance, rendant ainsi l'affrontement durable, silencieux, discret. Lorsque les villages n'ont pas accueilli massivement des émigrés plus ou moins révolutionnaires en 1975, un certain nombre de pratiques anciennes de consultation des notables, d'entraide villageoise, subsistent. Elles passent bien évidemment pour de la “résistance” aux yeux de l'administration. En dehors de cette résistance fondée sur des pratiques socioculturelles prérévolutionnaires (comme les cultes aux génies), l'ouverture au marché et celle des pharmacies privées en particulier, inscrit dans la santé un énorme champ de dérégulation où la partie de la population qui n'est pas sensible aux discours “monolithiques” trouve un espace de liberté dans lequel elle s'engouffre souvent avec délectation.

Ces pharmacies constituent, dans le champ de la santé, le signe le plus fort de l'ouverture tant économique que sociale.

Pharmacies privées et recouvrements des coûts publics

Les entretiens réalisés dans sept des neuf pharmacies de Dinka présentent de fortes similitudes, car le profil des pharmaciens est homogène et leurs analyses proches.

Ancien infirmier militaire sous l'ancien régime, le “Dr Soum” est un Sino-laotien âgé d'une soixantaine d'années qui vend une centaine de médicaments dans sa boutique de quincaillerie. Appelé oncle (*loun*) par la population, il sert des clients fidèles qui le connaissent depuis de longues années. Il s'est installé en 1987, dès les premiers signes de la dérégulation. “On m'a obligé à quitter le centre de la bourgade, il y a trois mois, parce que mon commerce gênait les concurrents. Ici, près du pont, j'ai moins de clients. Mon

chiffre d'affaires a baissé de 100 000 kips à 200 000 kips. Même les patients de l'hôpital achètent chez moi. C'est le même prix, je leur parle et je les sers rapidement. À l'ouverture de l'hôpital par les Français en 1990-91, les affaires ont baissé pour le secteur privé, puis ça a repris, car les gens ont été déçus. Le précédent médecin-chef voulait tout diriger. Il donnait l'autorisation et on devait partager les bénéfices avec l'administration. Il était honnête mais trop autoritaire. Il fallait donner 5 % à l'administration et 3 % aux infirmiers. Je fais 5 000 à 30 000 kips de ventes par jour. Nous, on est obligé de faire plus attention qu'à l'hôpital. On travaille pour nous, tandis que les agents de l'hôpital ont toujours le même salaire bas”.

Deux épouses d'agents de l'hôpital, anciennes infirmières, ont ouvert des pharmacies. Comme la plupart, elles s'approvisionnent au chef-lieu de province, chez la femme du fonctionnaire de la santé chargé de la supervision des pharmacies du district. Comme leurs collègues, elles vendent aux patients ce qu'ils souhaitent acheter, y compris des antibiotiques. Lorsque la maladie paraît un peu sérieuse, le pharmacien donne une consultation gratuite. Devant des cas graves, il invite ses clients à se rendre à l'hôpital.

Le “Dr Lam” est un ancien infirmier du service public, âgé d'une soixantaine d'années, formé en 1957 à Nongkai, en Thaïlande. Il a travaillé ensuite à l'hôpital militaire de Paksane qu'il quitte en 1966 pour s'établir à Dinka, à son compte. Son frère est un révolutionnaire et, en 1975, il est de nouveau infirmier supérieur du nouveau régime. En 1981, il démissionne et soigne les gens à Dinka. Il précise : “J'avais une bonne réputation, pourtant le médecin-chef nommé en 1986 m'a refusé l'autorisation d'ouvrir une pharmacie. Ensuite il a organisé un système de coopérative avec l'hôpital et les pharmacies pour partager les bénéfices. Ce n'était pas correct. On nous prenait le fruit de notre travail. Ce système s'est arrêté quand l'hôpital a été reconstruit en 1990. Avec dix malades par jour, j'ai plus qu'à l'hôpital, car c'est moins cher. S'ils font payer, pourquoi aller à l'hôpital ? Les gens aiment les médicaments français mais ne peuvent les acheter car ils sont chers. C'est pour les gens riches de Vientiane. Ici, je vends beaucoup de médicaments thaïs et des médicaments laotiens. La population croit que les médicaments laotiens sont moins bons”. Ce pharmacien rusé et opportuniste héberge à l'occasion des malades dans son arrière-boutique. Expérimenté à défaut d'être

compétent, les malades apprécient sa présence qui les rassure. Passant pour riche, le “Dr Lam” est particulièrement exécré par le personnel de santé.

Paternalistes et rassurants, les deux plus vieux pharmaciens, implantés avant 1975, réalisent les plus gros profits. Les malades, comme en Thaïlande, sont friands de ces “cocktails” (*ya soum*) qui permettent de fabriquer des perfusions étonnantes et détonantes, parfois dangereuses, à base de produits toniques divers. Ces préparations fabriquées en Thaïlande et officiellement interdites demeurent très prisées, et pour ces commerçants, la satisfaction du client est un gage de longévité. Ces vieux pharmaciens, infirmiers d'ancien régime, ou les jeunes démissionnaires du service de santé ont en commun un sens modéré des responsabilités, surtout pour les premiers d'entre eux. Le développement rapide des pharmacies privées, y compris dans des localités éloignées manifeste le retour d'une conception instrumentale de la médecine, représentée par le goût du médicament. Cette conception est ancienne et à un certain point traditionnelle. Les médicaments sont faits pour “se traiter” avec les ressources dont on dispose et les médicaments sont l'outil de la médecine. Parce que celle-ci a été enseignée sommairement à une masse énorme d'agents peu compétents qui hésitent à produire des diagnostics clairs, le médicament occupe une place centrale dans les représentations de la population qui n'a aucune raison d'être plus “rationnelle” que les prescripteurs.

Lorsque le mal résiste à cet outil, et après avoir épuisé “l'outillage” disponible, comme dans la quincaillerie du pharmacien, il faut se tourner vers les causes liées aux génies comme on le verra plus loin. Dans cet univers, les consignes formulées par l'État à propos de la santé publique sont neutralisées par ceux-là même qui doivent les mettre en œuvre mais qui ne rêvent que de devenir pharmaciens.

La politique de recouvrement des coûts dans les formations publiques se présente comme la formalisation d'une pratique ancienne et informelle. En effet, dès 1980, les meilleurs soins étaient destinés à ceux qui pouvaient soulager la misère des fonctionnaires par des cadeaux ou paiements plus ou moins déguisés. Le principe du paiement des actes et des médicaments ne choque que les militants qui ont été éduqués dans le phantasme d'une société dont les échanges seraient monopolisés par l'État. L'État

n'ayant pas les moyens politiques et surtout financiers de ce monopole, le paiement des services et des médicaments est une nécessité comme dans la plupart des pays en développement. Mais la population proteste lorsque ce paiement ne provoque pas une amélioration de la qualité des soins.

Ce renversement stratégique des politiques de santé, préconisé par l'UNICEF depuis l'initiative dite de Bamako, vise à transférer à la population une partie des coûts dans l'espoir pédagogique de provoquer une prise de responsabilité villageoise. En RDPL, il s'agit d'abord de sortir d'une impasse budgétaire telle que la viabilité du système de santé national est en jeu. L'État, continuant, par ailleurs, à considérer que la seule voie pour rendre les populations plus responsables passe par ses directives mises en œuvre bureaucratiquement, prend un risque non négligeable en abandonnant une part de son monopole. C'est bien pour cette raison que la mise en place des caisses de pharmacie dans les hôpitaux et dispensaires a été réalisée de manière progressive, voire hésitante, de nombreuses provinces considérant qu'il s'agissait d'une entorse au caractère socialiste de la santé publique. La formation du personnel à la gestion d'un stock de médicaments prend beaucoup de temps. Elle a produit des résultats inégaux dans une atmosphère de crainte de la tentation de la corruption. L'initiative est toujours venue d'ONG étrangères dont les bonnes intentions se sont heurtées à des agents peu habitués aux responsabilités et à leurs tutelles réticentes. Des multiples expériences ponctuellement réalisées, aucune capitalisation explicite, en forme de politique nationale, n'a été encore formulée en 1994. Si le système de paiement par les usagers a été testé et pratiqué, aucune coordination opérationnelle n'est apparue et, d'un district à l'autre, d'une région à l'autre, les pratiques sont diverses. Ainsi, à Ban Bat, les agents ont eux-mêmes réuni 300 000 kips et se partagent 40 % des bénéfices. Ils remettent la caisse à l'administration du district qui, sans rien faire ni investir, reçoit 40 % pour les frais de gestion, 20 % des bénéfices servant à l'entretien de l'hôpital. À Dinka, les médicaments donnés par l'État sont vendus. Le produit sert à éponger divers déficits de l'hôpital. Le fond initial de onze millions de kips provient d'un don d'une ONG française qui est réalimenté (revolving fund) grâce à une marge de 26 % sur le prix d'achat des produits. 46 % des médicaments proviennent de l'étranger. Le reste est acheté aux usines pharmaceutiques d'État. La pharmacie de l'hôpital stocke 200 médicaments essentiels. Pour amortir

tous les coûts, dont ceux de l'hôpital, ils devraient être vendus à 167 % de leur prix d'achat, ce qui les met en concurrence défavorable avec les pharmacies privées qui ont moins de coûts à amortir. Devant cette constatation, les patients ont réduit leurs achats à l'hôpital, amenant les gestionnaires à envisager une baisse. À l'hôpital de Dinka, le principe abstrait du recouvrement des coûts est donc difficile à mettre en œuvre. Un important effort de formation des gestionnaires a été entrepris et il est poursuivi. Des supervisions régulières par des expatriés ont lieu. On peut néanmoins craindre que ce système soit fragilisé lorsqu'il cessera d'être encadré sérieusement, car les agents sont habitués à recevoir des médicaments et la gestion de l'argent est problématique si elle n'est pas surveillée. Selon l'expert étranger qui suit ce programme, à l'hôpital provincial de Paksane 70 % des médicaments passaient au personnel avant la mise en place du nouveau système qui réserve 120 000 kips de médicaments par mois pour le personnel de cet hôpital. À une échelle plus modeste, l'hôpital de Dinka suit les mêmes usages. Selon cette pratique ancienne qu'on tente de rendre transparente, un stock est réservé tous les mois pour le personnel, les notables administratifs locaux et les indigents. Peu de patients se déclarent indigents, et si les plus pauvres reçoivent quelques médicaments gratuits, le personnel et les notables bénéficient de la plus grande part de ce stock. Ce problème est difficile à résoudre puisque, si les pauvres étaient réellement assistés, ce sont les agents et les chefs de l'administration qui en feraient les frais. Cette tradition, qui renforce la logique d'une caste de fonctionnaires sous-payés et pour certains prédateurs de médicaments, constitue un obstacle majeur, sous-estimé par les experts lorsqu'ils évoquent la rationalité théorique d'un recouvrement des coûts de la santé. Les usages sociaux ne l'entendent pas ainsi et la gestion de la pharmacie de l'hôpital de Dinka est devenue une pomme de discorde dès le départ des experts étrangers.

Le comité de gestion de la pharmacie qui se réunit tous les mois rassemble les médecins (*san soung*) et les "politiques" (les deux membres du Parti). Lors des entretiens avec plusieurs de ses membres, des accusations réciproques sont formulées et la suspicion paraît générale, fragilisant ce système impulsé de l'extérieur. Dans un pays où la corruption est une tradition étatique établie, tant sous l'ancien que sous le nouveau régime, toute rationalisation financière est problématique. Parce que l'État est loin, que le pouvoir

provincial est corrompu, le personnel de Dinka est exposé à des débordements actuels ou à venir beaucoup plus que dans le district de Say Na où la proximité de l'État diminue les intermédiaires, réduit les influences locales et facilite le contrôle parce que les structures étatiques et les organisations de masse sont plus opérationnelles qu'à Dinka. On peut penser que la situation est pire dans des districts isolés de provinces plus reculées, nombreuses en RDPL.

L'occurrence simultanée d'un marché libre des soins, encore limité mais en plein développement, et de pratiques encore mal coordonnées pour faire payer les usagers dans les formations publiques constitue un lourd handicap pour le système de santé public. Le risque de rationaliser la gestion d'un système structurellement déficitaire est évident. Parce que les organisations étrangères ne veulent pas tout financer, parce que l'État ne peut pas assumer les coûts de fonctionnement, la majorité du budget passant à rémunérer le personnel, un espace de turbulences s'est ouvert au centre duquel le gouvernement hésite, de manière bien compréhensible. Car l'enjeu n'est pas mineur puisqu'il s'agit tout simplement de savoir quel service minimal l'État doit aux citoyens les plus pauvres, c'est-à-dire à la moitié de la population, pour la plupart ruraux isolés et sans recours. La santé publique constitue donc bien, ici comme ailleurs, un espace de fragilité politique qu'il convient de maîtriser, au risque de laisser se dégrader une légitimité bien fragile. La littérature de type technocratique produite sur ces questions par des experts bien intentionnés, mais souvent superficiels, néglige, lorsqu'elle n'en fait pas l'impasse, les dimensions politiques qui sont ici développées. En effet, appliquer abstraitement, de façon mécanique, des recettes comptables sans connaître la société, c'est prendre le risque d'être au mieux inopérant, au pire contre-productif. La question contiguë de la couverture sociale et de la mutualité commence à se poser au Laos. Tous ces laissés-pour-compte de l'économie de marché que sont les petits et moyens fonctionnaires seront dans une précarité croissante si leur employeur ne trouve pas de dispositifs pour freiner la dégradation de leur situation dans la société. En espérant "dégraisser" la fonction publique par des démissions spontanées, l'État ne doit pas aller au-delà de ses espérances.

Le district sanitaire de Dinka se présente comme une fiction et un théâtre d'ombres. La déliquescence des structures internes est extrême, dans ce scénario destiné plus au personnel qu'à des patients évanouis. Après avoir traversé des années de misère et de disette, durant lesquelles, de l'aveu d'un médecin, certains agents allaient manger les offrandes de l'autel destinées aux génies villageois, le personnel se trouve aujourd'hui confronté à des standards nouveaux liés à la concurrence. Il n'y ont jamais été préparés et se trouvent démunis avec, pour tout équipement pour penser la situation, la rhétorique postrévolutionnaire la plus éculée et la plus honnie par la population. Découragement, flemme, irresponsabilité, éventuellement corruption sont les produits d'une situation où les décisions ne sont pas faites pour être appliquées, où la santé de la population est un discours de propagande, où le mépris des fonctionnaires croise celui des citoyens. L'analyse des rapports d'activités et des plans provinciaux et de district permet de saisir les rouages implacables d'une logique bureaucratique impuissante qui produit des rites incantatoires destinés à elle-même, tandis que la population renoue avec les rites propitiatoires destinés aux génies susceptibles d'apporter la chance individuelle dans un univers de médiocrité collective sans espoir partagé.

Pratiquer "l'observation participante" dans ce contexte est particulièrement accablant sauf à jouer aux cartes toute la journée et tient de la gaure. En effet, la déstructuration à l'hôpital atteint un tel degré que les situations de face-à-face sont déréalisées. Les fonctions sociales, hiérarchiques, professionnelles sont distendues, comme dans un radeau à la dérive. Parler de soi devient difficile dans une telle déréliction des institutions et des acteurs. Le concept de district sanitaire n'est plus qu'une fiction cartographique et l'hôpital de Dinka n'est plus très éloigné du stade où il ne sera qu'un bâtiment, traversé d'ombres aux compétences fantomatiques. L'État est trop loin pour faire peur, pour inciter à un minimum de tenue et formuler une mission plausible. L'hôpital de district est déjà la périphérie du système de santé dont les dispensaires ne font plus partie.

Si une telle gangrène devait se développer, faute de décisions appropriées, elle toucherait ultérieurement le pouvoir provincial et consécutivement l'État. Ce dernier, par contre, semble s'accommoder par la force des choses d'un pourtour incontrôlé qui commence à quelques kilomètres des

emblèmes de l'autorité, voire à la porte du bureau du ministre. Policiers, militaires, médecins, infirmiers n'y peuvent rien.

Pour conclure brièvement, si l'on parvient à faire abstraction du faible nombre des patients, le district de Say Na présente l'apparence d'un service de santé performant. Les agents y sont raisonnablement disciplinés et l'administration reçoit des statistiques. Non productive, l'activité apparaît néanmoins comme une rente, quand bien même celle-ci est médiocre. L'observation de cette niche étatique, avec ses potentialités inexploitées et ses poches d'actions réelles nous met face à une structure dont le mode de gestion rigide et l'encadrement bureaucratique stérilisent le travail. Le personnel y joue le rôle d'une élite de fonctionnaires improductifs dont l'ultime dignité réside dans cette appartenance. Le marché de la santé se modifie. L'État maintient sa présence, dignement, apportant quelques améliorations sans rapport avec l'échelle des problèmes. À Dinka, l'hôpital et les dispensaires sont sinistrés et les agents, à l'exception des plus jeunes, ne font même plus semblant de dispenser des soins à une population qui fuit. Le district est une pure fiction, comme l'organigramme.

Atteints à des degrés différents par les mêmes pathologies dont on a tenté de montrer les causes et les effets, ces deux districts sont représentatifs d'un type de difficultés idéologiques, institutionnelles, sociales. On trouve dans le pays des districts plus ou moins performants que ceux-ci. Ce ne sont donc pas les faits qui sont généralisables mais les logiques en jeu. De toutes celles-ci, la plus globale est certainement celle de la désaffection dont l'État est l'objet de la part de toute la société. Seuls fréquentent le système de santé ceux qui sont condamnés à le faire. Les raisons pour lesquelles une telle désertion se manifeste à l'égard de l'État sont liées à la nature de cet État qui a construit au premier degré la santé comme une pièce majeure d'un système politique que refuse la population. Inapte à reproduire son pouvoir en dehors de dispositifs coercitifs qui apparaissent arbitraires à ceux qui sont supposés en être les bénéficiaires, l'État se présente donc partout comme une contrainte à éviter, soit sous la forme d'une parodie qui en euphémise la portée, soit sous la forme d'une rupture de relations. Telles sont les attitudes des acteurs sociaux abordés. L'adhésion des fonctionnaires est largement fictive et s'exhibe comme un simulacre plus ou moins réussi et plus ou moins ac-

compli. L'absence d'adhésion de la population se traduit par la fuite des malades qui s'emploient à ne pas participer à cette scène absurde. Fonctionnaires ou citoyens ordinaires opèrent une coupure schizo-phrénique entre leur intimité qu'ils tentent de protéger et la vie publique subie sur le mode d'une hypocrisie nécessaire et inévitable. Dans ce contexte, la santé est une "affaire privée" qui n'a pas sa place dans le cadre de la santé publique appréhendée par toutes les parties concernées comme un rituel politique dénué de sens.

Mais, comme on l'a vu, l'ouverture à l'économie de marché a provoqué aussi dans le domaine de la santé publique une évolution hésitante qui se mesure à la lenteur d'une réglementation sur le recouvrement des coûts et sur le contrôle des pharmacies. L'État avance avec une extrême prudence, pressé par les contraintes économiques, dans un domaine, celui de la vie et de la mort, où les inégalités sociales sont inavouables dans un contexte socialiste.

Les entreprises ne sont pas parées de l'attribut d'indicateur de justice sociale comme le sont les hôpitaux : ceci explique, au-delà de la pression internationale, la mise en œuvre plus rapide de certains aspects de la nouvelle politique économique dans les usines. C'est sur celles-ci qu'on se penchera maintenant.

— *Chapitre V* —

Les figures de la domination à l'usine

M. SELIM

**Quand le pied de l'éléphant se pose sur le bec
de l'oiseau, l'oiseau ne peut plus chanter.**

Émise sur un mode proverbial très pratiqué au Laos, cette remarque est apparue spontanément au cours d'un entretien avec un employé d'une des usines pharmaceutiques d'État sur lesquelles l'attention va être maintenant portée. Ce dicton métaphorique - comme de multiples autres fabriqués au jour le jour par tout un chacun - loin d'être mis en exergue ici pour sa forme apparemment traditionnelle et poétique, constitue bien plutôt une introduction pertinente aux problématiques quotidiennes des acteurs. Les entreprises d'État - à la différence des administrations et des services de santé visités dans le chapitre précédent - se présentent en effet aujourd'hui comme des lieux où s'inscrit une toute nouvelle obligation de rentabilité, celle liée aux préceptes récemment introduits de l'ajustement au marché en fonction du "nouveau mécanisme économique". À l'avant-garde de transformations profondes, ces champs sociaux ont ainsi pour caractéristique d'être à la fois sous le joug des régulations du système politique et le devoir de trouver leur propre voie, disciplinaire et productive, qui leur évite la faillite déjà commune à tant d'entreprises d'État. La domination est donc ici double, contradictoire, obéissant à des logiques souvent adverses, et les salariés en ressentent péniblement les effets, les tensions et ne manquent pas de s'en plaindre.

Les deux usines étudiées offrent des profils très contrastés au niveau des modes de gestion mis en œuvre, mais moins en ce qui concerne les visions, les projets et les comportements des employés face à leur situation de

travail, et plus largement à leur avenir personnel. Dans cette perspective, un regard comparatif sur deux cas typiques et opposés, comme on le verra, placera le lecteur au cœur des évolutions sociales et économiques en cours ; mais, en même temps, il enjoindra un recentrage permanent sur une réflexion plus globale prenant pour axe les représentations de l'autorité et du pouvoir politique au Laos et les formulations d'une sujétion individuelle inévitable en l'absence de la construction de catégories d'action collective.

1- Contraintes et rêves d'autonomie

Peu éloignée du centre de ce bourg rural et ombragé qu'est Vientiane, l'entrée de l'usine qu'on appellera fictivement Gamma, se remarque peu dans une rue passante, parsemée comme ailleurs de petits commerces et de buvettes ; derrière l'usine, les rizières sont très proches et les petits bâtiments anciens et vétustes qui forment l'entreprise sont dissimulés par quelques arbres. En dépit du fait qu'il s'agit là de la première unité de production de médicaments du Laos, l'ensemble paraît bien modeste et le visiteur ne peut qu'être frappé par le caractère rudimentaire des machines et l'état douteux des installations. Une rigole, colorée parfois par les produits chimiques, traverse une pièce autour de laquelle se distribuent les salles de production. Une très grande activité règne néanmoins et chacun paraît très occupé à sa tâche. De petits chantiers permanents, signalant des réaménagements à venir, témoignent des ambitions de l'usine dont le succès rapide fait l'objet d'une réputation désormais confirmée.

D'élégantes jeunes femmes rentrent et sortent, portant à moto leurs commandes aux pharmacies de la ville. Des clients nombreux viennent eux-mêmes acheter en gros les médicaments, attendant patiemment leur tour sur des sièges passablement défoncés. Parmi ceux-ci, en 1993, on observe des Russes qui, redoutant la pénurie dans leur pays, choisissent de repartir avec des approvisionnements conséquents. Dans le service du commerce, composé principalement de femmes très affairées, on compte sans relâche les médicaments un à un ou par plaquettes et l'argent qui s'entasse en piles de billets de 500 kips¹, le montant le plus élevé jusqu'en 1994. C'est ici aussi que se fournissent les principales ONG occidentales.

Construite en 1970 par l'ancien ministre de la santé, privée jusqu'en 1975, l'usine Gamma a été, comme tous les autres établissements, nationalisée par le nouveau régime communiste. Produisant de 1970 à 1975 une trentaine de médicaments au profil "français", l'usine connaîtra par la suite de

¹ 1 \$ = 700 Kips

graves difficultés liées en particulier à l'achat et à l'acheminement des matières premières.

Avec une trentaine de salariés de 1975 jusqu'en 1986, elle végétera comme tant d'autres entreprises d'État, bloquée par les procédures bureaucratiques innombrables qui rendaient par exemple quasiment impossible la réparation d'une machine défectueuse. En 1986, grâce à l'aide japonaise est construite une nouvelle usine pharmaceutique de type moderne et la main-d'œuvre de l'entreprise Gamma est divisée en deux, celle considérée comme la plus compétente étant affectée au nouvel établissement, auquel est aussi transféré l'ancien directeur de Gamma. Un cadre de la "pharmacie générale" (dépôt pharmaceutique national), formé en France et rappelé au Laos en 1977, est alors nommé à la direction de Gamma. 1986 est aussi l'année du décret sur le "nouveau mécanisme économique".

On peut aisément croire le directeur quand il décrit l'état déplorable et catastrophique de l'usine qu'il reprend en 1986 et à laquelle il se consacre entièrement. Il fallut d'abord réamorcer la production de quelques médicaments de base pour l'Hôpital central de Mahosot qui en manquait cruellement. Fin 1987 l'autonomie de gestion est accordée à l'usine et, début 1988, l'autorisation de vendre sur le marché privé est concédée à toutes les entreprises d'État. Dès lors le directeur lance le slogan "nouveauté, qualité, marché local" et s'attache à rendre attractif le conditionnement des médicaments et à mobiliser les salariés.

L'idée d'une concurrence possible avec la nouvelle usine installée par la coopération japonaise germe de façon latente et ce défi est gagné rapidement : entre 1989 et 1992 les ventes sur le marché privé passeront de 30 % à 60 % du chiffre d'affaires et le nombre de salariés croîtra jusqu'à environ 170 en 1993 avec une légère majorité de femmes. Ce n'est qu'en 1989 que le directeur est habilité à recruter et licencier le personnel à son gré, mais il n'appliquera ce droit qu'à partir de 1992, par peur des représailles de l'autorité politique. Le système des salaires connaîtra une série de bouleversements décisifs sur une très courte période après des années d'une régulation globale et stagnante pour tout le secteur de l'État. Jusqu'en 1986, les employés recevaient leur rémunération principalement en nature par des tickets, procurant en particulier vingt kilos de riz et quelques denrées de base. Selon les cas,

100 à 250 kips venaient s'y ajouter. Une participation aux bénéfiques leur est ensuite proposée, faisant monter les salaires de 4 000 à 6 000 kips de 1986 à 1988.

En 1993 l'usine verse sans aucun doute les salaires les plus élevés du pays, soit 35 000 kips pour les stagiaires à l'essai durant une durée de trois mois, et 55 000 kips à 90 ou 95 000 kips pour les employés, le salaire du directeur étant de 130 000 kips. Déterminé par l'État, le salaire de base, le seul à être toujours versé en cas d'absence, de congés de maternité ou de maladie, s'échelonne de 8 000 à 23 000 kips. Un salaire modulé selon la productivité fut expérimenté pendant une durée restreinte. Du point de vue de la direction - en attendant de se tourner vers les perceptions des employés - ce mode salarial présentait des inconvénients majeurs : d'un côté il rétribuait mieux les ouvriers à la production que leurs chefs d'équipe et les cadres, introduisant donc une supériorité salariale des inférieurs, de l'autre il engendrait une différence entre départements de production selon les moments et le choix des médicaments urgents à fabriquer, cette situation provoquant des rivalités. Enfin, il supposait des calculs compliqués et laissés plus ou moins au libre arbitre des chefs d'équipe, pour mesurer la productivité de chacun et la rétribuer d'une manière parfois curieusement égalitaire, mais généralement en se basant sur l'estimation du travail individuel en fonction du grade, l'évaluation du mérite personnel étant bien évidemment toujours contestable au sein des équipes. En 1992, un retour au salaire fixe a donc été opéré.

Au moment de l'enquête, le montant du salaire ne semble se plier ni à des règles précises, connues de tous, ni à l'échelle commune au secteur d'État où, comme dans le champ de la santé, trois grades liés aux "diplômes en pharmacie" existent : *san tonh* correspond à une formation technique brève de niveau secondaire, obtenue soit au Laos, soit au Vietnam, soit dans les pays de l'ex-bloc communiste. *San kang* sanctionne un niveau équivalent à celui du bac, tandis que *san soung* désignerait des études plus poussées. L'usine dépend pourtant du ministère de la santé, mais dans un marché débutant et anarchique des entreprises d'État ayant acquis l'autonomie de gestion, en l'absence de juridiction, les salaires paraissent répondre à des critères plus ou moins flous de "mérite" dont l'appréhension est entre les mains du directeur, ce qui ne manque pas de provoquer des sentiments d'injustice. Le

versement des salaires est d'autre part souvent effectué avec des retards plus ou moins importants.

En dépit du succès remarquable de l'usine sur le marché local, l'entreprise doit néanmoins continuer à fournir hôpitaux et dispensaires du secteur public. Ces ventes à l'État ne sont souvent payées qu'après des délais considérables, ce qui pose des problèmes de liquidités d'autant plus gênants que les matières premières en provenance de l'étranger doivent être achetées au comptant.

En revanche, l'usine a instauré de son chef le versement sous la forme de "cadeaux" de sommes fixes pour les grands événements de la vie, mariage (16 000 kips), accouchement (20 000 kips), etc. Un embryon de "sécurité sociale" a d'autre part été mis en place : aide financière pour la garderie des enfants, remboursement des frais d'hospitalisation, de médecin et de médicaments dont le choix est laissé au malade, en principe, après supervision bien sûr...

Après la disparition de la cantine "publique" de l'usine, une cantine privée a été organisée par une ancienne employée avec une grande rentabilité liée aux prêts à intérêt octroyés sur les repas, surtout lors de la deuxième quinzaine du mois où les salariés ne disposent plus d'argent liquide.

Un dortoir - commun aux deux usines pharmaceutiques et dépendant du ministère de la santé - abrite, dans de petites chambres plus ou moins délabrées, les employés n'ayant aucune autre ressource familiale à Vientiane. L'usine offre des avances sur salaires et des prêts sans intérêt à ses employés limités à 200 000 kips, et, fait plus surprenant, fonctionne depuis peu quasiment comme une banque en donnant la possibilité aux salariés de placer leur argent à 2,5 % par mois, la somme ne devant pas dépasser un million de kips pour les supérieurs et 500 000 kips pour les inférieurs.

Une discipline de fer est par ailleurs en vigueur à l'usine, à l'initiative du directeur, sanctionnant tout manquement aux règles, (changement de blouse pour aller aux toilettes, signature de la feuille de présence, repos de quelques minutes pendant le temps de travail, etc.) par des amendes de 5 000 à 10 000 kips, le vol de médicaments provoquant le licenciement immédiat. Détérioration d'une machine ou disparition d'un instrument impliquent répa-

ration ou rachat aux frais des salariés. Cette discipline est, comme on le verra ultérieurement, un des lieux de cristallisation du mécontentement des salariés.

Je n'ai jusqu'à présent mentionné que le directeur tant son poids est prépondérant dans la réussite commerciale exemplaire de l'usine et l'ensemble des décisions concernant la gestion des salariés. Dans une vision paranoïaque, il est persuadé que son succès est le résultat d'un "secret" qu'il faut jalousement garder et surtout dont il faut éviter la fuite vers l'usine de la coopération japonaise, rivale toujours potentielle bien que déclinante. Néanmoins, il préside un comité de direction comprenant trois autres personnes, un chef du personnel et deux directeurs adjoints, nommés comme lui par le ministère de la santé. La structure de ce comité de direction doit être maintenant évoquée, tant elle illustre avec acuité les stratégies qui ont conduit le directeur à monopoliser un pouvoir absolu au sein de l'entreprise et les contradictions qui en découlent. Issu de ce qu'on appelle au Laos une "grande famille de l'ancien régime" partagée entre l'État, le secteur privé et la politique, le directeur est un homme à la personnalité affirmée dont le retour au Laos, en 1977, sans avoir eu la possibilité de terminer ses études de pharmacie, ne fut rien moins qu'aisé : suspect en raison de ses origines supérieures, il ressentira comme tous ceux de sa classe sociale une peur durable qui ne l'a pas quitté en dépit du fait qu'il sera intégré au Parti en 1989. De la direction de l'entreprise, il fera un défi, soucieux de prouver ses capacités dans un contexte très difficile. Présent plus de douze heures par jour à l'usine, très souvent là le week-end, il assure une surveillance de chaque instant dans tous les domaines (recrutement, comptabilité, production, etc.) et aucune mesure ou initiative même mineure n'est prise à son insu. On peut juger de son habileté aux polarisations qu'il a introduites dans les représentations des salariés concernant le comité de direction. Responsables formels de la production depuis 1988, les deux directeurs adjoints âgés d'environ quarante ans, titulaires des diplômes les plus élevés en URSS, (l'un d'eux à un P.H.D), membres du Parti, ont été isolés au premier étage du bâtiment central dans un bureau commun, tandis que lui-même est installé au rez-de-chaussée, très proche de la production et du service du commerce. Ces deux directeurs adjoints sont d'origine sociale différente : l'un dont le père était un cultivateur et dont la femme est vendeuse au marché, habite au dortoir ; le second, issu d'un milieu

très aisé dont la famille était connue sous l'ancien régime et dont l'épouse est médecin, dispose de sa propre maison ; bien que de conditions contrastées, tous deux jouissent d'une réputation désastreuse auprès des ouvriers qui les accusent d'arrogance, de dureté et de mépris.

L'un et l'autre ne cesseraient de dire aux ouvriers qu'ils peuvent quitter l'usine si les règlements ne leur conviennent pas, ces menaces entraînant une subordination accrue et une soumission pesante, repérable dans ces formules unanimes "on ne peut rien dire, rien critiquer... il faut accepter... sinon comment retrouver un travail, comment vivre..."

De l'avis de tous, les deux directeurs adjoints comme la chef du personnel n'ont aucune influence sur la marche de l'usine, entièrement entre les mains du directeur. Cloîtrée dans un réduit poussiéreux à l'autre bout de la cour de l'usine, dans un bâtiment où sont effectués les tests sur des lapins (ensuite vendus 3 000 kips à un restaurant français de Vientiane !), la chef du personnel n'a guère d'espace pour se mouvoir dans cette petite pièce encombrée par un paravent cachant des cartons où ont été remisés les portraits jaunis et moisissant des dignitaires politiques de la Révolution.

Très digne et modeste, cette chef du personnel, jeune femme édentée et d'allure bien misérable est - en accord avec les règles générales du système politique, confiant le rôle stratégique et délicat de chef du personnel à des "révolutionnaires" - originaire de la "zone libérée" ; son itinéraire est "classique" et on le retrouvera à maintes autres occasions parmi les salariés de l'usine. Partie avec les *pativat* (armée révolutionnaire) à treize ans, issue d'une famille pauvre dont le père était mort dans un bombardement, elle est, à dix-huit ans, envoyée au Vietnam pendant six mois, puis renvoyée à Sam Neua - fer de lance de la Révolution - durant trois ans. Elle passera ensuite cinq ans au Vietnam pour une formation technique de niveau inférieur (*santonh*) en pharmacie et sera nommée en 1990 à l'usine Gamma. Épouse d'un enseignant de l'armée, aînée de huit frères et sœurs dont seuls deux sont employés par l'État, les autres étant restés cultivateurs à Sam Neua, cette jeune femme est membre du Parti depuis dix ans et vient récemment de faire construire sa propre maison. Son discours réaliste et imprégné d'une humilité non feinte éclaire des contradictions sociales majeures, tant dans les destinées que dans le fonctionnement social de l'usine - derrière le paravent de la réussite - ,

ces deux séries de contradictions reflétant avec pertinence celles qui caractérisent les rapports entre l'État politique et la voie économique du "marché". La chef du personnel avoue ainsi sans timidité son manque d'expérience et d'études, les difficultés de sa fonction dans une période de changements rapides.

Elle rappelle qu'à l'époque où l'usine était "à l'État" - formulation récurrente pour désigner les années de planification complète entre 1975 et 1986 - "les gens manquaient de tout, ils n'avaient pas de ressources... il fallait leur donner le salaire, même s'ils ne venaient pas travailler. C'était une obligation de "partage"... Ceux qui ne travaillaient pas avaient le droit de manger, ce qui rendait les choses difficiles pour l'usine. Maintenant avec *toulakith* - terme usuel pour décrire le nouveau statut d'autonomie de gestion, et qui signifie littéralement "business", "affaires", "marché" - c'est encore plus difficile, on travaille pour obtenir quelque chose mais parfois les gens ne sont pas contents ; ils ne veulent pas travailler, mais il faut travailler pour avoir les salaires... avant, à l'époque de "l'État", on parlait beaucoup, on faisait beaucoup de réunions, on agissait moins ; maintenant on parle peu, on agit beaucoup..."

Laissons pour l'instant le pointage de ces ruptures de compréhension, essentielles dans le rapport salarial, pour revenir sur les relations qui animent le comité de direction, la chef du personnel étant, pour sa part, perçue par les ouvriers comme dévouée et aimable tout en étant parfaitement impuissante. La neutralisation différentielle mais efficace des trois membres nommés au comité de direction a laissé au directeur le champ libre pour gouverner l'usine comme un fief, les tentatives d'obstruction à l'enquête, déjà évoquées au début de cet ouvrage, s'intégrant avec cohérence dans ces tactiques. Une des forces du directeur, dans ce contexte, est certainement d'avoir focalisé sur sa personne les sentiments positifs des salariés, non seulement admiratifs du chemin "glorieux" vers le "marché" sur lequel il les guide avec sûreté, mais surtout intimement persuadés de sa générosité et de sa bonté d'âme : il aurait toujours "pitié" dit-on rituellement, dans une logique qui se dévoile radicalement paternaliste et clientéliste, et serait toujours prêt à "aider les pauvres" et à "soulager la souffrance". Le rapport supérieur - protecteur et bienfaiteur - et inférieur - soumis par la satisfaction d'une demande urgente d'emploi

pour soi ou les siens - est ici clairement accepté, voire revendiqué. Ce rapport triomphe après la quasi-évacuation du comité de direction et par là du Parti à l'usine - ce qui doit être souligné - et surtout, dans un autre domaine, le laminage des "organisations de masse".

C'est en effet le directeur qui a vidé de leur contenu le syndicat, l'organisation des jeunes et celle des femmes, dont les salariés ne savent aujourd'hui que pour peu d'entre eux qui en sont les représentants attirés. Ceux-ci avaient coutume d'être "désignés comme volontaires" par les instances politiques dans une procédure d'élection fictive. Considérant, avec l'appui des nouveaux mots d'ordre politique, que "travailler pour l'usine équivaut à travailler pour les organisations de masse", le directeur n'eut aucun mal, dans le cadre de son ordre disciplinaire, à supprimer les innombrables réunions qui ponctuaient la vie quotidienne des salariés à l'usine comme dans tout le secteur public. L'absence de ces réunions qui permettaient en principe "l'autocritique et la critique des chefs" est parfois déplorée, dans la mesure où elle s'articule à une imposition très stricte des règlements et à des rythmes de travail intense. Néanmoins, cette réminiscence positive de ce qui fut avant tout un cadre d'obligations fermes et pénibles, en particulier avec les travaux collectifs du week-end (travaux sur les routes, pour l'irrigation, la plantation, etc.), est d'autant moins fréquente que seule environ la moitié des salariés cotise encore (quelque kips) aux organisations de masse. En effet, l'adhésion suppose l'obtention de ce qu'on appelle entre soi "le papier de Moscou", c'est-à-dire l'ensemble des documents délivrés par l'unité de travail. Actuellement, très nombreux sont les employés qui ont quitté leurs postes en province ou à Vientiane sans l'autorisation écrite ou même orale de leurs supérieurs et sont venus se faire embaucher d'eux-mêmes à l'usine Gamma. Les autorités politiques ont en effet relâché leur contrôle en raison de la faillite économique de nombre d'entreprises d'État. Après vingt ans de restrictions très fortes sur les déplacements, les individus peuvent donc aller et venir relativement librement et profitent au maximum de ce laxisme récent. Dépourvus de ces documents, ils ne peuvent cependant se faire enregistrer auprès des organisations de masse dont, d'un avis unanime, on juge à l'usine qu'elles n'ont aucune activité ni aucun rôle.

Cette remarque conduit à présenter les différents profils des salariés de l'usine dont les itinéraires reflètent avec exactitude l'histoire politique et l'ouverture économique actuelle. Dans un souci chronologique et pour une meilleure compréhension de la conjoncture contemporaine, il est plus opportun de commencer par ceux qui s'autodésignent comme "d'origine révolutionnaire", le terme *pativat* étant opposé dans les mentalités formées par le système politique à celui de *patikan*, c'est-à-dire "réactionnaire". Dans les deux cas, l'adjectif se rapporte à la généalogie dans une naturalisation symptomatique des appartenances politiques.

Sisengsay, âgée d'environ quarante-trois ans, originaire d'un village situé à huit heures de route de Savannakhet, est ainsi partie à sept ans avec un groupe de "révolutionnaires" pour Sam Neua. Dans son cas, à la différence de certains autres, c'était là la volonté de ses parents, petits agriculteurs, désireux que leurs enfants fassent des études. Pour ces cultivateurs pauvres, isolés dans des villages, en pleine guerre, la plupart du temps sans école, la Révolution est - il faut le noter - une possibilité réelle de promotion par une scolarité qui était perçue comme l'apanage exclusif des élites. Sisengsay comme ses quatre autres sœurs seront donc emmenées par les *pativat* dans le seul but "d'apprendre à lire et à écrire". Les petites filles seront placées dans des internats différents au cœur de la "zone libérée" de Sam Neua et se retrouvent parfois le week-end. Sisengsay accède ensuite à un poste dans le service du personnel central de Sam Neua puis, après la prise de Vientiane par les communistes, s'installe avec eux dans la capitale où il lui est proposé de reprendre des études de pharmacie jusqu'au niveau *san kang*. Elle travaille plusieurs années dans la pharmacie centrale du ministère de la santé, puis demande elle-même sa mutation pour rejoindre, dit-elle, un établissement "semi-État / semi-privé" où les salaires sont plus élevés ; elle est affectée à l'usine Gamma en 1989, dans la production de sérum. Son mari, qu'elle épouse en 1982, est comme elle "d'origine révolutionnaire". Parti dès l'enfance au Vietnam, chef de cabinet au ministère des finances, membre du Parti, il a reçu en "don" du gouvernement une maison pour son mariage, privilège relativement rare, et réservé au personnel haut placé dans les instances politiques. Comme beaucoup de femmes, Sisengsay évoque ses désirs de rentrer au Parti, mais aussi les difficultés liées aux tâches domestiques qui rendent impossible de se consacrer entièrement au travail politique.

Plus complexe est la trajectoire de Laddavong, originaire de Sam Neua, qui clame haut et fort qu'elle est *pativat* comme toute sa famille à l'exception de son père qu'elle n'a plus revu, un instituteur pris comme tant d'autres "entre deux feux", les "révolutionnaires" et les "réactionnaires", et obligé de suivre à Vientiane les *patikan* "réactionnaires" sous peine d'être fusillé. Seule avec sa mère et ses frères et sœurs, Laddavong, était à quatorze ans fermement décidée à ne pas être condamnée à passer sa vie courbée sur les rizières et "préférait les papiers" ; comprenant que "ceux qui n'allaient pas rejoindre la Révolution allaient à la rizière", elle se rallie aux *pativat* et travaille à Sam Neua dans différents services avant d'être embauchée en 1983 comme secrétaire du "classement des documents" tout en étant chef du comité de "l'organisation des jeunes "de la province .

À Sam Neua, elle épouse un *pativat* rencontré au travail dont le père, combattant de longue date dans la forêt avec les "révolutionnaires", était chef de district. En 1989 son mari - qui a fait ses études au Vietnam et est membre du Parti comme elle depuis 1983 - est affecté au ministère de l'agriculture à Vientiane. Dès lors, Laddavong cherche un travail mais refuse ceux que lui proposent ses relations politiques, nombreuses dans les ministères, dans les bureaux du personnel, dans les hôpitaux, jugeant les salaires trop bas. Grâce à un cousin, chef du bureau du personnel central, - poste-clé s'il en est - elle rentrera en 1991 à l'usine Gamma - dont les salaires élevés sont connus - en dépit des premiers refus du directeur , alléguant le fait qu'elle n'est pas pharmacienne, mais obligé de se plier finalement à cette recommandation politique. Laddavong a bien dit au directeur de l'usine qu'elle était membre du Parti, mais elle ne s'est pas fait enregistrer au Parti de l'usine, d'ailleurs squelettique, puisqu'il ne comprend que quatre personnes réduites à une totale impuissance politique. En effet, elle se perçoit dans son nouveau cadre de travail comme illégitime, n'étant pas pharmacienne et considérant qu'elle "n'a pas les conditions scientifiques pour avoir un rôle dans le Parti de l'usine". Aussi a-t-elle laissé "son titre du Parti" dans son quartier d'habitation, redoutant "la jalousie" de ses collègues de travail et cachant donc son appartenance politique. Le couple a construit sa maison à une dizaine de kilomètres de Vientiane sur une terre donnée par un cousin et son mari l'emmène chaque matin à moto à l'usine. Dans ce village, le Parti n'est pas très actif et Laddavong a eu bien du mal à s'habituer à son changement

de statut et de vie : respectée, dynamique et “fière” de ses fonctions de commandement à Sam Neua, Laddavong a dû à l'usine accepter d'obéir aux “ordres d'autres” et de “ne plus avoir de responsabilité”. Et surtout il lui a fallu - comme tout un chacun, “révolutionnaire” ou non - respecter les nouveaux règlements de travail sanctionnant en particulier l'absentéisme par une réduction du salaire. De manière récurrente elle rappelle qu'avant “quand on travaillait avec l'État on pouvait ne pas venir au travail, maintenant c'est la première fois que le temps c'est de l'argent. Avant, on avait toujours le salaire, maintenant on est obligé de travailler pour avoir le salaire”. Ce discours, qui est un leitmotiv, mérite quelques explications.

La pénurie extrême qui a régné au Laos pendant près de vingt ans d'isolement, l'absence de formation réelle des cadres politiques au pouvoir dans les services publics, dans un contexte dénué de toute juridiction, ont eu pour première conséquence que l'appareil coercitif de l'État ne pouvait paradoxalement prétendre imposer à ses salariés des règles de fonctionnement précises : ceci d'autant moins que celles-ci étaient inexistantes au profit d'un arbitraire des décisions toujours susceptibles d'être déviées, détournées et aménagées par les réseaux, politiques ou non, de parenté, de relations de voisinage et de rapports clientélistes, comme le montre l'itinéraire de Laddavong. Il en est résulté pour l'État une contradiction prééminente, concrétisée par les limites auxquelles s'est heurtée l'autorité politique dont il faut considérer à la fois l'emprise de terreur qu'elle a exercée, mais aussi le laxisme étonnant qu'elle a laissé s'étendre. Dans les administrations comme dans les entreprises d'État, les employés étaient laissés libres de venir ou non sur leur lieu de travail, chacun étant conscient de surcroît qu'assurer la survie matérielle par la culture et l'élevage était une destinée commune. L'apprentissage à l'usine Gamma des éléments de base du rapport salarial - argent contre force de travail - est donc pour tous extrêmement nouveau et pénible. Ce type “d'échange” reste incompris et toujours susceptible d'être dénoncé en fonction du passé vécu. Dans l'esprit des gens, aucune référence n'émerge pour juger des règles d'un “échange” qu'il importe peu ici de qualifier d'inégal.

Un vide complet de critères endogènes préside donc à l'instauration du rapport salarial que tente de mettre en œuvre l'usine Gamma : quantité

d'argent et quantité de travail fourni ne sont appréhendées que dans leur articulation avec les perceptions personnelles de la fatigue. Pour Laddavong, par exemple, qui au surplus venait de Sam Neua où “l'État distribuait tout pour manger, il n'y avait pas besoin d'argent”, travailler à l'usine neuf heures par jour et devoir gérer une somme d'argent pour faire vivre sa famille constituent une rupture très forte dans ses habitudes. Avec application, elle s'efforce de ne pas être absente pour obtenir la totalité de son salaire et perçoit bien que la société évolue de manière irréversible.

Ainsi au terme de la discussion avec cette militante, représentative d'un fonctionnement sociopolitique pour le moins menacé par l'ouverture économique, cette femme, qui a réussi à faire recruter à l'usine la fille de sa sœur - comme beaucoup d'autres leurs époux ou parents divers -, avoue ses doutes sur l'avenir de ses enfants : être *pativat* ne présente plus une sécurité et une position enviable... et mieux vaut qu'ils apprennent l'anglais dans une école privée et deviennent, par exemple, pharmaciens...

En relation de parenté avec Laddavong, Songpakop ¹, dont le père était cultivateur, est comme celle-ci originaire d'un village de la région de Sam Neua et a connu les horreurs des bombardements, passant sa journée dans la forêt, ne revenant que la nuit au village. *Pativat* depuis 1975, elle a en effet à la différence de Laddavong, refusé ainsi que ses frères et sœurs de suivre les “révolutionnaires” auxquels il fallait donner riz, poisson et légumes et qui demandaient “dix, vingt ou trente enfants pour la formation et l'éducation”. Le point de vue de Songpakop sur ces départs d'enfants met en lumière la complexité des processus de recrutement dans les troupes “révolutionnaires” et permet de relativiser les exemples précédents orientés sur l'arrachement délibéré à sa classe d'origine par la Révolution. Songpakop voulait en effet rester avec ses parents et pense que “les parents qui aimaient leurs enfants voulaient les garder”. Dans son village, seuls les orphelins, les enfants de combattants morts à la guerre partiront. Songpakop qui, comme Laddavong, souhaitait pourtant ne pas rester à la terre et être dans un bureau, a renoncé à poursuivre des études avec les *pativat*, en dépit de l'accord de ses parents. Agée de dix-huit ans en 1975, elle arrive avec toutes les troupes de Sam Neua à Vientiane et cherche un travail. Embauchée à la réception du

¹ Le frère de la mère de Laddavong est le frère du père de Songpakop.

ministère des affaires étrangères, avec un niveau de scolarité proche de la 3ème, elle sera envoyée en Tchécoslovaquie en 1979 pour étudier la pharmacie. Après cinq ans de séjour dans ce pays où elle obtient le grade *san kang*, elle est affectée à l'usine Gamma en 1984. Son mari est militaire à Xien Kouang et tous ses frères et sœurs sont dans les services publics. Comme la plupart des salariés de l'usine, Songpakop fait une "tontine" avec cinq de ses collègues. Sa cotisation est de 30 000 kips, c'est-à-dire moyenne, car certaines atteignent 50 000 kips.

Cette tontine a pour but la construction d'une maison personnelle, objectif commun à la majorité des salariés auxquels la famille n'a pu fournir un logement. Le cas de Songpakop, qui est une "révolutionnaire" de la dernière heure, illustre l'importance des relations politiques dans le secteur public et dans le choix des formations à l'étranger, proposées un peu au hasard, sans consultation des goûts individuels. De nombreuses carrières ont ainsi été planifiées sans résistance majeure, les gens au profil politique sans tache s'accommodant de ces affectations qui, en toute hypothèse, avaient le mérite de les faire passer sans transition de la condition inférieure et méprisée de petit cultivateur à celle de "fonctionnaire" bien que, comme on l'a déjà vu, ce terme soit impropre puisqu'il n'existe toujours aucun statut de la Fonction Publique.

Chiraphanh, matrone de quarante ans, dont la corpulence imposante se remarque parmi des femmes généralement minces, voire fluettes, a pour sa part quitté sa région natale de Pongsaly à quatorze ans pour suivre les *pativat* à Sam Neua avec une dizaine de jeunes paysans de son village. Ses parents, paysans, étaient opposés à ce départ qui semble plus lié à l'influence d'un groupe qu'à un réel choix. Les conditions très dures de la vie qu'elle mènera la conduiront, dit-elle, "à pleurer, à vouloir retourner dans son village", sans bien sûr que ce soit possible. Elle se rappelle qu'à l'époque "on ne réfléchissait pas, on nous disait de partir pour l'amour de la patrie, pour le développement, pour l'avancement... C'était le mouvement des jeunes et il y avait le bureau de propagande". En 1966, elle travaille dans la célèbre usine pharmaceutique n° 1 de la "zone libérée" installée dans une grotte, puis est envoyée en formation au Vietnam pendant quatre ans et revient à l'usine n° 1 de la grotte où elle restera jusqu'en 1976. Dans cette usine aidée par le Viet-

nam, 70 à 80 ouvriers fabriquaient des antalgiques, des vitamines B et des fortifiants traditionnels. De cette période, Chiraphanh garde un souvenir prégnant, jugeant qu'elle a "réussi à passer la barrière de la vie... tout était terrible, il fallait tout faire avant le lever du soleil puis aller dans la grotte pour éviter les bombardements ; tout était dans les grottes, les bureaux, les administrations, on ne pouvait rien cultiver, on ne mangeait que des choses sèches". C'est à Sam Neua qu'elle rencontre son mari et l'épouse dans un rituel organisé, en l'absence des parents, par les organisations de masse comme pour tous les membres de la "zone libérée". Son mari, instituteur de Xien Kouang, fera dix ans d'études au Vietnam dans la recherche pharmaceutique après avoir lui aussi quitté sa famille qui a fui à Vientiane pour éviter d'être fusillée. En 1976, comme ses camarades, Chiraphanh arrive à Vientiane et est placée dans un centre de recherche sur la médecine traditionnelle dont son mari, membre du Parti depuis peu, est le directeur. Le couple de "fonctionnaires" arrive difficilement à survivre, et comme dans de très nombreux cas, la femme quitte son emploi pour un autre mieux rémunéré ; grâce aux relations de son mari avec le directeur de l'usine Gamma, Chiraphanh y est embauchée en 1990. Cette femme mûre fait partie de la catégorie des employés qui déplorent, bien naturellement, l'absence des réunions des organisations de masse : si elle mesure les avantages du salaire, elle regrette inévitablement de "ne pouvoir donner ses idées, discuter, comme autrefois..." et d'être astreinte au simple rôle de petit travailleur, silencieux, assidu et infatigable. Il lui a fallu dit-elle "rayer son passé", l'usine ne prenant naturellement pas en compte son ancienneté, blessure symbolique, mais comportant aussi des conséquences matérielles sur la retraite assurée aux "fonctionnaires politiques" (et retirée, là encore sans règle écrite, à ceux qui seront condamnés aux camps de rééducation). Chiraphanh est donc "repartie à zéro", a construit sa maison sur une terre donnée par le gouvernement et essaye de ne pas avoir un quart d'heure de retard, faute sanctionnée par le prélèvement, scandaleux à ses yeux, d'une heure de salaire.

Il serait fastidieux de multiplier les exemples de cette couche "révolutionnaire" d'employés de l'usine bien que, dans tous les domaines - carrière, enfance, recrutement, etc. -, les variantes soient nombreuses et riches d'enseignement.

Evoquons encore brièvement Mikdaovanh dont la mère, qui a refusé de partir avec les “révolutionnaires”, a été fusillée dans la rizière, dont le père est mort sous les bombardements, et qui, orpheline, fut envoyée à sept ans par les “révolutionnaires” au Vietnam où elle restera dix ans ; Mikdaovanh partira ensuite cinq ans en Tchécoslovaquie et sera affectée à son retour en 1984 à l'usine Gamma où elle sera chef d'équipe jusqu'en 1990. Après le recrutement d'une jeune femme diplômée *san soung*, Mikdaovanh sera purement et simplement rétrogradée par le directeur... ordre auquel elle s'est pliée avec d'autant plus de bonne volonté que, comme elle le dit, “il n'y a plus de réunion où on peut faire des critiques, le chef apporte le commandement du haut et il fait appliquer...”.

Il importe ici de revenir, après ce bref tableau de quelques vies modelées par l'État et la Révolution, sur des points centraux dont le premier concerne cette période de guerre dramatique qui est la toile de fond de l'enfance de ces employés ; selon leur emplacement, les villages étaient sous l'influence d'un camp ou de l'autre et, si les cas exposés illustrent principalement des stratégies positives et en partie volontaires chez les filles de paysans, d'autres laissent penser que peu de choix véritables ont été opérés et qu'au contraire, il s'agissait plus simplement de tenter d'éviter la mort en se mettant sous la protection du plus fort. Par ailleurs, la division des familles dans des camps adverses est systématique, entraînant une pluralité de fuites et de ralliements dans une direction ou l'autre. Privilégiés par leur “origine révolutionnaire, les acteurs subissent après 1975, comme tous les habitants, dans un enfermement absolu du pays, les effets désastreux d'une pénurie globale qui les laisse libres d'aménager comme ils le peuvent le dénuement. Propulsés de la catégorie d'inférieur à celle de “fonctionnaire”, prestigieuse dans l'ancien régime, ils ne jouissent certes pas de la même considération mais font plutôt l'objet d'une crainte générale et d'un évitement ; en revanche, ils bénéficient de leur position au sein de l'appareil d'État dans une logique autocentrée, propre à un microcosme défensif et offensif face à la société.

L'ouverture économique, la faillite de la planification, des coopératives et des entreprises, conduit à partir des années 1986 à des démissions multiples du secteur public, impulsées par le FMI et la Banque mondiale au niveau macropolitique. Ces démissions, le plus souvent choisies ou acceptées

sans difficulté, conduisent les acteurs à se retrouver pour la première fois de leur vie sur un marché du travail débutant. Peu ou mal formés, incompetents pour la plupart, ils sont amenés à mobiliser l'ensemble de leurs réseaux, prêts, avec leurs appuis politiques toujours redoutables pour des individus comme le directeur de l'usine Gamma, à forcer les portes. À la recherche de salaires plus élevés dès lors que la possibilité s'en entrouvre, ils se perçoivent et sont de fait déclassés dans l'entreprise étudiée, qui s'efforce de mettre en place un système rigide de travail fondé non plus sur la qualité politique, mais sur la qualification professionnelle et le rendement. Si l'État-Parti reste bien à la tête du Laos, l'exemple de l'usine Gamma témoigne de la minoration décisive que subissent les employés de "la Révolution", condamnés à regarder disparaître leurs anciens cadres d'autorité telles que les organisations de masse, dans les champs microsociaux de l'ouverture économique au marché. Peu amers malgré tout, car satisfaits comme leurs collègues de pouvoir enfin penser à accumuler de l'argent pour des projets de maison, de moto, etc., ils ne peuvent cependant qu'appréhender péniblement les nouvelles règles de leur travail, tant en rupture avec leur ancienne position qu'avec les rythmes indolents auxquels ils s'étaient accoutumés. Enfin, il faut mettre l'accent sur le fait que d'idéologie, ou plus banalement de vision sociopolitique du monde, il n'est jamais question au sein de ces itinéraires, façonnés par la "Révolution" et brisés par le "marché". Le lecteur peut légitimement se poser la question de l'investissement et/ou de l'adhésion à des représentations globales de l'autorité de l'ancien régime et de "l'illumination" de l'égalité sociale.

Aucun employé de l'usine, comme d'ailleurs aucun individu rencontré dans toute autre sphère sociale, ne sera en mesure pourtant d'entretenir l'ethnologue, en dépit de sollicitations parfois insistantes sur la mémorisation impossible des messages des organisations de masse et de l'éducation politique, de telles thématiques. Le mode de pensée des acteurs reste ici profondément inscrit dans une expérience individuelle restreinte dont l'ultime signification énonçable - qu'on ne saurait négliger - tient en ces quelques mots ; "grâce à la Révolution, j'ai pu faire des études, rejoindre la société normale, sinon je serais resté à la rizière, car mes parents étaient cultivateurs, pauvres..." Le pouvoir - dans sa face nue, impavide et entière - constitue l'horizon indépassable de la vie d'individus dénués du sens des catégories collecti-

ves : il fait subir, donne et retire à son gré. Dans un tel cadre cognitif, la domination règne et les stratégies personnelles fleurissent.

Passons d'un extrême à l'autre en considérant maintenant les destinées des enfants de l'élite de l'ancien régime. Ceux-ci sont nombreux à l'usine, et le directeur, que sa propre origine sociale incline à la "pitié" pour ceux qui ont pâti dramatiquement de la déhiérarchisation politique de la société, en a recruté beaucoup, utilisant d'ailleurs les aptitudes sociales "héritées" de l'ancienne couche supérieure. Le service du commerce, en contact avec les clients, nécessitant l'aisance, voire le bagout, est ainsi, par exemple, presque entièrement composé de membres de "grandes familles". Comme on l'a déjà mentionné, l'instauration du régime communiste en 1975 s'est accompagnée d'une décapitation systématique de la société, touchant les fonctionnaires moyens et supérieurs de l'ancien régime, militaires et politiques, mais aussi administratifs. Ceux-ci ont été envoyés en camp de rééducation - lorsqu'ils n'ont pu fuir le pays - pour des durées allant d'une année, dans la meilleure hypothèse - celle où les familles par leurs réseaux ont réussi à infléchir les autorités - à dix-sept ans, et beaucoup y sont morts. Les mères, laissées seules sans ressource, ont tenté par tous les moyens - petits métiers, vente sur le marché, retour à la rizière, etc. - de faire vivre leur famille. Profondément traumatisés, les jeunes gens et les jeunes filles rencontrés - dont beaucoup se montrent incapables d'évoquer cette période sans éclater en larmes au souvenir du nom du père - manifestent une gravité et une émotion intenses dans des récits coupés de silences, marqués par l'abattement, des effondrements intérieurs brutaux, la prostration.

Malatri est ainsi le fils d'un colonel de l'ancien régime, parti en "séminaire" (selon le terme euphémisé en usage pour désigner les camps), à Attopeu où il restera treize ans ; le frère de la mère de Malatri et le frère de sa grand-mère, militaires plus gradés que son père, ont été envoyés dans d'autres camps montagnards. Pour soutenir son père, Malatri le rejoindra au camp pendant un an, préparant ses repas, tandis que sa mère était restée avec ses frères et sœurs. Son père, qui a survécu, travaille maintenant dans un hôtel français tandis que les deux oncles ont fui aux USA. La mère tentera de reprendre le travail de la rizière puis, découragée, vendra les derniers biens en sa possession pour assurer péniblement l'éducation de ses enfants. Malatri

passé le bac à Champassack puis, en dépit de ses demandes, est exclu de toute possibilité de continuer ses études. Il est nommé “fonctionnaire intermittent” à Champassack, statut plus que précaire ; stigmatisé comme tous les “enfants de séminaristes”, il rappelle calmement : “Je ne pouvais pas continuer mes études normalement, j’étais fils de séminariste, c’est pour ça que j’ai été nommé fonctionnaire intermittent ; j’étais classé comme venant d’une famille du séminaire, je ne pouvais pas avoir de bourse, de vrai travail. C’était écrit sur mes papiers au lycée “ne peut avoir de place pour continuer les études, car “fils de séminariste”... il fallait se débrouiller seul”... Après deux ans à Champassack, Malatri vient de lui-même à Vientiane, s’inscrit à des cours d’électronique pendant les vacances puis cherche un travail. La sœur de sa mère, employée à l’ONU, lui recommande l’usine Gamma où il est embauché immédiatement par le directeur qui raccourcira son stage d’essai de trois à un mois.

Malatri se félicite aujourd’hui que plus aucun rappel du passé de sa famille ne soit inscrit sur ses documents officiels. Ouvrier au service technique, inconnu à Vientiane, non repéré comme “noble”, Malatri voudrait depuis longtemps travailler dans la branche électronique mais ne peut espérer être embauché à la télévision nationale. Il habite avec la sœur de sa mère, dont le mari est au ministère de l’éducation. Ses frères sont professeur au lycée, médecin, comptable dans un restaurant.

L’ostracisme qui a frappé les “enfants de séminaristes” les a mis très souvent dans une situation de chômage en rupture avec la planification des carrières des *pativat* ou encore des “pauvres” politiquement corrects. Leur recherche acharnée d’emploi, après tous les refus qu’ils essuient, en a conduit beaucoup à l’usine Gamma, en particulier dès lors que le directeur a pu recruter ses employés en toute liberté.

Fille d’un colonel parti quatorze ans au camp de Viengsay, travaillant aujourd’hui dans une compagnie privée, Sidara aurait souhaité continuer ses études, étant ouverte à beaucoup de domaines, polytechnique, enseignement, médecine, ponts et chaussées, etc. Après son bac et un an de tentatives sans succès car, “pour un fils de ministre on a la place tout de suite, mais pas pour nous”, dit-elle, elle remplit un dossier pour l’usine Gamma qui recrute. Depuis sept ans dans le service du commerce, elle manifeste un dynamisme et

un enthousiasme exceptionnels chez ces “enfants de séminaristes”, se félicitant que son père, après son retour, ait pu pour ses frères et sœurs cadets “arranger” par des relations réactivées des études de médecine et d'architecture. Quant à elle, elle continue, après son service, à aider sa mère sur le marché.

Ce chômage des “enfants de séminaristes” est atténué lorsqu'il s'agit de grandes familles dont certains membres occupent des postes politiques élevés. Ainsi Vassana, qui à la différence de Sidara, ne peut d'autant moins retenir ses larmes que son père est mort en camp, a été placée à l'usine Gamma par le ministère de la santé après son bac en 1985. L'usine lui offrira par la suite une bourse pour faire des études de pharmacie poussées (*san soung*). Cette jeune fille de vingt-six ans est la fille de la sœur d'un ministre et en relation d'alliance très proche avec le directeur d'un institut dépendant du ministère de la santé.

Des deux côtés, ces familles de l'élite ont vu plusieurs des leurs mourir en “séminaire”, tandis que d'autres réussissaient à se hisser à des fonctions supérieures. Dans d'autres cas, ce sont les relations d'alliance ou de parenté proches ou plus lointaines avec le directeur de l'usine qui permettront ces sortes de sauvetage de jeunes, écrasés par le destin du père. Ainsi Phanousay, fille d'un colonel qui est resté dix ans au camp, nièce d'un vice-ministre proche du directeur de l'usine, a réussi à être admise dans une école d'infirmières. Affectée ensuite dans un hôpital, elle quittera ce poste sans l'accord de son unité de travail. Au chômage pendant six mois à Vientiane, elle sera, grâce à ses relations familiales, embauchée facilement à l'usine Gamma.

Les descendants de ces familles de fonctionnaires de l'ancien régime permettent d'appréhender l'atmosphère de dénonciation et de terreur qui a suivi la prise de pouvoir par les communistes en 1975. En relation d'alliance avec le directeur de l'usine où il rentre en 1992, Chid tara qui, comme beaucoup d'autres, demande “si je dis la vérité, que se passera-t-il ?”, raconte la rétrogradation professionnelle de son père en 1975 après une dénonciation ; chef de chantier militaire, son père fut désigné comme “réactionnaire” par les “révolutionnaires” l'accusant de corruption comme les autres. Un *pativat* prendra le poste de son père qui redoutait d'être envoyé en camp mais échapp-

pera au “séminaire”. Après avoir fait ses études primaires dans une école catholique privée, comme la majorité des enfants de sa classe sociale, Chid tara ira au lycée de Vientiane, s'adaptant comme sa famille au nouveau régime : “on ordonne, on fait”. Militant dans les organisations de masse, “volontaire” dans les travaux collectifs, membre de la milice du quartier, il rappelle que c'était là “une obligation, sinon on était jugé comme mauvais, inactif,... et tout le monde y allait, on ne pouvait rester seul...” Chid tara, dont le père était “suspect” mais qui disposait de plusieurs relations de parenté politiquement avantageuses (entre autres le père du directeur de l'usine qui était pilote militaire pour les “réactionnaires” mais a su retourner la situation en se ralliant aux *pativat*, obtenant une promotion ; la sœur de la femme de ce dernier est la mère de Chid tara), aura le privilège d'obtenir une bourse en URSS pour sept ans bien que se jugeant lui-même mauvais élève. Affecté à son retour d'URSS dans une entreprise d'État où “il était assis à ne rien faire”, il quittera cette dernière, en faillite complète, et prendra le chemin de la rizière de ses grands-parents où il retrouve le fils du frère du directeur. Là, le directeur de l'usine viendra le chercher après trois ans, voyant ses difficultés d'adaptation aux travaux agricoles.

Dans d'autres cas, non moins nombreux, les fonctionnaires de l'ancien régime, pressentant le tour catastrophique de la conjoncture politique pour les membres de leur catégorie professionnelle, ont eu la prudence de démissionner avant la prise du pouvoir par les communistes. Ainsi Hannavady, âgé de trente-six ans, dont le père était vice-ministre des finances et prendra une petite épicerie au marché pour éviter le “séminaire” tandis que ses frères militaires fuiront aux USA avant 1975. Très fortuné, le père refusera d'émigrer espérant toujours conserver des biens qui, avec la dévaluation de la monnaie “révolutionnaire” et les obligations de survie, disparaîtront rapidement.

Hannavady, intérieurement cassé, qui dit faiblement n'avoir jamais reparlé de cette période avec quiconque et qui garde les yeux baissés, le regard fixe et vide, a choisi de rester avec son père tandis que ses frères et sœurs partiront après 1975 pour le Canada. Placé dans une école privée catholique jusqu'en 1975, où l'enseignement était en français, il avoue comme beaucoup d'autres jeunes de sa génération avoir oublié complètement cette

langue sous le coup du choc. Rappelons en effet que parler une langue étrangère occidentale était objectivement dangereux dans la mesure où cette aptitude révélait une origine de classe négative et où, d'autre part, l'étranger était un ennemi politique avec lequel tout contact était interdit. Hannavady termine en 1983 des études techniques d'électricité *san tonh* puis travaille à EDL pendant quatre ans, avant de démissionner pour éviter une affectation en province ; il est employé ensuite dans une compagnie privée pendant quelques années et enfin vient de lui-même, sans recommandation, demander un travail au directeur de l'usine Gamma qui l'embauche en 1992. La peur qui a habité son père après 1975, n'a pas quitté Hannavady qui vit avec ses parents dans une maison construite sur une terre familiale.

Les héritiers déçus de la classe moyenne et supérieure de l'ancien régime - dont la reproduction sociale antérieure apparaît à travers les généalogies, chefs de province, militaires, médecins, professeurs, députés, etc. dessinant un cercle endogamique bien fermé - côtoient donc à l'usine leurs collègues à la biographie "révolutionnaire". Les quelques vies rapidement exposées, témoignent - au-delà d'intériorités brisées - de la complexité du tissu social après 1975 : alors que l'État-Parti entend diviser strictement la société en *patikan* et *pativat*, les observations montrent le caractère fictif et le fantasme d'omnipotence du pouvoir, que révèle cette dichotomie.

S'il est bien clair qu'une majorité de "révolutionnaires" promus sont issus des classes rurales défavorisées, certaines "grandes familles" comme celle du directeur de l'usine ou de ministres se sont maintenues, à travers quelques membres certes isolés des leurs, dans l'appareil d'État ; mais la plupart des représentants de l'ancienne élite, durement sanctionnés pour leur origine supérieure, ont subi des traitements différenciés liés à leurs réseaux et à leurs stratégies très diverses.

La société a fait l'objet d'un renversement hiérarchique substituant les inférieurs aux supérieurs, sans toutefois que le procès d'imposition politique ait été en mesure de détruire les logiques relationnelles partiellement autonomes, revivifiées de surcroît par la condition commune à tous d'une extrême pauvreté. C'est peut-être dans les sélections pour les formations dans les pays de l'ex-bloc communiste que ces logiques se dévoilent le plus nettement. Innombrables sont les récits d'attentes interminables dans un bâtiment public

de Vientiane d'où partaient les heureux élus. Pourtant, doit-on ajouter, certains refusaient cette formation par peur de quitter le pays ou parce que leurs parents s'y opposaient. Les jeunes amenés à Vientiane de leurs provinces, dont les autorités les avaient choisis, scrutaient anxieusement le tableau sur lequel devait apparaître leur nom : de manière récurrente, ils rappellent soit que leur nom avait été supprimé après de longs délais, soit que la discipline et le pays étaient brusquement changés, soit encore qu'ils étaient assignés à faire leurs études à Vientiane. La force d'un clientélisme réactivé - "il faut connaître quelqu'un pour toute démarche et à tous les niveaux", études, emploi, formation, document, etc. - qui est susceptible de moduler en partie la distribution des avantages entre "réactionnaires" et "révolutionnaires", est d'autant plus nette que les champs de parenté mêlent les uns et les autres entre les classes anciennement supérieures et les nouveaux maîtres de l'État-Parti. La paralysie des institutions, baignant à la fois dans la peur et dans un clientélisme d'autant plus pesant que l'incompétence professionnelle est un lot commun, a engendré et/ou favorisé une résignation partagée à des procédures frôlant l'absurdité. Le cas de cette petite jeune femme envoyée plusieurs années en URSS pour devenir conductrice de grue, et sans poste au Laos parce qu'il n'y avait tout simplement ni grues ni bâtiments à étages est anecdotique mais éloquent : elle fera ensuite des études de comptabilité sans toujours se voir proposer un travail en rapport avec sa nouvelle formation... On la retrouve à l'usine Gamma, satisfaite de son nouvel emploi de femme de ménage !

À l'usine, les rapports entre *patikan* et *pativat* paraissent en partie neutralisés par le dureté des règlements et les obligations de rendement. Si les différences sociales sont bien repérées et soulignées au passage, on tente d'éviter les conflits qui s'expriment sous la forme d'avis techniques liés aux formations reçues : on oppose facilement techniques et connaissances russes ou franco-laotiennes, on critique les matières premières en fonction de leur origine "socialiste" sans néanmoins que ces joutes orales prennent des proportions importantes : "Quand on dit que la matière première des pays socialistes n'est pas bonne, les gens de Sam Neua protestent "va vivre avec les capitalistes si leur matière première est bonne", dit par exemple une jeune femme en riant. D'une manière générale, pourtant, on s'efforce de ne pas creuser le fossé entre la distinction des uns et l'absence d'éducation des autres

puisque tout le monde est à la même enseigne en ce qui concerne un travail perçu comme lourd et pénible. Ainsi, “on trouve une nouvelle théorie qui n'est ni de Sam Neua ni de Vientiane et on s'accorde comme ça”.

En revanche, dans les ministères où, en 1994, était mise en place une réforme et un relèvement des salaires, les relations entre “révolutionnaires”, placés à des postes hiérarchiques élevés bien que souvent sans diplôme, et “réactionnaires” diplômés se sont faites plus tendues, la compétence devenant un enjeu impulsé par le FMI et la Banque mondiale.

Mis à part *pativat* et *patikan* dont les trajectoires s'enracinent dans l'histoire politique, une troisième catégorie d'employés de plus en plus nombreux doit être mentionnée, tant elle s'inscrit dans l'ouverture économique : ce sont les jeunes bacheliers au chômage auxquels l'État n'offre plus ni formation à l'étranger, en raison de ce qu'on appelle au Laos “la faillite de l'URSS”, ni études au pays, ni travail, le secteur public étant astreint à réduire son personnel. Ces jeunes, qui n'ont connu que l'État communiste et ont plus encore que d'autres été moulés dans l'idée d'une planification linéaire de leur vie, se retrouvent présentement bien démunis sur le marché du travail. D'un niveau scolaire très bas, peu habitués à prendre des initiatives, ils frappent aux portes des usines plus ou moins timidement. De nombreuses usines textiles ont été ouvertes récemment à Vientiane par des investisseurs de Chine, de Taiwan, de Thaïlande ou de Corée. Ces usines sont souvent le premier débouché pour ces jeunes. Elles offrent des salaires qui dépassent rarement 35 000 kips pour des journées de travail de dix ou douze heures ; après trois jours d'essai non satisfaisant, les gens sont renvoyés sans rémunération. De l'avis de tous, les conditions de travail sont extrêmement dures et la main-d'œuvre traitée avec une brutalité non déguisée : les insultes pleuvent et les jeunes ou moins jeunes ne supportent généralement que quelques mois de tels rythmes qu'ils considèrent épuisants. Ce secteur de capitalisme sauvage, non contrôlé par un État économiquement exsangue, fleurit d'autant plus aisément qu'il accueille aussi les anciens salariés de l'État, licenciés ou démissionnaires.

Écoutons au hasard Misaysouk, jeune fille de vingt-cinq ans aux cheveux frisés selon la dernière mode de Vientiane et dont le père est “fonctionnaire” à l'aéroport. Après son bac en 1989, Misaysouk est allée

travailler dans une usine textile coréenne où elle est restée neuf mois : “Ce n'était pas bien, on force à travailler sans repos... juste une heure à midi, c'est tout et quand le travail est fini, on n'a pas le droit de se reposer jusqu'à cinq heures ; quand un ouvrier ne travaille pas bien, on le chasse sans pitié... Le chef coréen chasse par les pieds, il bat les gens, alors beaucoup de gens quittent mais il faut trouver du travail. Les ouvriers ont voulu créer un syndicat mais c'était interdit. Après, les Coréens ont fait un contrat d'embauche où on disait qu'on serait augmenté au bout de trois mois, mais plusieurs sont restés un an sans augmentation. Les Coréens ont dit que les ouvriers lao ne travaillent pas bien”. Sur ses cinq amies rentrées avec elle dans cette usine coréenne, une seule y est restée et Misaysouk, pour sa part, a demandé à sa sœur, employée à l'usine Gamma, de lui trouver un travail dans la même entreprise où elle sera embauchée en 1993. Il s'agit là d'un itinéraire banal et rares sont les salariés de l'usine qui n'ont pas plaidé avec succès la cause d'un ou de plusieurs de leurs proches auprès du directeur qui accepte aisément ce surplus de main-d'œuvre non qualifiée et bénéficie d'une aura supplémentaire. Il en résulte un nombre important de couples, de frères et de sœurs, ou de cousins dans l'usine.

Précisons que ces usines de confection étrangères jouissent aujourd'hui de conditions très favorables : elles sont exemptées d'impôt durant cinq ans et sont considérées, en vertu de la loi sur les investissements étrangers, comme des zones où l'État ne peut s'ingérer. Organisations de masse et syndicats y sont totalement absents et le cadre coercitif que ces structures ont représenté après 1975 ne permet guère qu'elles soient réappropriées par les ouvriers dans une optique de négociation des conditions de travail : la formule coutumière “on nous demandait de participer, alors on participait”, n'incite pas à renverser le sens de ces structures dont l'oppression et les messages vides provoquent, lorsque l'opportunité s'en présente, l'évasion. L'exploitation de la force de travail est donc, dans ces usines, d'une violence égale à celle qui a présidé au début du capitalisme en Europe et la fuite se présente comme le seul mode de résistance d'employés apeurés, dénués de toute catégorie collective de pensée et d'action, prêts à retourner au champ dès que la contrainte se fait trop fortement sentir.

Ainsi Soukmala qui a travaillé dans une usine militaire puis l'a quittée pour l'une des plus grandes usines textiles chinoises de Vientiane, raconte : “C'était trop dur de travailler de 7H30 à 8H-9H du soir avec 100 kips de plus pour les heures supplémentaires. On était divisé en rangs, chaque groupe avait cent ouvriers avec un chef chinois et un interprète. Le chef chinois était très méchant, si on restait aux toilettes, il venait nous chercher, quand on tombe malade sans prévenir, il nous gronde, il est très méchant. L'interprète nous traduisait qu'il nous traitait de chiens et de cochons alors nous, les ouvriers, on pleurait toute la journée, personne ne restait longtemps et moi aussi je suis partie”.

L'exemple d'une usine textile belge où une jeune femme d'Allemagne de l'Est, mariée à un Lao tenta sans succès de monter un syndicat, revendiquant des repas gratuits et allant jusqu'au procès qu'elle perdit, illustre l'impossibilité de toute réaction à cet embryon de marché anarchique que donne à voir le Laos. Parmi les projets des investisseurs étrangers, construire des logements pour “tenir” une main-d'œuvre à bon marché bien que peu performante est clairement énoncé. En 1993, une usine belge de 200 personnes n'offrant des salaires que de 40 \$ en moyenne, soit bien moins que l'usine Gamma, licenciait systématiquement, étant certaine de recruter sans problème le lendemain et fonctionnant ainsi sur un turn-over extrêmement rapide.

Le lecteur se fait désormais une idée de la composition de la population de l'usine Gamma, dont il faut, toutes catégories confondues, souligner encore quelques caractéristiques. Aujourd'hui nombreux sont ceux qui cherchent à s'y faire embaucher car elle est connue pour ses excellents salaires, et ils mobilisent dans ce but toutes leurs relations dans et hors du secteur public ; ceci vaut aussi pour des carrières apparemment “planifiées” où le salarié est affecté par le ministère de la santé à l'usine Gamma, grâce à des appuis et des influences qui lui évitent un poste lointain en province ou peu rémunérateur.

Si l'État-Parti, par manque de moyens, est actuellement amené à relâcher son contrôle sur la population, il faut, à l'encontre d'idées reçues, bien appréhender ce que fut la nature de ce contrôle et se dégager de la vision étatique elle-même, celle d'un pouvoir irréfugable et sans limite. Le

système de planification fut mis en œuvre dans des rapports sociaux complexes par des acteurs concrets, aptes à l'infléchir quotidiennement à leur propre niveau.

Ainsi, y compris dans les itinéraires modèles des années 1980-1985, les refus d'études, de postes, de formation émergent au sein de contraintes bien définies et toutes les "déviances" se présentent même si elles sont rares : fils de "séminaristes" partis en formation dans un pays de l'ex-bloc communiste, "révolutionnaires" de choc éliminés sans en comprendre la raison d'une liste d'élus pour l'URSS. Une biographie impeccable fut utilisée au Laos comme dans tous les pays du "socialisme dit réel" comme un instrument de sélection, de répression et de promotion : elle avait comme critères, selon un modèle bien connu, l'absence de parents "suspects" ou ayant fui à l'étranger et l'activisme dans les organisations de masse. Les hommes et femmes rencontrés mettent en lumière, néanmoins, que la mise en application de ce modèle a permis des "erreurs", moins nombreuses certes que sa reproduction normalisée. Aussi découvre-t-on que, en dehors des dizaines de salariés qui sont des enfants de paysans pauvres et conformes aux règles, sans tache aucune, se félicitant d'avoir pu faire des études, certains ont curieusement réussi à éviter que leurs parents, coupables face à l'État de "trahison", ne soient un obstacle rédhibitoire, tandis que d'autres, innombrables, tomberont sous le coup du fonctionnement politique des fichiers avec leurs marques indélébiles, ostracisantes pour leur avenir.

L'usine Gamma s'est mise avec succès en dehors des régulations politiques, réduisant celles-ci à l'état de squelettes d'un passé obsolète, le Parti et les organisations de masse étant évacuées avec habileté au profit d'une idéalisation d'un directeur ressenti comme un "grand homme", ayant "le cœur sur la main". Un mode de domination, fondé sur des principes de rentabilité économique, a été substitué sans transition au précédent, axé sur le "mérite" politique. Cette nouvelle domination n'est néanmoins pas sans comporter de multiples contradictions qui vont être maintenant examinées.

Auparavant, portons le regard sur les caractéristiques de cette domination qui affleurent dans l'incapacité désolante des acteurs à penser leur expérience au travers de catégories généralisables et dynamiques. Comme cela a été déjà suggéré, deux types de conjonctures de travail sont bien oppo-

sées dans l'esprit des salariés, l'État (*lath bolihane*) et *toulakith* "business/affaires", qui se réfère à la situation présente de l'usine dont l'autonomie de gestion ne fait jamais l'objet d'une réflexion en termes clairs.

La possession de l'usine par l'État est, pour tous, associée à une absence d'obligations de présence, de production, à de longs temps de repos et d'inactivité, à des réunions incessantes où chacun peut parler un tant soit peu de ses problèmes, en contrepartie d'un salaire minimal rendant le travail aux champs indispensable : "Les ordres venaient du ministère, le plan de travail, mais quand il n'y avait pas de plan de travail on ne travaillait pas, ça arrivait très souvent car soit il n'y avait pas d'ordre du ministère, soit la machine était en panne, alors on dormait... on lavait aussi les flacons de sérum mais souvent il n'y avait pas de sérum", dit, par exemple, une ancienne employée ; on ne multipliera pas ici les citations répétitives qui mettent aussi l'accent sur la difficulté de trouver des moyens de survivre dans cette période de pénurie. Tournons-nous pourtant un instant vers Nopmontri parce qu'il a travaillé dans l'usine pharmaceutique militaire créée en 1987 qui comprenait dix-huit salariés et où se fabriquaient en principe des médicaments dits "traditionnels" et d'autres allopathiques : "Mais la plupart du temps il n'y avait pas de production car on ne peut pas vendre les médicaments, alors on touchait 3500 kips par mois et vingt kilos de riz. Les hôpitaux achètent leurs médicaments à Vientiane et, à l'usine militaire, on n'avait pas de matière première et les machines étaient mauvaises : il n'y avait qu'une machine pour les comprimés et deux séchoirs alors, comme il n'y avait pas de travail, il fallait chasser et pêcher en forêt. Je suis parti sans les papiers parce que le directeur n'était pas d'accord et j'ai demandé au directeur ici un travail...", ajoute le jeune homme.

Toulakith est, sans hésitation, identifié à une sortie de l'État, à un marché mythifié que sanctifie la réussite commerciale de l'usine dont on ne sait plus à qui elle appartient. Vendre le maximum, être apprécié par les clients dont il faut satisfaire les goûts, travailler beaucoup pour de l'argent - ce qui est très nouveau - sont en peu de mots ce que les salariés perçoivent du statut de l'usine, les décrets sur l'autonomie de gestion des entreprises d'État, les droits du directeur étant inconnus tout comme l'est le "nouveau mécanisme économique". Quant au statut des salariés, il reste dissimulé par cette notion triomphante du "commerce" ; à la différence de la seconde usine

étudiée, à Gamma on ne se perçoit plus comme “fonctionnaire” mais comme membre d'une entreprise commerciale rentable dont il faut suivre la discipline pour éviter le renvoi. Dans cette perspective, c'est la représentation de la personnalité du directeur qui structure les visions d'un “avant” et “après” de l'usine.

À l'individu sont attribués tous les mérites du changement positif auquel on participe, de ce “bond en avant” extraordinaire : supposé guider avec intelligence, certitude et fermeté l'entreprise, le directeur est loué dans sa personne et il est inutile de tenter d'amener les salariés à comparer les deux régimes successifs de l'usine, planification étatique/autonomie de gestion. La réponse est toujours focalisée sur la personnalité du directeur sans la moindre réflexion sur la transformation du statut juridique : “Tout dépend du directeur, s'il sait où il va, s'il a la stratégie, la connaissance etc. Alors, ça marche ou non”. L'indifférence des salariés dans ce domaine est flagrante, tout comme l'est l'absence de préoccupation sur l'évolution décrétée par l'État, uniquement évaluée par les denrées disponibles sur les marchés, la circulation automobile et des éléments restreints du vécu personnel. Cet enfermement des mentalités dans les limites de l'expérience individuelle conduit à asseoir une domination personnalisée du directeur, d'autant plus incontestable que les polarisations négatives ont été orientées vers les autres membres du comité de direction. Les habitudes antérieures d'obéissance aux autorités politiques sont transférées sans nuance à la nouvelle autorité individuelle de l'usine dans une continuité prégnante.

L'opposition *toulakith*/État s'enrichit néanmoins d'un troisième terme, l'usine complètement privée (*ekkason*) que, d'une manière générale, les salariés redoutent, ayant toujours un proche, parmi leurs connaissances, qui a fait un séjour dans une usine textile. Le “privé” est donc le plus souvent conçu comme une possibilité de mauvais traitements sans limite sur les ouvriers, d'une absence de protection et de revendication possible. Ce serait une autorité absolue et oppressive, menaçante et imposant des rythmes de travail insupportables à des ouvriers brutalisés. La réflexion des employés de l'usine Gamma s'arrête là en ce qui concerne les différents statuts des entreprises et des conditions de travail, quel que soit le niveau de leur formation politique ou technique.

Les termes d'adresse en usage reflètent à la fois, de façon intriquée, le paternalisme de la direction de l'usine et une impossible fixation hiérarchique des statuts et des positions occupées par une généralisation des appellations de parenté inscrites uniquement dans la détermination de l'âge biologique. Ainsi, le directeur est-il désigné comme frère aîné, ou alors frère cadet du père. Entre eux, quel que soit l'ordre hiérarchique qui les lie, les salariés emploient les termes de frère/sœur aîné/e, ou de cadet, le prénom étant souvent simplement en usage face aux cadets comme le prescrivent beaucoup de règles sociolinguistiques en Asie. À aucun moment, un dépassement des catégories biologiques d'aîné et de cadet n'est effectué au profit des fonctions hiérarchiques comme, par exemple, je l'ai observé dans les usines bangladeshies où l'adresse d'aîné signifiait la position hiérarchique, souvent en contradiction avec les déterminations biologiques.

Cet enfermement dans l'âge biologique témoigne, d'un côté, d'un transfert très simplifié de la parenté à l'univers de travail, de l'autre de la précarité des fonctions et positions que les acteurs ne peuvent habiter légitimement et de la consécration conséquente d'une domination individualisée du directeur, impossible à remettre en cause. Il faut noter, en outre, que la langue a été l'objet après 1975 de transformations radicales, imposant la suppression de toutes les adresses faisant référence à la royauté et les remplaçant par des formulations de parenté.

Un autre élément incite à discerner la faible adaptation de la main-d'œuvre à des structures industrielles et à une codification des rapports de travail : les salariés avouent tous craindre les effets nocifs des matières premières chimiques avec lesquelles ils sont en contact, faisant part de leur répulsion, se plaignant des risques d'allergies, se voyant maigrir et opposant finalement la "nature bienfaisante" à ces produits artificiels, susceptibles d'entraîner, dans un délai plus ou moins bref, la mort. La technologie et plus globalement la modernité technique ne sont parées à leurs yeux d'aucun prestige : la connaissance, le savoir, les études sont très valorisés mais dans une optique abstraite qui les séparent de leurs conditions matérielles d'application. Le métier de pharmacien de différents niveaux qu'ils ont appris paraît ainsi, dans son cadre concret de production, constituer une menace pour chacun ; si la majorité n'a guère eu la possibilité de choisir cette filière en raison

des quotas de planification antérieurs, ces perceptions sont bien significatives des visions “naturalistes” du monde des acteurs et interviennent, comme on le verra ultérieurement, dans les projets d'avenir et leurs souhaits de quitter l'usine.

L'usine Gamma, par les rythmes de travail et la discipline qu'elle impose, mais aussi par l'élévation fulgurante des salaires qu'elle octroie, a inscrit dans la vie des employés des bouleversements décisifs sur une période très courte. La masse d'argent dont les gens disposent, peu appréhendée dans le cadre d'un rapport salarial incompris, est bien sûr hautement appréciée ; mais le caractère brutal des transformations, l'absence de références larges pour les expliquer, plongent les acteurs dans un monde quasi irréel, sans instruments de mesure pragmatique. Les griefs sont donc nombreux et touchent les montants des salaires, la pénibilité du travail et les règlements : ces trois éléments sont au centre d'un procès d'accusation à l'encontre de l'usine, dont le directeur est tenu à l'écart. Les représentations d'injustice mettent en scène à la fois les tensions qui travaillent les rapports sociaux et les dérives des interprétations des employés qui, comme le dit avec sérieux et naïveté l'un d'eux, épuisé par les tâches à l'usine et la gestion de ses travaux agricoles, “aimerait bien retrouver un travail de l'État où on peut rester à la maison et avoir le salaire” !

Si, généralement, le retour à un salaire fixe a largement contenté les employés, préférant pouvoir planifier projets et dépenses en toute sécurité, il est souvent mentionné “qu'on travaille autant que lorsqu'on était payé à la productivité mais qu'on gagne moins”. Ce constat comparatif imprègne les esprits d'un doute sur la gestion financière de l'usine : on ne sait trop quoi penser mais on soupçonne là une inégalité en ne se rappelant que les mois où les salaires furent les plus élevés dans l'ancien système, oubliant alors que de tels salaires n'étaient pas à ce niveau toute l'année. Dans cette optique, le salaire fixe - moyen - devrait impliquer une baisse du rythme de travail qui malheureusement n'arrive jamais. On est loin de parler “d'exploitation”, la notion étant inconnue, mais on s'interroge avec perplexité et on souffre en silence des pressions permanentes visant à augmenter les rythmes de travail, des heures supplémentaires imposées, des remplacements obligatoires le dimanche, de l'ensemble de ce qu'on voit comme des “surcharges” inutiles de

travail. Ainsi, dit une jeune femme, “on n'a jamais le temps de se reposer, ici il faut trop s'occuper du travail, le dimanche il faudrait se reposer, dans le monde entier on se repose le dimanche, mais moi, il faut que je vienne parfois travailler le dimanche, je n'aime pas ça : ça devrait être interdit, on me donne le lundi , mais c'est pas pareil, c'est injuste ; il faudrait calculer entre le nombre d'ouvriers et le travail, ne pas faire de surcharge”.

La discipline et les amendes pour détérioration des machines ou disparition d'instruments sont en revanche unanimement dénoncées comme injustes : prélever sur les salaires pour des absences, des repos jugés bien mérités durant le temps de travail, une cigarette fumée, obliger les ouvriers à payer de leur poche la réparation ou le rachat de matériel, sans la certitude d'un coupable désigné qui serait alors responsable, toutes ces mesures semblent, au sens propre, scandaleuses. Les règlements sont affichés sur toutes les portes des bâtiments de l'usine mais leur application est considérée comme révoltante. On l'attribue encore une fois aux deux directeurs adjoints supposés vouloir humilier les ouvriers en toute impunité. D'ailleurs, ajoute-t-on, “seuls eux sont récompensés quand le travail est bien fait mais jamais nous, ils nous méprisent...” Ainsi, une jeune femme du laboratoire explique que “si les ouvriers font des fautes qui n'existent pas dans les règlements, alors les directeurs adjoints inventent des nouveaux règlements et les ouvriers n'aiment pas ça. Ici, à Gamma, on a les règlements les plus sévères du pays et les ouvriers ne peuvent rien dire... et quand les chefs des organisations de masse essayent de proposer quelque chose, on ne les écoute pas ; il faudrait avoir des réunions, avec *toulakith*, comme autrefois à l'époque de l'État, on pouvait discuter, changer les choses et ça irait mieux ; parce qu'ici on a les salaires les plus élevés du pays mais, si ça continue comme ça, tout le monde va partir à cause des règlements... car nous, nous sommes qualifiés, tout le monde a au moins le bac et des règlements comme ça, ça serait justifié pour des gens qui n'ont pas d'éducation mais pas pour nous qui sommes éduqués : on comprend en raisonnant, mais ce n'est pas la peine de nous faire des règlements aussi sévères. Si on reste, c'est pour l'argent”. Des discours identiques, souvent moins précis, montrent que la discipline de travail cristallise les contradictions internes à la transition actuelle et que les “règlements” sont perçus comme une offense à la dignité personnelle, désingularisant chacun sur le même mode que les embrigadements “révolutionnaires”.

L'absence de réunion des “organisations de masse” où, dans une vision idyllique du passé, on imagine qu'aujourd'hui “on pourrait donner nos idées, dire ce qu'on pense”, se retrouver entre soi pour partager ses commentaires, est alors déplorée ; on en revient à ce message abrégé qu'on a retenu du nouveau régime de l'usine : “le temps c'est de l'argent”, formule choc qui résume toutes les contraintes et tous les avantages du cadre de travail mais qui est énoncée non sans accablement et soupirs, comme s'il s'agissait là d'une régulation bizarre, voire inhumaine, dont le sens est difficilement intégrable.

Les rapports contractuels qui régissent les relations de travail dans l'entreprise sont très éloignés des logiques des acteurs. Celles-ci doivent être référées au milieu rural avec ses structures de dépendance incluant la protection des inférieurs par les supérieurs au temps de l'ancien régime, plus récemment au laxisme dans le secteur public en vigueur touchant la présence et le travail.

Plus intéressantes encore apparaissent les critiques portant sur les montants réciproques des salaires dans la mesure où se donne à voir là le retour aux effets d'un clientélisme généralisé qui est d'autant plus accusé que chacun en bénéficie d'une manière ou d'une autre. Comme on l'a déjà mentionné, la main-d'œuvre de l'usine s'est accrue très rapidement, les embauches étant très souvent faites à partir de recommandations extérieures mais aussi internes, par des employés soucieux de faire recruter mari, épouse, frères, sœurs, cousins, etc. Si la parenté ne touche guère plus de trois personnes salariées, ce chiffre est plus élevé en ce qui concerne le directeur lui-même sans, néanmoins, atteindre des proportions démesurées. Mais le directeur détient le monopole des recrutements, de la fixation des salaires de chacun, de l'évaluation des mérites et des capacités, de l'attribution des fonctions. Dans l'esprit des employés, les salaires devraient s'indexer comme dans le secteur public sur les diplômes de trois niveaux, sur l'ancienneté, sur les tâches et les responsabilités. Or, constatent-ils, il semble n'y avoir aucune raison précise aux différences individuelles importantes de salaire, évacuant diplôme et ancienneté. De jeunes bacheliers gagnent plus que d'autres, employés depuis plusieurs années. Des tâches identiques - par exemple porter des cartons - sont rémunérées différemment alors qu'elles ne nécessitent au-

cun diplôme et devraient donc entraîner un salaire “égal”. Des jeunes se plaignent de rester stagiaires plus de trois mois. Personne ne parvient donc à repérer des critères valables pour justifier des salaires individualisés. Cette personnalisation des salaires trouble profondément les uns et les autres qui en viennent à voir dans les “relations personnelles” avec le directeur ou les directeurs adjoints, en dernier ressort, le facteur déterminant : il faut être “un cousin ou une cousine des chefs”, dit-on ; on peut s'étonner que le directeur sorte indemne de ces accusations qui, finalement, se portent plus sur le tissu social de l'usine et désignent à travers “les cousins protégés des grands chefs” les réseaux de dépendance latents comme le fondement d'injustices criantes : mais les bénéficiaires de ces réseaux, aux salaires ouvertement plus élevés, avouent eux-mêmes, parfois naïvement, être surpris, corroborant l'opinion générale qui juge l'usine à 70 % sous le joug de proximités ou de parentés.

Dans la mesure où l'autorité du directeur est d'autant plus intouchable que chacun est prêt à le solliciter pour fournir un emploi à l'un des siens et donc à ratifier sa domination, on comprend néanmoins que le personnage reste majoritairement à l'extérieur d'incriminations focalisées sur la nature et le fonctionnement du groupe social qui confirme là la connaissance partagée des règles de la dynamique générale de la société, y compris dans les administrations. Le clientélisme, qui isole les individus dans une relation de protection et de soumission avec le directeur, a pour conséquence majeure de rendre impossible l'émergence d'une collectivité de travail dotée d'une conscience minimale de son existence. Ainsi les dénonciations entre ouvriers de fautes professionnelles entraînant des amendes pourtant si décriées ne sont-elles pas rares et trahissent la prédominance de rapports verticaux sommaires, toujours revivifiés sur le mode de la parenté symbolique. Ces dénonciations sont sans aucun doute encouragées si l'on en croit le cynisme du directeur qui déclare de but en blanc à l'ethnologue que, quelles que soient les informations personnelles qu'il se sent en droit d'attendre de l'enquête - et que bien sûr il n'obtiendra pas -, il a “sa police à l'intérieur de l'usine qui lui fait savoir qui sont les paresseux et les mauvais travailleurs”.

Le pouvoir discrétionnaire du directeur de promouvoir et de rétrograder chacun en fonction de ses aptitudes et, dans un objectif de rendement

affiché, la subordination personnalisée qui en découle, vont de pair avec une massification indifférenciée des statuts des salariés, déjà passablement coutumiers de l'égalisation de tous face à une autorité politique hypertrophiée. Ainsi, selon une terminologie ancienne corroborée par la situation actuelle de travail, on se présente comme *kamakon*, formule neutre de "travailleur", sans mettre en avant les fonctions occupées. La mémoire de l'arbitraire de l'État-Parti susceptible de retirer brutalement tout poste et, d'autre part, ne délivrant pas les documents de diplôme pour éviter les fuites vers l'étranger ou plus simplement aujourd'hui vers le privé, influe sur ces attitudes de déstatutariation, marquant une continuité notable entre les modes de domination passés et actuels dans l'entreprise.

Dans ce contexte, comment s'étonner que les relations interpersonnelles à l'usine soient limitées aux obligations journalières de la production et que chacun rentre chez soi le plus vite possible ? Ces relations ne font l'objet que d'un investissement minimal, à l'exception de jeunes célibataires qui, avec un ou deux collègues de travail, sortent parfois ensemble le week-end. La fragilité des rapports est frappante et met en évidence qu'entre la domination institutionnalisée et l'espace domestique privé, aucun champ social médiateur ne s'intercale.

Ainsi, l'entreprise n'est-elle productrice d'aucune identification symbolique collective ou individuelle. On est certes satisfait du succès économique de l'usine, de son dynamisme, d'avoir, comme on dit, "rejoint et conquis le marché" sans, néanmoins, que des sentiments de fierté ou d'appartenance soient perceptibles ; on dit donc sans détour vouloir la quitter le plus vite possible si une meilleure opportunité de travail se présente ou après avoir économisé suffisamment d'argent pour monter son propre commerce ou une petite affaire rurale ou urbaine : ouvrir une pharmacie privée - mais plusieurs années de service dans le secteur public sont requises pour en avoir l'autorisation - est une ambition largement partagée de ces pharmaciens répugnant au contact des produits chimiques. Une rumeur invérifiable veut que le ministère ait recommandé de ne pas laisser plus de trois ans les salariés dans des postes "dangereux" et que l'usine ait choisi la rentabilité - maintenir dans les mêmes fonctions les employés bien formés -, la santé des ouvriers étant négligée : l'argument du risque à travailler dans la fabrication des médica-

ments est dans la bouche de tous pour évoquer un départ prochain. Cet argument prend place néanmoins dans des stratégies précises où se dévoilent les visions sociales profondes des acteurs souhaitant avant tout le retranchement de toute surface institutionnelle d'autorité et l'évitement de l'État.

Si "le temps, c'est de l'argent", à l'inverse "l'argent, c'est du temps", et l'accumulation d'un petit capital permettant de s'installer à son compte implique quelques années passées à l'usine qu'il faut écarter au maximum, car, dit-on, "peut-être ne vivrons nous pas vieux avec tous ces produits chimiques". Sur la centaine de salariés rencontrés dans l'usine, seuls quelques-uns ne souscrivent pas à cette opinion et ce sont ceux qui, issus des milieux les plus défavorisés et sans recours sociofamilial à Vientiane, ne se croient pas en mesure d'envisager un autre destin que l'usine.

Parmi les autres, l'idée d'un remboursement d'une "dette à l'État" payée en cinq ou dix ans pour les études effectuées est parfois avancée sur le mode de la terminaison d'un échange restreint permettant le retour à une autonomie valorisée. C'est là une représentation surtout en vigueur chez quelques "révolutionnaires", la majorité des employés poursuivant leurs objectifs d'évasion de l'usine sans état d'âme.

Les "tontines" spontanées rassemblant de cinq à dix personnes avec des mises mensuelles de 10 000 à 50 000 kips, -qui permettent, lorsque vient son tour, d'avoir une somme importante en fonction du nombre des participants - fleurissent donc à l'usine et, seuls, quelques salariés s'en abstiennent, dépensant tout leur salaire en raison d'une famille nombreuse à charge. L'ampleur de ces "tontines" est certes nouvelle et se greffe sur les salaires élevés de l'usine. Cependant il faut noter que, même en période de grande pénurie, les tickets de rationnement étaient souvent eux aussi placés dans des "tontines". La Banque nationale fait toujours l'objet d'une grande crainte, les gens se rappelant qu'après 1975, retirer son argent était devenu presque impossible en raison de procédures bureaucratiques opaques. "Mettre l'argent c'est facile, retirer c'est presque mourir", dit-on de manière proverbiale. Le souvenir de ces prédations de l'État, auxquelles il fallait se soumettre, incite à la même méfiance vis-à-vis de toute banque étrangère bien que de très jeunes salariés aient eu parfois l'audace d'y placer leurs économies. On con-

serve aussi en partie son pécule à la maison sans redouter des vols qui paraissent, en 1993-1994, inexistantes.

Fuir l'usine oppressive et insalubre, économiser le maximum dans des délais rapides, sont des objectifs communs qui montrent que leur force de travail est vendue par les acteurs dans un calcul simple dont l'intérêt rudimentaire est motivé par la perspective d'une liberté familiale d'autant plus idéalisée qu'elle rompt avec les directives collectivistes instaurées par l'État communiste en 1975. Ainsi, une jeune femme, qui a fait cinq ans d'études de pharmacie poussées après le bac et qui veut ouvrir sa propre pharmacie, explique calmement que "ce qui compte c'est la liberté des horaires... si on est chez soi on peut ne pas ouvrir du tout, rester et dormir le matin ; à l'usine il faut venir à sept heures du matin tous les jours". De tels discours mettent en évidence que, dans la petite économie marchande à laquelle les salariés projettent de s'intégrer dans l'avenir, les gains ou le profit comptent finalement moins que la disposition de son temps personnel hors de toute autorité coercitive rappelant la présence de l'État.

Le premier achat des salariés est une moto, payée à crédit (1 600 \$ environ en 1994), remplaçant le vélo et permettant des déplacements plus longs, impossibles durant près de vingt ans, ce qui conduisait les gens à refuser des postes éloignés de quelques kilomètres de leur résidence en l'absence générale de transports publics. Ce véhicule, où on monte facilement à trois adultes ou deux adultes et deux enfants, permet d'envisager un autre travail. L'achat d'une terre, puis la construction d'une maison personnelle sont à l'horizon de tous les esprits, sauf pour ceux qui ont reçu en héritage de leurs familles anciennement moyennes ou supérieures la jouissance de ce privilège. Une quinzaine de personnes seulement habite au dortoir de l'usine dans des chambres partagées à deux. Certains sont dans les dortoirs de leurs conjoints. Les autres ont trouvé un hébergement gratuit ou monnayé de diverses façons dans la parenté.

Un village très proche de l'usine, au milieu des rizières, s'est ainsi retrouvé investi par une quinzaine de salariés de l'usine qui ont acheté une terre mais seules trois maisons sont actuellement en construction, faute de liquidités suffisantes. 350 m² coûtent environ 600 000 kips (200 000 kips sont prêtés par l'usine) et ajoutons qu'entre collègues on ne se fait pas de

cadeaux... puisqu'une jeune femme, qui a préféré finalement s'installer ailleurs, a revendu avec un bénéfice de 200 000 kips sa terre, achetée l'année d'avant à un employé. La chef du personnel, qui a habité jusqu'en 1991 au dortoir, est à l'origine de ces achats de terre en série : sans avoir été la première à s'installer dans le village, elle s'est faite rapidement une sorte de médiateur (sans prendre d'intérêts) entre les employés et les paysans heureux de voir leurs terres valorisées par l'expansion économique récente de Vientiane et la montée des prix. Récemment, un terrain a été acheté par deux couples de l'usine, puis divisé en deux, ce qui leur permet de ne dépenser que 300 000 kips chacun.

Ces nouveaux propriétaires tentent d'attirer dans le village des membres de leurs familles à la recherche, comme eux, de terres où bâtir leur maison. Le retour à une petite économie rurale paisible anime les salariés de l'usine, soucieux de prendre au plus vite une retraite bien méritée à "l'air frais, sans pollution". Vivre à la campagne, élever des animaux domestiques, faire quelques plantations d'arbres fruitiers, avoir un petit commerce, tenter la pisciculture, s'inscrire dans des micro-échanges marchands au sein du village constituent les projets de vie de tous, les plus ambitieux souhaitant ouvrir une pharmacie. Un sociologue chercherait ici vainement des désirs de distinction sociale et de différenciation avec l'univers paysan, à la façon de Bourdieu : au contraire, les acteurs semblent avant tout vouloir se fondre dans le microcosme villageois, être appréciés par les cultivateurs, effacer toute trace de leur ancienne qualité d'employés du service public.

Paphaysone, une jeune femme très souriante, au caractère entreprenant, qui a fait cinq ans d'études en Tchécoslovaquie et est une des premières à avoir achevé la construction de sa maison, raconte son plaisir à "vivre comme les villageois" au contact de la nature, loin de la foule et de la ville de Vientiane qui, aux yeux du visiteur étranger, est bien plutôt un havre de paix, plein de langueur et sans trépidation aucune ! En association avec la chef du personnel, elle a construit un tronçon de rue, creusé son propre puits et surtout, grâce aux relations de son mari qui travaillait auparavant dans les services nationaux de l'électricité, puis a été, grâce à elle, recruté à l'usine, elle a pu obtenir un branchement électrique pour sa maison. Avec une candeur désarmante, elle explique que, tout naturellement, les anciens collègues de

son mari ont fourni gratuitement poteaux et fil électrique et n'ont demandé aucun argent pour leur travail. En effet, elle a en échange de ce service - d'un coût "normalement" très élevé ainsi qu'elle l'avait appris après une demande régulière - offert aux employés d'EDL repas, boissons et quelques canards pris dans son élevage qui lui permet de vendre des volailles à ses collègues de l'usine. Le riz est fourni à Paphaysone par les parents de son mari, cultivateurs, et la famille, entre ses plantations et ses élevages, peut se passer de presque toute dépense extérieure. Très contente de sa vie "j'ai la moto, la terre, la maison", Paphaysone n'a plus qu'un grand espoir, c'est d'ouvrir une pharmacie privée au village : dans ce but, elle continue à économiser, participant à deux "tontines" de 50 000 kips chacune, le couple ayant des revenus de 160 000 kips par l'usine. Chaque jour, Paphaysone, fait exceptionnel et indicateur de son statut, prépare les repas des bonzes de la pagode. Enfin, comme tous les salariés de l'usine, la jeune femme espère que ses enfants pourront faire des études poussées bien que sa propre formation (*san kang*) ne semble guère nécessaire à l'économie de subsistance qu'elle valorise. Comme ses collègues, Paphaysone juge les villageois "bons" et multiplie avec eux des échanges de service dans une optique d'intégration.

Ces rêves, partagés et repoussés à plus ou moins longue échéance, d'un retour à une vie champêtre auréolée de tous les atouts doivent être analysés dans une double perspective : d'un côté, l'arrachement à la rizière par le service public, promotion prisée et attribuée au bénéfice de la Révolution pour les fils de paysans ; de l'autre, l'expérience du travail industriel dans une usine qui entend s'ajuster aux lois du marché. On ne saurait en effet interpréter ces rêves dans une optique étroitement culturelle, bien que la littérature ethnographique sur le Laos révèle aisément de telles tentations par ses évocations bienheureuses de "démocraties villageoises". L'autonomie doit, en revanche, être placée au centre des interprétations en se rappelant la continuité instituée entre les représentations de la coercition politique et étatique et la perception des nouvelles contraintes d'un travail à l'usine. Cet écheveau de dominations historiques et différentielles, qui a pesé lourdement sur les destinées individuelles, conduit à ce que le retrait, loin de l'appareil d'État et de toute autorité, se présente comme le principal mobile des acteurs. À leurs yeux, le salaire élevé qu'ils reçoivent ne justifie pas en lui-même d'être placé

dans un tel contexte disciplinaire de travail, alors même que le relâchement du contrôle de l'État-Parti leur permettrait de croire en une relative libération.

Sans aucun doute, les espoirs déçus - terreur politique, fausse ascension et désingularisation, misère et enfermement durant vingt ans, au lieu de l'abondance promise en 1975 - se sont accumulés au fil des années, renforçant la méfiance envers l'État et les institutions transformées en figures d'oppression et de malhonnêteté sans merci. Dans cette optique, l'économie villageoise et le petit commerce sont reconstruits sur un mode mythique comme les seuls espaces de liberté individuelle et familiale envisageables : ils se dévoilent comme des champs de resingularisation inestimables. Dès lors que l'État a envahi la culture et la société, la nature, divinisée, fait croire que pourront être recréés avec des villageois, qui seraient restés à l'écart de l'histoire dans l'imagination des salariés de l'usine, des rapports sociaux simples et empreints de jovialité. Mais, dans le même moment, les salariés espèrent pour leurs enfants des études plus poussées que les leurs et surtout la connaissance de l'anglais leur permettant de s'ajuster au monde à venir.

Ces fantasmes sociaux de mise à distance de l'État, qui se présentent comme des actes de rupture, ont pour corollaire le développement de stratégies individuelles et familiales très marquées par un individualisme renforcé pour lequel toute structure collective, au triste souvenir, est placée au pôle négatif. Au-delà de comportements et de réflexions qui peuvent faire sourire le lecteur, les salariés de l'usine Gamma manifestent donc une grande cohérence dans leurs choix : faire recruter les membres de leur parenté dans l'entreprise, accumuler le plus rapidement possible un petit capital pour s'établir dans l'autonomie, loin de la présence de tout "chef" et se réfugier dans des villages tranquilles en prenant soin de s'assurer des moyens de subsistance ; tous ces projets de prise de congé de l'État témoignent d'une prudence finalement bien compréhensible après vingt ans de peines et de souffrances quel que soit le camp auquel on a appartenu. Ils n'ont d'ailleurs pas tort de vouloir quitter l'usine, le directeur projetant dès que possible son rachat, sa modernisation, le licenciement d'une grande partie des salariés, sans inquiétude particulière pour ces derniers ; pour les autres une fidélisation limitée est attendue.

Ce constat suggère, à un autre niveau, le désastre du bilan de l'État, les innombrables formations données par les pays de l'ex-bloc communiste, quelle que soit leur valeur intrinsèque, n'ayant eu que des retombées très faibles : comme d'ailleurs le jugeaient déjà les experts soviétiques présents au Laos, considérant que l'oubli des langues et des connaissances apprises se faisait sentir dans les mois qui suivaient le retour. On peut émettre l'hypothèse que la violence symbolique extrême qui s'est abattue sur les consciences rendait impossible toute incorporation d'un savoir inutilisé, inutilisable et annihilé par la domination exercée sur les esprits, sur le même mode que l'oubli traumatique du français.

Toutes les entreprises d'État n'offrent néanmoins pas à leurs salariés l'opportunité de faire de tels rêves d'autonomie villageoise, dont la réalisation est déjà amorcée à l'usine Gamma. Tourmons-nous maintenant vers la seconde usine étudiée dont le déclin, en dépit de sa modernité technologique, offre un autre cas de figure bien révélateur de la pluralité des logiques sociales en vigueur dans la conjoncture actuelle d'ouverture économique au marché.

2- Déclin et accusations

Située à une dizaine de kilomètres du centre de Vientiane, l'usine Théta est en bordure d'une route où quelques autres entreprises, parmi les plus grandes du pays, voisinent sans contiguïté : celles des bières et des tabacs privatisées depuis peu (ou plus exactement louées par l'État pour une durée déterminée), de parquet et de machines agricoles, etc. Rien néanmoins ici ne suggérerait une "zone industrielle", l'atmosphère est bien campagnarde, les rizières s'étendent, lumineuses à la saison sèche, des chemins de terre cahoteux laissent deviner des villages nichés au milieu des champs et des arbres, de petits commerces bien paisibles attendent dans la somnolence l'éventuel client de passage.

Construite en 1986 avec le concours de la coopération japonaise, l'usine Théta est composée de quelques bâtiments bien entretenus apparemment mais, de l'avis d'experts occidentaux, l'état des machines est déplorable et leur dégradation peu compréhensible après une si courte durée d'utilisation... L'usine est installée au milieu d'un vaste espace partagé entre une cour et un grand jardin plus ou moins en friche : on remarque pourtant, dans un coin, quelques cultures potagères, faites par les ouvriers de l'usine selon une habitude prise après 1975 et souvent maintenue, les employés du secteur public, de l'école de médecine, de l'aéroport étant conduits à subvenir à leurs besoins par tous les moyens disponibles. Des gardiens postés dans une petite guérite vérifient diligemment les documents qui autorisent officiellement le visiteur à pénétrer dans l'enceinte de l'usine. Faisant face à cette guérite, dans une petite pièce, le service du commerce, désert, est plongé dans une inactivité surprenante. Une liste de médicaments produits existe bien mais ceux-ci ne sont pas pour la plupart disponibles et, détendus et souriants, les uns ou les autres s'en excusent face à une vitrine poussiéreuse où quelques échantillons ont été maladroitement rangés. C'est dans ce même bâtiment que la chef du personnel dispose d'un bureau muni de l'air conditionné, et que fonctionne la crèche, remarquablement bien tenue, où les jeunes enfants des employées sont gardés par deux nourrices rayonnantes, vigilantes et très fières d'une installation modèle, avec de petits lits propres et coquets. Les

enfants plus âgés sont conduits par un bus de l'usine au jardin d'enfants ou à l'école du ministère de la santé, lorsque leurs parents le souhaitent. Un peu plus loin, la cantine de l'usine, rudimentaire, côtoie le hangar pour les vélos des salariés, plus nombreux que les motos. Cette cantine, en partie privée - tenue par une femme extérieure à l'usine -, est néanmoins étroitement associée aux règlements de l'entreprise qui paye 2 000 kips par mois pour les repas des salariés, moyennant une cotisation mensuelle de 2 000 kips. Le directeur et le directeur adjoint sont, quant à eux, installés dans un bâtiment séparé dont l'accès passe par un bureau central où siègent trois à cinq employés administratifs peu occupés la majorité du temps et rarement présents simultanément. Sur les murs, on observe, bien encadrés, les certificats des dons du syndicat de l'usine à différentes organisations de masse nationales ou ministérielles. À l'arrière de l'usine se trouvent les anciens bâtiments destinés à la production de la "médecine traditionnelle", fer de lance de l'État jusqu'à une période récente, dans un objectif d'autosuffisance du pays. Trop coûteuse et trop difficile, cette production a été largement abandonnée il y a quelques années dans l'usine qui se devait de l'assurer dans un esprit dit "scientifique".

Comprenant 100 employés environ en 1986, l'usine en compte 118 en 1994, parmi lesquels de nombreux couples. Ceux-ci sont ramassés en certains points par un bus qui les conduit à leur lieu de travail. Si une partie habite dans Vientiane, la majorité réside dans les villages environnants et particulièrement dans l'un de ceux-ci, très proche de l'autre côté de la route, dans lequel, en 1989, l'entreprise a construit un dortoir pouvant abriter jusqu'à trente salariés. C'est là aussi que le directeur et le directeur adjoint ont fait bâtir leur maison depuis quelques années. Officiellement, les horaires de travail sont de 8H à 12H et de 14H à 16H, mais vers 11H ou 11H30 et dès 15H, 15H30 on voit les salariés se regrouper dans la cour, attendant le bus... L'éloignement du centre de la ville, l'isolement de l'usine dans un environnement bien rural, sont des facteurs, parmi d'autres plus décisifs, qui contribuent à faire régner une atmosphère pour le moins tranquille, voire une indolence que ne vient troubler aucun regard extérieur... si ce n'est celui fort gênant de l'ethnologue.

Très inférieurs à ceux de l'usine Gamma, la moyenne tournant ici autour de 50 000 kips avec un minimum de 30 000 kips en 1994, les salaires

ont connu des changements importants. Au système commun à tout le secteur public de tickets de rationnement, de denrées en nature et de quelques centaines de kips, a succédé, avec le décret sur l'autonomie de gestion des entreprises d'État, un régime de salaire lié à la productivité dans les années 1990. Néanmoins, de manière bien significative et en conformité avec une structure politico-hiérarchique très marquée qui sera expliquée ultérieurement, les bénéfices étaient redistribués égalitairement à chaque membre des équipes sans prise en compte du rendement individuel.

En 1993, un nouveau mode de calcul des salaires très complexe a été instauré avec, pour effet, une diminution globale ; ceux-ci comportent trois parts : la première correspond au "salaire de base" indexé par le ministère sur les "diplômes" et la formation ; la seconde est un salaire d'activité fixé par l'entreprise et prenant en compte les fonctions et les trois niveaux de "diplômes" *san tonh, san kang, san soung* ; la troisième met en relation le "travail réel" calculé par un barème horaire et les indices de toxicité de la présence dans les zones "dangereuses" de l'usine (I, II, III). Ce troisième salaire a nécessité la mise en place d'une fiche où sont mentionnés, heure par heure, les activités et les déplacements de l'employé dans l'une des trois zones. Des "responsables de la fiche" ont été désignés par la direction à côté des chefs d'équipe. L'enquête permet néanmoins très rapidement de percevoir que cette mesure de contrôle supplémentaire a été subvertie par les acteurs au sein des départements de production : parfois, un tour de rôle de "responsable de la fiche" a été spontanément institué dans un esprit "égalitariste", mais généralement ce sont les salariés eux-mêmes qui inscrivent leurs heures de présence et d'activité dans les zones fixées avec la complaisance de leurs supérieurs qui disent ne pas "vouloir opprimer avec la fiche". Du haut en bas d'une hiérarchie aux critères "politiques" pourtant bien précis, on avoue ainsi à l'unanimité "tricher" sans remords, de manière à multiplier les heures de travail valorisées.

Catastrophique depuis plusieurs années, la situation globale de l'usine plonge en effet les salariés dans le désespoir : la production ne fonctionne au mieux qu'environ la moitié de l'année, faute de matières premières que l'entreprise ne peut acheter par manque de liquidités. Un accord avec une entreprise vietnamienne qui, chaque année, apporte à l'usine ses matières premiè-

res, attendant sur place la fabrication des médicaments pour les remporter au Vietnam (les Vietnamiens sont alors logés aux frais de l'entreprise Théta) ne suffit pas à fournir un résultat positif. En 1995, un accord avec Cuba, aux termes non encore fixés, était espéré. En 1988, l'usine a obtenu l'autorisation de vendre les médicaments sur le marché privé mais n'y réalise que 20 à 25 % de son chiffre d'affaires, 50 % de la production allant aux services publics des hôpitaux. Le paradoxe, pour les salariés qui comparent leur condition à celle de leurs collègues de l'usine Gamma - où beaucoup ont travaillé avant 1986 - et avec lesquels des relations se maintiennent, est l'obligation où ils se trouvent de rester enfermés dans les salles de production à ne rien faire. "On arrive, on attend, on part quand c'est l'heure, on s'assoit, on se couche, on fait la sieste ou on tricote, on brode, on fait du crochet, on apporte le travail de la maison... pour le revendre", répètent les uns et les autres en se lamentant de "marcher en arrière, de reculer, de régresser". Le constat que "l'usine marche pas à pas vers le bas", doublé d'une astreinte à la présence "pour que le chef ne perde pas la face", alimente le mécontentement des salariés ; il est en effet certain que le directeur est extrêmement soucieux de cacher le déclin de l'entreprise et que, dans la conjoncture actuelle, tenir les employés dans des salles de production dont les machines sont tristement arrêtées lui est apparu le plus sûr moyen d'éviter toute indiscretion. Dans ce contexte, les réflexions vont bon train : "On a le temps de discuter, de respirer, de se reposer... on ne travaille pas mais on marque sept heures sur la fiche" ; avant de considérer vers quelles interprétations s'orientent les esprits des salariés désœuvrés, il importe maintenant de préciser l'organisation spécifique de l'usine qui répond à un modèle politique qui, pour être connu dans ses lignes générales, mérite néanmoins notre attention sur ses applications dans un champ microsocial.

À la tête de l'usine se trouve le directeur, assisté d'un unique directeur adjoint, après le départ de deux vice-directeurs, en désaccord sur la gestion de l'entreprise. Le directeur de l'usine est le représentant officiel du Parti, un second représentant, chef d'un département, se déclarant "occulte" dans une perspective politique coutumière au Laos où le Parti ne doit pas se présenter directement aux gens mais doit "contrôler en arrière l'administration". La présence de cet homme, qui ne dévoilera son rôle à l'ethnologue que les tous derniers jours de l'enquête et qui lui tiendra un long discours politique

doublé d'une biographie exemplaire, laisse supposer, à titre d'hypothèse invérifiable, que le directeur, tout en étant représentant du Parti, est lui-même l'objet d'un contrôle politique voilé par un de ses subordonnés. L'épouse du "représentant occulte" du Parti, ancienne médecin assistant qui travaille aussi à l'usine, tendrait à confirmer, par ses explications volubiles, une telle hypothèse : le directeur ne serait membre du Parti que depuis peu de temps et "tout devrait passer par son mari" qui aurait la tâche insigne de "faire le rapport du Parti sur l'usine pour le Parti du ministère". Le directeur adjoint est, pour sa part, représentant du syndicat de l'usine, tout en assumant des fonctions importantes dans le syndicat ministériel.

Arrêtons-nous un instant sur les profils contrastés de ces deux hommes qui ont, après avoir vécu longtemps au dortoir du ministère, acheté une terre commune dans un village proche de l'usine, terre qu'ils ont divisée et où ils ont installé leurs maisons, le directeur utilisant pour ce faire des ouvriers du bâtiment, le directeur adjoint la bâtissant de ses propres mains.

Le directeur est le fils d'un enseignant du secondaire, devenu inspecteur d'école mis à la retraite en 1975, comme sa femme, fille de professeur, qui est à l'usine responsable des relations extérieures et en particulier de l'importation des matières premières. Il est donc issu d'une classe moyenne supérieure, origine sociale qui lui a sans doute permis dans l'ancien régime d'obtenir une bourse pour la France. Comme beaucoup de ses camarades, il est rappelé au Laos en 1977 sans avoir pu terminer totalement ses études. Il est alors nommé directeur de l'usine Gamma puis, en 1986, jugé très compétent par ses supérieurs, est affecté à la tête de l'usine Théta, moderne et prestigieuse, qui vient d'ouvrir ses portes. L'homme, d'apparence douce et affable, aux vêtements austères flottant sur un corps maigre et long, est spontanément plus porté à des réflexions politiques générales qu'à la direction d'une entreprise, tâche qu'il juge "bien fatigante... il faut en plus faire des discours". Souvent attablé à son bureau d'autant plus impeccable qu'il est vide de tout document, le regard vague et légèrement triste, il se laisse aller à livrer le fruit de ses méditations nostalgiques sur la période passée. Le contrôle était alors aisé car "les idées allaient de haut en bas, les gens suivaient les directives, on les encadrait", dit-il, déplorant les effets désastreux de l'ouverture qui conduit à ce que "maintenant les gens ont des idées nouvelles, ils regardent la

télévision, ils sont influencés alors c'est difficile de les guider, ils ont leurs opinions, ils prennent des initiatives, ils pensent, ils discutent, ils critiquent... Et nous, responsables, avant, on était écouté, maintenant on ne sait plus ce que les gens pensent, ils ne nous écoutent plus, ils ne veulent plus entendre ce qu'on leur dit et ils ignorent les règlements..." Soucieux de rompre la barrière qui le sépare des ouvriers, le directeur s'assied parfois à une petite table de la cantine espérant accéder sans succès à l'intériorité opaque de ses subordonnés. Associer "l'économie de marché et la société" lui paraît bien contradictoire et il regrette cette "entrée dans la société marchande qui pousse les gens à ce que l'argent compte..." En un mot : "Il faut donc apprendre aux gens à ne pas devenir esclaves du marché," à "ne pas suivre les mauvaises idées qui viennent de l'ouverture" et puisque, dans de telles conditions, il devient impossible "à la direction de contrôler ses gens, car même les cadres n'obéissent plus", il faudrait, espoir tout aussi utopique, "faire marcher l'usine comme une armée, avec de la discipline..." Au-delà de ces discours passablement anachroniques sur les bienfaits de l'isolement et des armatures politiques intraitables qui ont présidé au destin du Laos après 1975, le directeur, derrière une certaine flexibilité personnelle, détient au sein de l'usine un pouvoir exclusif et entêté, ne se laissant détourner de sa ligne d'action par aucun de ses proches subordonnés.

Ainsi, le directeur adjoint, qui dissimule autant qu'il le peut ses désaccords avec son directeur, est-il refoulé vers la recherche sur les plantes médicinales ce qui correspond d'ailleurs à ses inclinations personnelles. Fils de paysan pauvre de la "zone libérée", comme sa femme qui travaille dans le service du commerce, cet homme si actif qu'il en est jugé "trop ardent" par beaucoup, très intelligent, est un cadre politique aux idées fermes, mais ouvert à toute initiative qui marquerait un progrès réel. Membre du Parti, il a fait ses études d'ingénieur chimiste durant dix ans en Hongrie, et présente une assurance personnelle qui tranche avec beaucoup de ses homologues¹. Bien que voisins immédiats au village, les deux couples du directeur et du directeur adjoint se voient peu et la femme du directeur adjoint explique, non sans malice : "Nos familles sont trop différentes, nous, on est rapides, ardents, on s'active beaucoup, on décide vite, à 4H30 du matin on est déjà à

¹ C'est grâce à lui, et contre l'avis du directeur que l'enquête pourra être menée dans le village où il réside.

faire le jardin, lui (le directeur) il est lent et froid, à 6H30 du soir on ne sait pas ce qu'ils font et à 9H00 ils arrivent à l'usine... Leur maison est toujours calme, ils ne font pas le jardin, rien". La différence de classe et de trajectoire est nette. Tandis que la femme du directeur se rappelle les vingt domestiques que "pouvait nourrir son père" et se plaint de devoir faire le ménage elle-même, la femme du directeur adjoint dit avoir été toujours engagée "dans la lutte contre le colonialisme français". Sa mère, analphabète, était membre du comité de l'organisation des femmes au village et, jusqu'à onze ans, elle-même n'a pu aller à l'école à cause des bombardements. Contre l'avis de ses parents, elle partira alors au Vietnam et y restera dix ans jusqu'au bac ; puis, après trois mois au Laos, elle sera envoyée en Tchécoslovaquie cinq ans. À son retour, elle travaille à l'usine Gamma où elle rencontre son mari et, en 1990, elle le rejoint à l'usine Théta.

La chef du personnel, membre elle aussi du Parti et chef du comité de l'organisation des femmes de l'usine, se révèle également sans capacité d'influence sur le pouvoir discrétionnaire du directeur. L'itinéraire de cette femme, âgée d'une cinquantaine d'années, est pourtant sans tache aucune et jalonné de promotions "révolutionnaires". Originaire de la "zone libérée", partie au Vietnam à seize ans faire des études de médecin assistant de 1962 à 1967, elle sera de 1967 à 1969 formatrice pour les médecins dans la région de Sam Neua puis repartira de 1970 à 1974 au Vietnam terminer ses études de médecin *san soung*. De 1974 à 1976, elle travaillera à la célèbre usine pharmaceutique de la "grotte" à Sam Neua que son mari dirige. En 1976, le couple s'installe à Vientiane dans une maison donnée par l'État et elle est employée dans l'Institut de recherche sur les plantes médicinales, dont son mari est toujours directeur, avant d'être affectée en 1986 à l'usine Théta, comme chef du personnel en tant que cadre politique de confiance.

Avec cet entourage de cadres du Parti irréprochables, l'arbitraire du directeur peut surprendre, mais se révèle être une conséquence inévitable du décret sur l'autonomie de gestion des entreprises qui confère au directeur nommé un espace de décisions auparavant impensable. Aussi aboutit-on à un champ social particulièrement contradictoire dans cette usine, micro-modèle politique où, paradoxalement, l'autorité personnelle dominante est renforcée à

tout propos : le directeur a ainsi obtenu en 1988 la permission de présider aux mariages, c'est-à-dire de les accepter ou de les refuser.

L'encadrement politique subsume l'organisation du travail avec laquelle il en vient à se confondre : les chefs de département ou d'équipe sont aussi à la tête des organisations de masse, cumulant souvent des fonctions dans deux de ces organisations, syndicat et "jeunes", ou syndicat et "femmes" etc. Les organisations de masse ont elles-mêmes été divisées en petits groupes qui recourent ou non, selon le cas, les équipes de production. Ces petits groupes ont à leur tête un "chef" et la ramification politique de l'usine est ainsi censée s'étendre du haut en bas de la hiérarchie, ne laissant, en théorie, nul acteur échapper à son contrôle. Selon une jolie expression en usage, les responsables des organisations de masse ont été "désignés volontaires" par le Parti ou par le directeur, parfois sans en être même prévenus, une élection fictive venant ensuite ratifier leurs responsabilités. Fils de paysans pauvres, de "fonctionnaires de la propagande", de militaires *pativat* ou autres "révolutionnaires", ils ont eu accès à des formations plus ou moins longues dans les pays de l'ex-bloc soviétique. Ces hommes et ces femmes consciencieux, réfléchis, empreints du sentiment d'être des "fonctionnaires" méritants et redevables à l'État qui a assuré leur promotion, sont particulièrement conscients des critères qui leur ont valu d'être sélectionnés pour ces formations. "Classe inférieure", "origine révolutionnaire", "activisme" dans les organisations de masse, absence de membres de la parenté ayant fui à l'étranger ou marqués comme "réactionnaires", sont cités, dans une bonne conscience tranquille, par des individus sérieux et dignes qui voient dans leur accession à des postes de responsabilité technique et politique à l'usine la confirmation de leur réussite personnelle. À ce niveau hiérarchique, chacun d'ailleurs est rentré à l'usine par décision du ministère, cette affectation dans un cadre technologique moderne étant elle-même auréolée de signes de distinction positifs. Comme le lecteur peut le supposer dès maintenant - mais on reviendra ultérieurement sur ce point - la déconvenue n'en est que plus poignante.

Pour parfaire ce dispositif, une assemblée de vingt-sept personnes, le *sapha*, nommées par le Parti, les organisations de masse et le directeur de l'usine, coiffe l'organisation politico-hiérarchique de l'usine : treize hommes et

quatorze femmes y participent, choisis pour leurs fonctions dans les organisations de masse et leurs tâches de direction d'équipe, dont on doit répéter qu'il s'agit des mêmes... L'assemblée de l'usine est supposée se réunir deux fois par mois et discuter de l'ensemble des problèmes qui se posent. Institué par un décret du comité central, le *sapha* semble n'avoir nullement atteint ses objectifs : "On discute mais le directeur fait ce qu'il veut, il se fout de l'avis des ouvriers qui sont contre sa décision, il ne nous écoute pas", dit-on franchement parmi les rangs des membres de l'assemblée. Cette critique sans détour de la plus haute instance collective de l'usine met en scène la contradiction centrale qui travaille la structure sociopolitique de l'entreprise : organisations de masse infiltrant l'ensemble du corps des salariés et "assemblée" sont pensées comme des appareils de domination visant "éducation et rééducation des ouvriers", assurant l'application verticale des ordres et présentées comme des commissions consultatives axées sur la participation et l'écoute. Le déclin inexorable de l'usine - qui touche chacun dans ses moyens de subsistance puisque les salaires sont versés avec des retards d'un à deux mois - cristallise la fiction consultative et mine la logique du contrôle. Ceux-là mêmes qui ont été placés au sommet de l'édifice de la double compétence politique et technique renoncent à assurer leurs fonctions et font de leur pouvoir une fiction. Ainsi, les organisations de masse sont-elles devenues des enveloppes d'autant plus formelles que l'ancienne habitude de l'usine de rémunérer leurs membres pour les travaux collectifs de réparation, jardinage, défrichage, etc. a été abandonnée faute de ressources. Payées ou non, les cotisations aux organisations de masse n'apportent plus que de très maigres ressources qui ne permettent plus, par exemple, de financer les cérémonies de mariage comme il était d'usage pendant de longues années dans le secteur d'État où les unités de travail organisaient les mariages, les organisations de masse servant de témoin en l'absence de la parenté éloignée, difficilement joignable vu les restrictions des déplacements personnels ¹.

Actuellement, les trois quarts des cotisations des organisations de masse de l'usine sont "normalement" reversées à leurs homologues supérieures du ministère, mais les heures supplémentaires sont réservées aux membres des organisations de masse. Si, à l'usine Gamma, le laminage des orga-

¹ Ainsi il n'est pas rare que des individus après dix ans de mariage n'aient jamais rencontré leurs beaux-parents.

nisations de masse a été d'autant mieux perçu que les salaires élevés permettaient de repenser évasion et récupération d'une singularité personnelle, la situation dans l'entreprise Théta est bien différente en l'absence de compensation financière devant la faillite de l'usine, face à la chimère consultative et à un directeur plongé dans les rêves d'un communisme matriciel dont la déconfiture l'induit à un irréalisme menaçant pour tous ses subordonnés. Le double discours du directeur, confiant la répression des "fautes" aux représentants des organisations de masse tout en les traitant avec une grande négligence lorsqu'il s'agit d'affirmer son autorité personnelle, a abouti, dans le contexte de crise de la production à l'usine, à une telle parodie que les salariés manifestent une déshérence complète vis-à-vis d'un rôle devenu factice. Ainsi, dans les discours sur l'âge d'or des organisations de masse, faut-il moins entendre une nostalgie profonde que la critique acerbe d'une monopolisation du pouvoir par un directeur de plus en plus erratique, acteur unique d'une pièce de théâtre absurde.

Maïpa, qui n'a suivi que quelques années d'école primaire dans la région de Sam Neua à cause de la guerre, est fille de petits cultivateurs mais a été très jeune prise en charge par un oncle *pativat*, directeur du département de la pharmacie centrale. Elle était membre du comité du syndicat de l'usine il y a encore peu de temps. Sans ambages, elle dénonce la désaffection vis-à-vis des organisations de masse - l'une des incriminations nombreuses sur lesquelles l'attention sera portée ultérieurement - "qui n'ont plus de mouvement, plus de dynamique ; depuis deux ou trois ans, on n'a même plus de réunions ; avant on avait des réunions chaque semaine, maintenant on oublie même de cotiser et le directeur adjoint (représentant du syndicat à l'usine) nous a dit que ce n'était plus obligatoire d'être dans l'organisation de masse, on le fait si on veut ; c'est tout, on oublie alors même qu'on est dans l'organisation ; avant, on avait des mouvements collectifs pour l'usine, on était content de faire quelque chose pour l'usine. Maintenant, c'est fini. Avant, le samedi, on faisait le travail collectif, on s'amusait, on mangeait, on se rencontrait, on discutait, c'était bien. Maintenant, c'est comme si on était séparé de plus en plus, c'est pas bien". De cette "séparation", la cérémonie organisée à l'usine en 1994 pour "la journée des femmes" le 8 mars témoigne avec force. Rappelons que parmi les rites nationaux effectués au niveau local dans toutes les institutions de l'État, la "journée des femmes" occupe au Laos une place

importante. L'usine Gamma, par exemple, se conforme à ce rite avec un grand luxe qui montre les qualités de gestionnaire de son directeur : repos d'une journée, location de cars, pique-nique dans les environs de Vientiane avec un très bon repas sont pour les salariés une occasion festive offerte par l'entreprise et très appréciée. Les coutumes politiques veulent qu'un caractère officiel soit donné à cette journée, marqué par le statut des invités extérieurs à l'unité de travail ou à l'école ; des discours mettent l'accent sur le rôle décisif des femmes dans la nation, une distribution de cadeaux est faite pour les femmes les plus méritantes, un repas aussi abondant que possible avec des mets de prix est offert, etc. Tous les salariés de l'usine Théta ont connu dans leur adolescence et dans leur vie d'adulte, quel que soit leur itinéraire, ces moments grandioses d'unification avec les félicitations des autorités.

Or, depuis quelques années, leur entreprise ne se plie plus à de telles pratiques, et la cérémonie de 1994 fut marquée par une dégradation flagrante des habitudes au point qu'elle fut considérée comme un affront difficilement réparable du directeur à ses salariés. Dans l'intimité ghettoïque de l'usine, seul un repas, composé de simples vermicelles et de salade, eut lieu le samedi à midi, dans la cantine, des journaux tenant lieu de nappe. Aux femmes, dont certaines avaient manifesté leur mécontentement par leur absence, fut adressé un bref discours du directeur arrivé après une demi-heure de retard, et partant rapidement prendre son repas dans une salle adjacente à la cantine avec le "représentant occulte du Parti", la chef du personnel, une représentante du comité des femmes et le jeune chef de la comptabilité récemment embauché. Le directeur adjoint manifestement très gêné, s'éclipsa pour sa part après quelques instants, rejoignant les ouvrières parmi lesquelles était sa femme. L'épouse du directeur, venant de la piscine, arriva très tardivement à ce repas où la direction politique de l'usine consacrait une rupture très maladroite avec les employées. Dans les jours qui suivirent, les femmes commentaient avec tristesse le bâclage du rite, particulièrement humiliées d'avoir dû rester chez elles, seules, le 8 mars tandis que leurs amies d'autres institutions fêtaient dans la gaieté et collectivement "la journée des femmes" à l'extérieur de la ville. On rappela que "l'organisation des femmes" de l'usine avait dû "accepter" la décision du directeur sans que son avis fût écouté. Pour toutes, le mépris de la direction à leur égard n'avait jamais atteint un tel degré. Cet événement illustre avec acuité la fracture qui traverse les rapports

hiérarchiques à l'usine mais surtout la double injonction contradictoire dans laquelle sont piégées les organisations de masse, confrontées tout à la fois à la soumission et à la répression, et dont l'effet est le retrait massif des acteurs en regard de l'entreprise.

Tournons-nous maintenant vers les échelons inférieurs des salariés de l'usine dont l'encadrement politico-hiérarchique est devenu tout à la fois un fantasme et une dérision. Dans une optique comparative avec la première entreprise Gamma, sans doute faut-il tout d'abord souligner que les enfants de "séminaristes", fils de militaires de l'ancien régime envoyés en camp, sont ici rarissimes : pour être exacte, sur les 118 employés longuement fréquentés durant plus de six mois, et avec lesquels je me suis entretenue personnellement dans des face-à-face aussi rassurants que possible, je n'en dénombre que quatre, sans compter la jeune femme qui tient la cantine de l'usine. Ces quatre salariés, dont deux sont bacheliers (l'un est un membre de la parenté du directeur) et les deux autres ont fait des études au Laos et au Vietnam, sont au bas de l'échelle hiérarchique de l'usine, partageant le sort d'autres, très peu nombreux, issus des anciennes couches supérieures : l'entreprise frôle là la caricature, se présentant comme un modèle d'application quasi parfait de l'inversion des classes qui a été prônée après 1975.

Ces jeunes, intérieurement écrasés et peu loquaces, semblent plus qu'ailleurs subir le poids de la destinée de leurs familles que vient rappeler en permanence la nature de la pyramide sociopolitique de l'entreprise. Sans revenir sur des itinéraires dont le lecteur a déjà saisi la teneur tragique - et qui, tous, désignent les noms curieusement disparus des listes des promus aux formations les plus prestigieuses à l'étranger -, il importe de mettre l'accent sur les logiques oblatives qui les ont animés, l'activisme dans les organisations de masse à l'école, puis au lycée, étant renforcé dans l'espoir de "racheter la faute du père", d'infléchir les autorités et de faire revenir plus tôt que prévu le "séminariste". Phongphisane exprime particulièrement bien la nécessité de ce sacrifice : ce jeune homme, grand, mince, aux traits fins et au regard franc - dont le père colonel a été envoyé en camp de 1975 à 1980 et travaille maintenant dans une compagnie privée - rappelle qu'il a dû alors travailler sur les marchés en dehors des heures d'école pour aider sa mère, en poste à la pharmacie centrale. Le père avait interdit à ses enfants de fuir à

l'étranger, et ceux-ci étaient traités par leurs camarades "révolutionnaires" "d'enfants d'ennemis". Décidant de se consacrer aux organisations de masse pour éviter la mort à son père et raccourcir la durée de sa peine, oubliant les paroles de ses compagnons de classe et "étudiant le mieux possible", il est finalement retenu, ainsi que sa sœur, pour partir en URSS. Mais "à l'aéroport nos noms avaient disparu... parce que nous étions des enfants de séminaristes", dit-il. Multipliant ses efforts, il réussit à partir au Vietnam en 1983 "où la vie était si difficile que les enfants de *phou gnay* ("grandes familles" du nouveau régime) ne voulaient pas y aller..." Revenu avec un diplôme *san kang*, il obtient d'être recruté à l'usine Théta en 1989 où il est à plusieurs reprises déplacé de poste, acceptant avec résignation ces changements.

Parmi la trentaine de simples bacheliers qui composent les strates inférieures des salariés et qui gagnent environ 25 000 kips en 1994, on distingue deux catégories significatives : ceux que le ministère a placés à l'usine en leur promettant d'accéder ultérieurement aux études qu'ils espéraient ardemment, souhait resté lettre morte car l'entreprise s'est vu supprimer les bourses depuis plusieurs années et ceux, très nombreux, qui ont été recrutés par "recommandation" d'un employé de rang supérieur de l'usine, relations de parenté, de voisinage, de proximité résidentielle, etc. sous-tendant ces embauches pour éviter le chômage.

Il apparaît clairement que le poids des acteurs se mesure au nombre de jeunes qu'ils réussissent à "placer" à l'usine et les réseaux d'influence sont ici bien déterminés, entre les mains de quelques uns : le directeur, sa secrétaire, la chef du personnel, qui a néanmoins choisi de faire rentrer sa fille à l'usine Gamma, le "représentant occulte du Parti", le directeur adjoint et quelques autres... Ainsi le profil "politique" des cadres supérieurs de l'usine permet de comprendre que les employés subalternes soient majoritairement issus soit de familles rurales défavorisées, soit d'habitants des villages environnants, soit encore de petits "fonctionnaires de la Révolution" ou d'anciens combattants.

Cette configuration conduit les salariés à voir leur usine comme une "entreprise familiale" : "On vient travailler ici à cause de la relation de parenté, si on est envoyé par le ministère, on est *pinong* (cousin ou parent au sens le plus large) de quelqu'un du ministère, sinon on est *pinong* de quel-

qu'un de l'usine". La conjoncture de faillite prochaine de l'usine que chacun redoute confère à ce constat cynique une teneur particulièrement négative. Tous tentent de s'expliquer comment l'entreprise, dotée au départ d'augures si favorables, a pu suivre un chemin aussi déplorable. L'homogénéité relative des salariés - contrastant avec la diversité des origines sociales à l'usine Gamma - induit l'émergence d'un corpus de récriminations et d'accusations cohérent, partagé à tous les niveaux hiérarchiques. Ces accusations suivent deux lignes intimement articulées, l'une focalisée sur ce qu'on appellera, faute de mieux, un essai d'interprétation réaliste de la réalité, la seconde axée sur un imaginaire puisant ses ressources dans le capital culturel commun.

Avant d'en venir à l'analyse de cette double logique qui se présente comme une des facettes les plus intéressantes du champ microsocial de l'usine, il faut mentionner le choc qu'a constitué la "défonctionnarisation" des gardiens, d'un préposé au nettoyage des locaux et des deux nourrices de la crèche de l'usine, opérée par le directeur à la recherche désespérée d'économies même minimales : le salaire de ces journaliers a été réduit à 30 000 kips, et cela implique la suppression de toute allocation familiale, des tickets de cantine et des droits à la retraite. Les réactions de ces personnes méritent l'attention tant elles feront percevoir au lecteur les intrications entre une révolte indicible pour la majorité et l'héritage d'attitudes de soumission incorporées dans des vies plus ou moins volées.

Notons, de manière préliminaire, que la rencontre avec ces journaliers ne fut obtenue qu'après de longues démarches auprès du directeur, extrêmement réticent et n'hésitant pas à parler, avec une hypocrisie remarquable, d'une "défonctionnarisation" faite à la demande des gens eux-mêmes, tandis qu'une de ses séides ne voyait là qu'une "simple question de mots" sans incidence. L'écoute des journaliers donne à ces paroles, prononcées avec la légèreté requise par les circonstances, leur véritable dimension.

Préposée au nettoyage des locaux de l'usine, Sengsavay, âgée d'environ trente-huit ans, est recrutée en 1989 à l'usine et, comme ses collègues nourrices et gardiens, a été "défonctionnarisée" en 1992, sans comprendre la raison de cette mesure qui n'a été expliquée à aucune des personnes concernées. Alors que le directeur amenait son enfant à la crèche, elle a saisi cette occasion pour lui poser des questions et s'est vu répondre que "c'était la si-

tuation de l'usine qui actuellement obligeait à défonctionnariser". Mariée à un gardien de l'usine puis divorcée, mère de cinq enfants dont elle a la charge, Sengsavay a connu une période de découragement et d'angoisse intense, calculant que cent kilos de riz coûtent 21 000 kips et que la consommation mensuelle de riz pour sa famille est nettement supérieure. Hésitant à quitter l'usine pour devenir bonzesse, elle se réfugia alors dans une pagode lointaine, s'efforçant de retrouver la paix intérieure en faisant le vide dans son esprit. Peu à peu, Sengsavay a récupéré son énergie habituelle et tisse à son domicile, après ses heures de travail, des châles qu'elle revend 3 000 kips, un châle demandant cinq jours de labeur ; elle a été "consolée", dit-elle, par le directeur qui lui conseille "d'avoir du courage, d'attendre que la situation de l'usine soit meilleure" et qui lui avoue "qu'il est dans la même situation qu'elle, que si l'usine ne marche pas, il est le premier responsable et le premier accusé..." Sengsavay pense aussi, maintenant, que "peut-être la situation du directeur est pire que la mienne". Sans verser dans un surdéterminisme social, la vie de Sengsavay vaut d'être évoquée comme toile de fond de ce comportement de résignation rapide : Sengsavay est la fille d'un chauffeur au service des Américains, dont le patron avait proposé de l'adopter et de la faire émigrer. En dépit du million de kips offert, alors, le père a refusé et Sengsavay épousera plus tard un ancien garde du corps du roi, devenu lieutenant sous l'ancien régime. Recrutée dans la fanfare de l'armée comme actrice et chanteuse en 1971, Sengsavay sera en 1975 envoyée en "camp de rééducation" pour sept ans avec son mari, qui mourra dans un combat contre les *Hmongs*, front sur lequel il avait été expédié après son incarcération. Elle ne verra jamais le corps de son mari décédé et, rappelle-t-elle, "dans l'ancien régime on m'aurait donné de l'argent pour sa mort, dans le nouveau, rien". Deux de ses beaux-frères militaires seront eux aussi envoyés en "séminaire". Du "séminaire", Sengsavay a retenu l'apprentissage de la "pauvreté et savoir faire le ménage" Après son retour à Vientiane, Sengsavay se remarie avec un gardien de l'usine mais rencontre de graves difficultés dans son couple et demande le divorce qu'elle obtiendra. La mesure de "défonctionnarisation" qui a bouleversé la jeune femme a été finalement acceptée sans grande résistance, après tant d'épisodes de ruptures violentes révélant le visage de pouvoirs contre lesquels Sengsavay sent qu'il est presque impossible de s'élever. Son deuxième mari, Sompraseuth, gardien devenu journalier, a sans

aucun doute confirmé les sentiments de son ex-épouse. Les yeux baissés ou le regard tourné vers la fenêtre, Sompraseuth parlera longtemps dans une attitude de retenue déférente.

Rentré en 1987 à l'usine, il a vu, en 1989, ses coupons de cantine lui être supprimés brutalement puis en 1992, son traitement modifié. À ses interrogations étonnées, il lui fut répondu “qu'il n'était plus fonctionnaire du ministère” ; Sompraseuth a réfléchi, pourtant “il était comme tous les gens de l'usine, son dossier biographique avait été donné et tous les renseignements pris”. Il se demande pourquoi il a été “exclu du ministère, qu'est-ce qu'il a fait pour mériter cette défonctionnarisation”, mais avoue avoir, après quelques mois, “accepté” tout en espérant que l'entretien avec moi pourrait améliorer sa situation. Sompraseuth, originaire d'une minorité ethnique de la région de Saravane, n'a, dès son adolescence, guère eu la possibilité de faire des choix réels le concernant. Enlevé à seize ans par l'armée royale dans les années 1966-1967, il deviendra soldat jusqu'en 1975 et ne reverra jamais ses parents : “On envoyait des gens pour prendre de force les garçons dans les jardins, si quelqu'un ne voulait pas c'était impossible ; un jour je construisais une hutte dans la rizière, ils sont venus, ils ont voulu me prendre moi et mon ami, lui s'est enfui, il a été fusillé, alors moi, je suis parti de force... j'ai été alors soldat à Attopeu. J'ai appris les choses militaires en Thaïlande”. Bien naturellement, Sompraseuth, à la Libération, est envoyé en camp puis relâché pour “santé défectueuse”. Selon les normes culturelles qui conduisent une grande partie des gens à se reconnaître des parents adoptifs s'ajoutant aux parents biologiques, Sompraseuth a, lui aussi une mère adoptive, rencontrée à Paksé et dont le mari, militaire sous l'ancien régime, partira “en séminaire” ; son épouse ne recevra aucun avertissement de sa mort mais Sompraseuth retrouve cette femme à Vientiane avec plaisir et compatit à son sort. De 1979 à 1982, il est, point sur lequel il insiste, “fonctionnaire au service de canalisation” mais quitte cet emploi, car il ne peut subvenir à ses besoins avec 120 kips par mois. De 1982 à 1987 il est embauché “comme fonctionnaire” dans un centre d'élevage d'animaux domestiques qui, néanmoins, l'envoie souvent en province... et pendant les longs mois de ses tournées ne verse pas à sa famille les vingt kilos de riz et les quelques kips de son salaire. Il demande alors officiellement l'autorisation de quitter le centre qui lui remet un document signifiant qu'il est parti sans la permission de ses supérieurs... Il

est enfin embauché à l'usine Théta où on lui affirme qu'on ne tiendra pas compte de ce document. La vision que Sompraseuth a de son passé et de son avenir tient dans ces quelques phrases proverbiales : “Nous sommes comme des grenouilles. La grenouille reste dans un étang s'il y a de l'eau. S'il ne pleut plus, et qu'il manque d'eau, la grenouille part vivre et manger ailleurs”... “Mais je suis comme un arbre près du fleuve, si le courant passe trop vite, alors il arrache tout et il ne reste rien”, ajoute Sompraseuth pour qui la “défonctionnarisation” n'est d'une certaine manière qu'un des événements les moins graves qu'il a dû endurer dans une trajectoire entièrement construite par des instances intangibles et indéchiffrables de domination, le faisant balotter d'un camp à un autre à leur gré, comme le héros de Virgil Gheorghiu dans *La 25^{ème} heure*.

Prasenthsy, fille de petits cultivateurs, nourrice dont le mari est aussi gardien à l'usine, exprime avec plus d'audace la colère qu'elle a senti monter en elle lorsque le couple, en recevant son salaire, a perdu environ 20 000 kips de revenus du jour au lendemain. Recrutée à l'usine en 1986, son mari ayant participé à la construction des bâtiments dès 1985, Prasenthsy s'est, dès cette découverte, précipitée chez le directeur, lui demandant s'il s'agissait d'un décret ministériel, ce dernier répondant avec une certaine platitude que “c'était le règlement de l'usine”. L'attitude de Prasenthsy est pourtant ambivalente, n'hésitant pas à se lancer dans des accusations directes visant “la femme du chef” (qu'on laissera de côté ici tant elles sont récurrentes et s'intègrent dans le tableau d'un procès cohérent) qui “méprise les nourrices, vient toujours en retard” etc., mais d'un autre côté s'efforçant d'inscrire une logique de la reconnaissance et de la dette envers l'usine “qui a eu pitié” du couple et “nous a tant aidé”. Ainsi, Prasenthsy aurait-elle souhaité avant tout se voir expliquer en bonne et due forme, comme signe de dignité, les raisons de sa “défonctionnarisation” et de celle de son époux. Elle se répète inlassablement les paroles de son mari pour la consoler et oublier cette mesure discriminatoire : “Nous sommes petits, comme les poules dans le poulailler, entre les mains des propriétaires, s'ils veulent nous tuer, c'est possible, ils peuvent nous tuer” ; elle ajoute, pour se convaincre, que, dès son embauche à l'usine, elle n'a payé ni l'eau ni l'électricité pour la maison qu'elle a longtemps habité avant d'acheter sa propre terre à quelques kilomètres. Aussi, “ne faut-il pas revendiquer, sans doute l'usine a sa raison de défonctionnariser, comme le dit

mon mari, le directeur doit avoir raison ; et puis ils nous ont soutenu, c'est grâce à l'usine que ma famille a pu survivre”.

Vilaphanh, le mari de Prasenthsy, qui se considère comme “un excellent gardien en qui l'usine a une grande confiance”, révèle, par les mots qu'il emploie, la difficulté qu'il éprouve à penser les conséquences de cette “défonctionnarisation” que, pourtant, il a d'une certaine manière intellectuellement intégrée : il désigne son nouveau statut comme “fonctionnaire journalier” mais souligne “que le chef a raison, et si nous ne sommes pas contents nous devons quitter l'usine”. D'origine *lao theung* (ethnies montagnardes) il raconte, dans un cadre de domination qui ne laisse aucune place possible à l'initiative personnelle, comment il est devenu malgré lui “soldat vietnamien” puis “soldat français” : “Il y avait la propagande politique, alors les Vietnamiens sont venus dans le village prendre les jeunes pour lutter contre la colonisation française... C'était en 1943-1945, puis après j'ai été fait prisonnier par les Français, ils m'ont libéré ensuite mais ils m'ont empêché de retourner dans mon village pour que je ne rejoigne pas les Vietnamiens, alors je suis devenu soldat français”. Cet homme d'environ soixante ans, qui n'a jamais pu accéder à l'école, sent bien que, très rapidement, il ne lui faudra compter que sur lui-même. Aussi envisage-t-il, plutôt que de s'épuiser dans une révolte qu'il sait par expérience inutile, de vivre sur sa terre d'un petit élevage.

Tay Lavy, un autre des gardiens “défonctionnarisés” a connu, comme ses collègues, l'entrée “obligatoire” dans l'armée française en 1947 par une procédure proche de l'enlèvement. Dans les années 1960, il quitte l'armée et est recruté dans l'usine de tabac où il reste une dizaine d'années puis, en 1985, il participe au chantier de construction de l'entreprise Théta où il devient gardien. M'interrogeant en dernier recours sur les raisons de sa “défonctionnarisation”, il exprime nettement son opposition à l'absence de “réunion publique pour décider quelque chose... Mais ici pour la défonctionnarisation, on n'a rien demandé aux gens, on ne s'est pas occupé de nous, alors nous, les ouvriers, on est obligé d'accepter sans explication, sinon il faut partir”.

Milavanh, nourrice qui a suivi des stages de puéricultrice et dont le mari est chauffeur dans une compagnie privée, avant d'avoir exercé cette profession dans un service public, est la seule des nouveaux journaliers à ne

manifester aucune ambiguïté face à la “défonctionnarisation”, s'appuyant sur son long passé de “fonctionnaire”, sa formation, ses qualifications. Le couple, d'environ cinquante ans possède une maison sur la terre des parents et jouit donc d'une relative sécurité. Pour cette femme, la décision du directeur est un véritable scandale dont elle ne voit aucun équivalent dans d'autres entreprises ou dans les ministères où elle garde de nombreuses relations : de 1975 à 1983, elle a en effet travaillé dans la crèche du ministère de la planification nationale, puis, à partir de 1986, dans celle toute nouvelle de l'usine Théta où elle a été recrutée, pense-t-elle avec assurance, comme “fonctionnaire”. La suppression des “coupons” de cantine en 1992, puis des allocations familiales, l'ont conduite à faire irruption dans le bureau de la chef du personnel, qui a répondu faiblement “qu'elle ne savait pas la raison, qu'elle ne pouvait expliquer...”, à une colère qui depuis n'est nullement retombée ce qui l'a amenée chez “Monsieur le chef” qui lui aurait affirmé (bien mensongèrement) qu'elle garderait ses droits à la retraite... Pas dupe de ces esquives, Milavanh est fière de son métier et se souvient fort bien des discours officiels : “On ne doit pas être méprisée par la société parce qu'on s'occupe du pipi-caca des bébés. Les enfants sont l'avenir de la société, les bourgeons de la nation et de la patrie... et il faut être égal avec tous les bébés, ce n'est pas seulement le bébé du chef qui est le bourgeon de la patrie...”. Les accusations de cette nourrice, très investie dans l'animation d'une crèche par ailleurs impeccable et fort accueillante, rejoignent celles de tous les salariés de l'usine qu'on examinera plus loin. Le refus qui lui fut signifié de faire recruter sa fille dans l'entreprise n'a fait que renforcer son opposition déterminée.

Ces quelques vies des “nouveaux journaliers”, au-delà de leur caractère répétitif, ne font que révéler par leur dimension extrême, sauf l'exception relevée, les mécanismes de domination présents, sous différentes facettes, chez la quasi-totalité des acteurs : le rapport de forces dans lequel a été pris plus ou moins chacun d'eux est tel qu'il conduit à l'impuissance personnelle et collective. Aussi la procédure de “défonctionnarisation” opérée par le directeur a-t-elle, d'un côté, provoqué des émois essentiellement interiorisés chez les salariés qu'elle a touchés, mais de l'autre n'a alarmé que très faiblement l'ensemble des employés de l'usine plus préoccupés par leur sort individuel que par ceux des gardiens et des nourrices perçus comme “inéduqués” ; je n'entendrai qu'une seule voix parler d'une “injustice” à pro-

pos des “défonctionnarisés”. On appréhende par là l'incapacité des gens à entrevoir les changements décisifs qui s'amorcent et les transformations statutaires déjà réalisées à leur insu : en janvier 1994, un décret national supprimait le statut de fonctionnaire au personnel des entreprises d'État tandis qu'ignorants, les employés de l'usine Théta, comme on le verra de manière plus approfondie, étaient persuadés d'être des fonctionnaires qu'en toute hypothèse, et en particulier celle de la faillite de leur entreprise, l'État et le ministère ne sauraient abandonner. En janvier 1995, le directeur de l'usine envisageait de conserver ses cadres, aux formations les plus élevées, sur des contrats de travail à durée déterminée, la masse des ouvriers étant destinée à devenir des journaliers aux salaires réduits et sans aucune protection sociale.

Il n'était nullement venu à l'esprit de la direction, pourtant munie de solides appareillages “collectifs” (“l'assemblée”, les organisations de masse), de prévenir ses employés de ces mesures déjà effectives ou à venir. On ne saurait pourtant croire que les salariés subissent dans une passivité complète - ce qui serait d'ailleurs une hypothèse purement formelle - le cours pris par leur entreprise. Dans les salles de production où ils sont tenus enfermés de longues heures sans aucune tâche, on discute beaucoup lorsqu'on ne s'endort pas - menacés alors par des rêves - et on réfléchit encore plus.

Le statut juridique de l'entreprise est ici bien perçu et le mot exact pour désigner l'autonomie de gestion (*visahakith*) est employé. Néanmoins, raisonnent les employés avec pragmatisme “ce n'est pas réellement *visahakith*” car, par exemple, on lave les ampoules lentement parce qu'on n'a rien d'autre à faire : dans *visahakith* on mettrait deux ou trois heures... et puis si on était *visahakith* il faudrait répondre au marché et on ne le fait pas... avant on produisait et on ne vendait pas, souvent parce qu'on produisait trop et pas ce que le marché voulait... maintenant on ne vend pas parce qu'on ne produit plus !”

L'association nécessaire de “l'autonomie de gestion” et de l'inclusion sur le marché est pensée dans des termes rationnels même s'ils sont limités et l'idée que les acteurs se font du marché - beaucoup moins mythifié qu'à l'usine Gamma dont les salariés sont entraînés dans une course en avant sans bornes réalistes - est simple et empirique. On pense suivre “les règles internationales” de fabrication et on est particulièrement fier de la qualité des

médicaments produits mais on est tout aussi conscient que de meilleurs emballages seraient requis pour se faire une place sur le marché ; et, surtout, on considère avec une certaine naïveté - faut-il ajouter en regard de la logique marchande capitaliste - que la demande doit créer l'offre : or, constate-t-on, l'usine ne dispose jamais des médicaments recherchés et en revanche continue à fabriquer ceux dont personne n'a jamais besoin, à des prix de surcroît toujours plus élevés que ceux du marché local. La technologie moderne de l'usine fut l'objet, au début, d'un émerveillement teinté d'effroi et on regardait avec admiration et une distance respectueuse les experts japonais agir si différemment des Laotiens face aux machines : “Nous, on écoute le bruit des machines mais eux, en plus, ils regardaient à l'intérieur”. On ne cessait de louer l'introduction de ces machines étonnantes qu'on contemplait silencieusement : “On peut les regarder travailler, on n'a plus à travailler avec nos mains, on peut s'asseoir et se reposer... elles font tout à notre place, c'est pas comme avant...”

Cet engouement pour la suprématie technologique fut d'autant plus vite déçu que cette technologie n'apporta aucun fruit sur cet espace plus concret qu'abstrait qu'est le marché : les médicaments “traditionnels” très coûteux fabriqués par l'usine furent, par exemple, un échec particulièrement cuisant et chacun pouvait observer que les clients préféraient de “jolis médicaments qui ressemblaient aux thaïs ou aux français”. L'incapacité de l'usine à s'ajuster au marché - conçu comme la clef de la rentabilité - est à l'origine, dans l'esprit des salariés, du déclin de l'usine. La comparaison avec l'entreprise Gamma “dont le directeur est si rusé, il a la tête pointue”, est omniprésente dans ces déductions partagées : outre le fait que certains salariés habitent le dortoir commun aux deux entreprises et rapportent à leurs collègues des nouvelles fraîches de leur concurrente, beaucoup ont travaillé à l'usine Gamma et y conservent des relations de proximité. La connaissance, sans doute enjolivée, de cette usine, son expansion si visible pour tous font croire que cette dernière est un “modèle d'autonomie de gestion” où l'échange travail/argent a été institué avec bénéfice et régularité : “Ici ce n'est pas *visahakith* car dans *visahakith* on travaille et on gagne. Ici on compte sept heures de travail par jour mais on ne travaille pas en réalité”.

Les salaires inférieurs, toujours en retard et versés en trois fois, de l'usine Théta, sa production inadaptée et pour le moins défailante, ses ventes rares car, juge-t-on, trop chères, tous ces éléments sont mis en rapport par les employés dans un tableau qui leur paraît globalement désastreux et stupide. Se sentant écartés d'une promotion sociale dont le principal signe réside en l'acquisition de biens, les employés manifestent d'autant plus de ressentiment qu'ils considèrent avec justesse que l'usine détenait au départ tous les atouts : sa technologie extraordinaire était comparée aux conditions rudimentaires de travail à l'usine Gamma où "il fallait travailler avec les mains, alors qu'ici il suffit de travailler avec la tête". Aujourd'hui on regarde avec jalousie du côté de l'usine Gamma où "ils ont tout, moto, terre, maison, argent alors que nous, ici, on n'a rien et pourtant on est comme eux ; on aime leurs médicaments, les nôtres ne plaisent pas, ils ne sont pas beaux ; nous, on ne peut pas travailler, on n'a pas d'argent et trop de temps libre". On commente avec force détails les erreurs innombrables qui caractérisent la production et, par exemple, les sachets pour le sérum qui, une première fois, se sont déchirés, une seconde ont brûlé et la troisième ont fondu, une machine d'occasion modifiée au Laos ayant été achetée, alors que, dit-on, à l'usine Gamma, on disposerait du plus récent modèle de machine évitant tout accident.

Sysomoh, fille de cultivateurs, adolescente activiste dans les organisations de masse, sans *patikan* dans sa famille, ce qui lui a permis, dit-elle, d'avoir une formation de cinq ans en Tchécoslovaquie, était ainsi, en 1986 particulièrement heureuse d'être affectée à l'usine Théta après deux années passées à l'usine Gamma. Aujourd'hui, elle souhaiterait vivement, tout en sachant que c'est difficilement envisageable, retourner dans l'usine Gamma comme beaucoup de ses collègues. C'est sous une forme proverbiale, aux résonances bien rurales, qu'elle décrit la situation présente de l'entreprise : "Du riz qu'on récolte, on garde les semences pour l'année prochaine, mais nous ici on mange nos semences, alors il ne nous reste plus rien après".

Les dysfonctionnements de l'entreprise font l'objet d'un procès remarquablement orchestré et dont on ne cessera de m'entretenir tout au long de l'enquête. Le déclin de l'usine est précisément daté par les salariés : 1990, année de recrutement de l'épouse du directeur, principale accusée de tous les maux de l'usine. La haine unanime portée à cette femme est telle qu'elle

prend la forme symbolique d'une logique de sorcellerie cumulant deux types d'arguments portés sur sa personne et sur ses actes professionnels. Tout d'abord le couple du directeur et de sa femme remettrait en cause l'ordre naturel et social des rapports de sexe et de travail : l'influence de la femme du directeur sur son conjoint serait telle, que celui-ci serait condamné, par faiblesse, à écouter les conseils erronés de son épouse, ayant perdu toute initiative autonome et abdiqué toute volonté d'affirmation directoriale, comme masculine. Arrogante, méprisante avec les inférieurs, élevant facilement la voix - ce qui au Laos est jugé d'un mauvais goût extrême et génère des comportements de repli et de crainte intériorisée - elle aurait, en un mot, usurpé la place de son mari, réduit à la suivre dans tous les domaines. Cette inversion des rôles professionnels et sexuels est particulièrement ostensible dans le fait que son mari conduit lui-même les enfants à la crèche, ce qui, du point de vue de tous, est radicalement "anormal". La plupart du temps en retard, faisant attendre les uns et les autres sans souci de leur emploi du temps (et les nourrices sur ce point sont d'une virulence acerbe), elle agirait comme si elle pouvait échapper aux règlements collectifs qu'elle imposerait aux employés avec brutalité, grossièreté, voire violence.

Le lecteur discernera immédiatement, dans ces accusations incriminant la personnalité de l'épouse du directeur, une conséquence de son origine de classe, en stigmatisant une condition de naissance supérieure et la résurgence de comportements inégalitaires dans un champ sociopolitique où l'égalitarisme des mots d'ordre d'après 1975 reste une valeur d'autant plus invoquée que son application fait toujours défaut. Si le procès s'arrêtait à ces griefs, somme toute mineurs, on pourrait n'accorder qu'une attention passagère aux discours répétitifs et acharnés des salariés contre cette femme qui occupe malencontreusement le poste stratégique des relations extérieures d'une usine dont l'isolement et l'enfermement se prêtent à l'amplification des perceptions collectives. L'épouse du directeur, dans ses fonctions, a en effet la charge très délicate d'acheter les matières premières destinées à la fabrication des médicaments. L'absence cruelle de ces matières premières durant presque plus de six mois de l'année a conduit les employés à des tentatives multiples de vérification des documents, à s'informer çà et là des prix de vente, des sociétés d'import-export etc., et à acquérir en fin de compte une connaissance assez fouillée du marché et de ses conditions.

La conclusion de ces recherches discrètes a jailli, aussi nette que le fer d'une lance : l'épouse du directeur, insouciante du destin de l'usine et de ses ouvriers - astreints à des emprunts extérieurs (puisque l'usine n'en concède aucun depuis plusieurs années), ne serait-ce que pour se procurer la quantité de riz nécessaire à leurs familles - se fournirait là où les matières premières seraient les plus coûteuses, mais où, en contrepartie, 5 % de commission lui reviendrait personnellement. Cette démonstration, imparable et dont chacun est intimement convaincu, expliquerait une des premières causes de la conjoncture actuelle lamentable de l'usine : faisant passer "son intérêt personnel avant l'intérêt collectif" et renversant ce précepte - qui fut tant aséné pendant de longues années "révolutionnaires" qu'il est l'un des rares que l'on puisse énoncer sans trébucher sur les mots - l'épouse du directeur s'enrichirait, comme les anciennes classes supérieures, au détriment des subalternes. Ses pratiques de dominance sont d'ailleurs pour tous évidentes dans l'utilisation de la main-d'œuvre pour les menus travaux supplémentaires qu'elle ordonne, plier les cartons par exemple, en diminuant régulièrement le prix pour cent cartons à si peu de kips que, désormais, quels que soient les besoins financiers des salariés, beaucoup refusent, humiliés d'être aussi ostensiblement rabaissés.

Sa négligence des exigences de la production qui se révèle, par exemple par le retard de ses démarches auprès de la douane après des jours qu'elle consacre à des activités personnelles ou de loisir, condamnerait au surplus fréquemment les ouvriers à la paralysie dans leurs salles où le bruit des machines est remplacé par celui de discussions animées. De l'accusation grave de corruption, on trouve l'ultime preuve dans la "si jolie et si luxueuse maison" qu'a fait construire le couple non loin de l'usine : avec quel argent, fait-on mine de s'interroger, pour ajouter "avec celui qu'elle prend à l'usine". Le directeur, sous la coupe de sa femme et dont la lâcheté le ferait bénéficier, sans résistance, des fraudes de son épouse, est l'objet d'un procès complémentaire mais aux arguments pourtant contradictoires. Incapable de diriger une entreprise, incompetent, sans intelligence ni de la gestion ni du marché, il refuserait tous les conseils avisés de ses proches, et conduirait ainsi l'entreprise à un sinistre certain. Sa mollesse, ses retards si fréquents - alors qu'il se "devrait d'être un modèle pour les ouvriers" et qu'on ne saurait attendre de ces derniers une ponctualité à laquelle déroge si facilement le directeur -, ses

œillères, son entêtement borné, l'arbitraire de ses décisions en feraient un guide lamentable pour ses subordonnés.

On se rappelle alors que le ministère l'a affecté à l'usine Théta parce qu'il était considéré comme ayant une plus grande expérience que son concurrent actuel et on n'hésite pas à juger que "le ministère s'est trompé" et qu'il eut fallu inverser les directeurs, celui de l'usine Gamma s'étant révélé extrêmement doué ou plutôt, comme on dit, "malin pour percer le marché !" Une seule solution se présente aux salariés pour redresser le cours de leur entreprise : "changer de chef" car ici, selon les mêmes schémas cognitifs déjà observés à l'usine Gamma qui hypostasient l'autorité supérieure personnalisée, le directeur est à l'origine du succès ou de la faillite, comme le père de famille dont les enfants partent à la dérive s'ils ne sont pas bien orientés. Ces représentations, qui confirment les logiques d'individualisation de la domination, mais par la négative, se voient corroborées parallèlement par une autre série de pointages de la mauvaise gestion de l'entreprise, proches de ceux entrevus dans l'usine Gamma. Ainsi, en dépit du système complexe des salaires en vigueur, de leur indexation sur les diplômes, on dénonce une "usine familiale" où la proximité avec le directeur et quelques autres justifierait les différences individuelles de salaire, que l'on n'arrive à expliquer ni par le diplôme, ni par la fonction occupée, ni par l'ancienneté.

Une des spécificités de l'usine Théta est, de surcroît, que chacun peut se rendre au bureau de la comptabilité et examiner à loisir les salaires versés à ses collègues. Comparaisons et spéculations sur les causes d'un éventail qui serait, si l'on en croit les salariés, marqué par des variations importantes, meublent les longs temps de repos dans les salles de production. Chacun se plaint de l'injustice de son sort, lorgnant du côté de ses voisins qui gagnent plus ou moins, sans raison apparemment valable et tous affirment que "c'est la relation de famille avec le chef qui compte pour le salaire". L'exemple d'une jeune femme affectée à des fonctions de secrétariat, alors que son prédécesseur était en congé de maternité, a considérablement accru la perception, déjà bien enracinée, d'un favoritisme inégalitaire et inacceptable dans une entreprise d'État. Les fonctionnaires de l'usine sont, en effet, en raison de leurs itinéraires, très conformistes et particulièrement tatillons, friands de

signes de distinction qui dépassent les simples avantages financiers, même si ceux-ci sont centraux.

Pho Mignam, membre du comité de l'organisation des jeunes, membre de "l'assemblée", détenteur d'un diplôme supérieur *san soung*, fils de *pativat* originaire de la "zone libérée", en est un excellent exemple. Cet homme, doux, réfléchi, au regard posé, qui s'exprime avec précision et fermeté, est ainsi, comme d'autres, très tourmenté par l'apparente non-prise en compte dans l'usine des grades internes aux trois catégories de diplômes et qui, de son point de vue, devraient dans le secteur d'État être augmentés tous les deux ans, ainsi qu'il l'a vérifié avec certains de ses amis. Écoutons-le quelques instants : "Je ne comprends pas le système qu'on applique ici, tous les deux ans on doit changer de grade, ça ne dépend pas du salaire, c'est pour l'honneur : de 1988 à 1993, on n'a pas augmenté de grade, je ne comprends pas pourquoi ; je suis toujours au grade 1 alors que je devrais avoir le grade 3 et c'est pareil pour tous les gens de l'usine. Ce grade, ça compte pour la retraite, c'est pour mesurer le travail de toute une vie, c'est un honneur. Si je quitte l'usine, et qu'on voit que mon grade est resté à 1, on ne me prendra qu'à ce grade-là ; il faudrait que l'usine ait le même système que tout le pays. Les gens ailleurs, quand ils verront mon grade 1, penseront que j'ai mal travaillé. De toute façon ici, on s'en fout du grade et parfois les bacheliers gagnent plus que les *san soung* : cet argent n'honore pas les gens ici, c'est un cadeau, c'est tout. Alors que le grade, c'est la dignité, ceux qui ont fait les études et ceux qui n'en ont pas fait gagnent le même argent. Car ceux qui ont fait les études n'ont pas envie de travailler, ils n'ont même pas la dignité du grade... Si le salaire n'intègre pas le grade des études, alors pourquoi faire des études cinq ou dix ans... puisque ça ne différencie plus les gens. Bien sûr, si l'usine était fermée, il n'y aurait plus de grade mais nous, c'est encore l'État avec l'autonomie. Finalement tout est la décision personnelle du directeur, on ne sait pas pourquoi il donne plus à certains et moins à d'autres... C'est lui qui décide".

Ces insatisfactions multiples, qui mettent toutes en cause le pouvoir solitaire du directeur qui n'en fait qu'à sa guise ou encore la prépondérance de sa femme malhonnête, ont débouché en 1994 sur deux dénonciations à la radio nationale qui, chaque matin à cinq ou six heures et chaque fin d'après-

midi, diffuse ses “encouragements populaires” à un niveau sonore très élevé par des haut-parleurs postés dans tous les quartiers de la ville. Visant depuis 1975 “l'éducation du peuple”, la radio a depuis peu été ouverte aux critiques... Il semble qu'un employé de l'usine, en relation proche avec un journaliste, ait réussi à faire parvenir à la radio des messages précis faisant état de l'utilisation à des fins personnelles d'un véhicule de l'entreprise par le directeur (deux autres sont en panne et au garage depuis plusieurs mois), du salaire élevé d'un nouveau recruté qui gagnerait ainsi le double de son ancien salaire, des retards du directeur n'arrivant à l'usine que vers dix heures du matin, de l'insuffisance et de l'irrégularité des salaires. Le voisin d'un employé a enregistré sur une cassette ce message qui fut retransmis avec un magnétophone dans la cour de l'usine dans un silence pesant, alors que le directeur et sa femme passaient... Et dont le bref accès de colère suscita chez les ouvriers la revendication à haute voix de se voir enfin verser leurs salaires !

Cette manœuvre collective, qui a reçu l'approbation des organisations de masse, peut, d'une certaine manière, surprendre, requérant des connivences plus ou moins difficiles à obtenir. Néanmoins, il faut ici surtout souligner sa dimension “policière” révélatrice des rapports sociaux dans lesquels ont évolué les acteurs, qui ainsi retournent contre l'autorité locale l'arme de la dénonciation qui a pesé sur leur destinée depuis 1975. Rappelons en effet que, durant la période la plus dure du régime, on évitait de parler devant les enfants dans la crainte que ceux-ci ne répètent sans le savoir des informations dangereuses, susceptibles d'entraîner des dénonciations et de conduire en camp de “rééducation”. Réappropriée par les salariés dans leur propre intérêt, l'instrument de la dénonciation révèle l'emprise de formes d'oppression et de répression de l'appareil d'État, étant parvenu là à une inculcation réussie.

Le moyen utilisé par les employés pour faire connaître la situation désolante dans laquelle ils se trouvent est corollairement un appel aux autorités supérieures - le ministère de tutelle de l'entreprise - supposées ignorer leurs souffrances quotidiennes. Isolés à une dizaine de kilomètres du centre de Vientiane, enfermés dans les salles de production pour maintenir le “secret” de la faillite de l'usine, les gens imaginent que, “en haut”, *khan theung*, les supérieurs lointains et redoutables, qu'on désigne par un geste

significatif, ne sauraient être informés car, dans l'hypothèse contraire, il est impensable qu'ils n'agissent pas. Les relations entre les salariés de l'usine et le personnel du ministère ne manquent pourtant pas. Mais la peur interdit toute révélation compromettante. Cette peur est en premier lieu globale, indistincte, diffuse, faisant craindre de terribles retombées sur celui qui parle et énonce une réalité accablante. Mais c'est aussi une peur précise, celle de perdre un emploi ou, comme l'on dit avec simplicité, "la peur d'être chassé". Cette peur toujours rappelée, que l'enquête évacuera avec effort par la promesse inlassablement expliquée d'un anonymat protecteur, prend une allure "clinique". Dethdesor, une jeune femme souriante, vive et confiante, en dévoile particulièrement bien les ressorts. Son père, *pativat*, membre du bureau du personnel du ministère de tutelle de l'usine, l'y a fait recruter après ses cinq ans d'études en Bulgarie, précédés d'une formation au Vietnam. Dethdesor pense comme beaucoup de ses collègues que l'usine "si elle ne change pas, ne passera pas l'année" et ajoute "qu'au niveau du ministère, personne ne sait, car les ouvriers n'osent pas parler de la vraie situation, seuls nous, nous savons". Ainsi, elle-même avoue ne jamais évoquer les problèmes de l'entreprise avec son père qui continue à croire que sa fille travaille dans de bonnes conditions et a des revenus réguliers et corrects : "Je ne pense pas lui dire, car alors le ministère saurait tout... Et on saurait que ça vient de moi... j'ai peur pour moi car alors que m'arriverait-il, c'est une question politique : je ne peux rien dire, personne ne peut rien dire, ça retomberait sur moi, car je suis *phou noi* (c'est-à-dire "petite", inférieure, opposé à *phou gnay*, "grand" "supérieur") je n'ai pas d'importance pour la société et personne ne me croirait, on me chasserait".

Dethdesor qui, comme tous les salariés de l'usine, se lance dans un long procès de la gestion avec, pour seul mobile, l'espoir que je sois un intermédiaire qui pourra faire un "rapport clair au ministère" - rapport qui impliquerait un changement immédiat - évoque le sort d'autres directeurs d'entreprise que la corruption a jetés en prison, et commente "est-ce que c'est pareil pour lui, où est l'argent des salaires ? L'année dernière il y a eu quelques bénéfiques et où est parti l'argent ? On ne le voit pas. On ne peut plus manger. Une usine sans argent, c'est impossible".

De telles perceptions s'avèrent travaillées par des contradictions prégnantes concernant l'autorité politique supérieure : d'un côté, celle-ci est parée de vertus de justice et de correction de la réalité sociale en faveur du bien, de la protection des inférieurs contre la malhonnêteté des dirigeants locaux ; de l'autre, le pouvoir central est inaccessible, à une distance infranchissable - celle précisément qui sépare irrémédiablement les inférieurs des supérieurs -, et est doté d'une capacité d'anéantissement des subalternes. Les salariés de l'usine Théta se débattent entre ces conceptions antagonistes, piégés cruellement entre leur croyance en l'État et les effrois que celui-ci leur inspire.

Chanchira, une jeune femme d'environ trente-cinq ans, originaire de "la zone libérée", partie pendant dix ans au Vietnam puis quatre ans en Tchécoslovaquie - et dont le mari, policier, est lui-même fils d'un "fonctionnaire de la Révolution" - présente l'opinion de la majorité de ses collègues : "Même si l'usine ne marche pas, notre vie est garantie par l'État, quoiqu'il se passe, l'État nous aidera. Mon idée c'est que si l'usine ferme, les ouvriers demanderont au ministère quoi faire, le ministère décidera, même si l'usine devient privée, si le ministère veut qu'on revienne à l'usine, c'est lui qui décidera".

Pouthamala, membre du comité du syndicat, membre de "l'assemblée", fonctionnaire depuis dix ans, d'abord à l'usine Gamma, puis à l'usine Théta est encore plus affirmatif : "Je suis fonctionnaire de l'État depuis le début, si l'usine ferme, je reste fonctionnaire, le ministère n'abandonne pas ses gens, il leur trouvera toujours un travail".

Le lecteur nous pardonnera d'employer un terme aujourd'hui soit disant désuet mais parfaitement explicite - celui d'aliénation - pour caractériser le rapport qui lie les salariés - se percevant de surcroît endettés par leur formation et "devant rendre à l'État ce qu'il a donné" - à un État hypertrophié aux deux faces conjointes protection/répression, assurance et garantie de la vie/annihilation toujours potentielle. Ce rapport à l'État ne saurait pourtant être intégralement imputé à l'irruption du "régime communiste" en 1975 : il

s'inscrit en continuité historique ¹ avec le pouvoir royal qui concédait aux villageois une autonomie relative, parfois susceptible d'être retirée.

La conscience d'être "fonctionnaire", sentiment qui perdure tristement du fait de la méconnaissance des nouveaux décrets, une reconnaissance teintée de terreur face à l'État, n'empêchent pas néanmoins les salariés de l'usine d'avoir l'espoir, un jour lointain et bienheureux, de pouvoir s'établir à leur compte, d'ouvrir une pharmacie lorsqu'ils en auront l'autorisation et auront récupéré leurs diplômes confisqués ², de tenir un petit commerce ou un élevage, etc. tout comme les employés de l'usine Gamma. Plusieurs facteurs font reculer cet espoir à l'infini et rendent encore plus pénible leur comparaison avec leurs collègues de l'usine Gamma. L'irrégularité des salaires et leurs montants inférieurs ne permettent guère de faire des économies : les "tontines" sont ici très rares et ne s'élèvent jamais au dessus de 10 000 kips, faute de liquidités.

La proportion des gens logés dans les dortoirs de l'usine ou dans ceux de leurs conjoints, plus importante qu'à l'usine Gamma, montre les barrières que rencontrent les salariés dans leurs souhaits d'évasion qui commencent par le désir de quitter l'usine, si seulement c'était possible. Les habitudes ancrées d'un encadrement politico-hiérarchique, l'absence très fréquente de ressources et d'aides dans la famille élargie pour les "enfants de révolutionnaires" ou les "méritants" des classes défavorisées - qui prennent en charge avec difficulté leurs cadets et leurs aînés - conduisent une grande majorité d'entre eux à redouter de se lancer dans une aventure solitaire qui paraît risquée : comment trouver un autre travail, entend-on dans toutes les bouches, chacun étant averti du chômage qui se répand dans le pays.

Des départs ont cependant eu lieu à deux niveaux hiérarchiques très significatifs : au plus bas pour les bacheliers qui ont peu à perdre et dont le turn-over est relativement important et au plus haut, chez les cadres les plus conformes aux valeurs "politiques" de l'entreprise et les plus qualifiés. Ces départs, effectués souvent du jour au lendemain sans avertissement à la direction, fruits d'une lassitude doublée d'un écœurement face à la gestion du

¹On reviendra ultérieurement sur cette articulation centrale.

²Après 1975, les diplômes n'ont plus été remis aux intéressés pour les empêcher de fuir et d'obtenir des équivalences à l'étranger.

personnel, se sont accrus au début de l'année 1995, date à laquelle le directeur tenta de se ressaisir et d'introduire quelques réformes supposées selon ses termes "rapprocher l'organisation hiérarchique du travail et la responsabilité politique des organisations de masse"... Une augmentation générale des salaires fut mise en place avec un minimum de 40 000 kips, mais, parallèlement, certains salaires furent diminués, d'autres augmentés, on changea de poste plusieurs cadres fidèles persuadés de n'avoir jamais trompé la confiance de leurs "chefs", en leur retirant des responsabilités qu'on attribua à d'autres. Ces modifications, incompréhensibles par ceux qui en bénéficièrent et humiliantes pour ceux qui en pâtirent, firent fuir quelques-uns parmi les plus anciens salariés chargés des organisations de masse, jugeant que les limites de l'acceptable étaient là dépassées... Depuis on raconte à l'usine que ces derniers ont retrouvé du travail, l'un d'eux gagnerait 300 \$ par mois dans une compagnie privée et ces exemples font longuement méditer.

Beaucoup néanmoins se perçoivent "trop pauvres" pour quitter l'usine et développent une attitude de résignation et de ressentiment qui se remarque dans la distance toujours plus grande prise face à une entreprise dans laquelle chacun était pourtant au départ très investi. La représentation d'une appartenance à l'usine s'est étiolée et il ne reste que l'idée d'en retirer les quelques dizaines de milliers de kips que l'on reçoit irrégulièrement, au bon vouloir d'une direction jugée corrompue.

Khounmaly, fille de petits cultivateurs, a suivi comme beaucoup d'autres les "fonctionnaires de la propagande" qui, dans les années 1974, se sont installés dans son village. Devenue cuisinière pour l'armée vietnamienne, puis affectée au ministère de la santé dans les cuisines de l'ex-ministre, elle demande et obtient avec joie de faire des études de pharmacie en 1977. Cette promotion que lui vaut sa carrière de *pativat* la fera rentrer à l'usine Gamma, puis à l'usine Théta, et elle recevra par ailleurs une terre de l'État. Khounmaly, qui en est arrivée à penser que seule la privatisation sauverait l'usine, mais que celle-ci a été malheureusement refusée par "l'assemblée" de l'entreprise, partage dans le dortoir une chambre avec deux de ses collègues. Elle aimerait, bien sûr, une autre vie à laquelle elle a pourtant renoncé comme beaucoup, car, dit-elle, "je n'ai pas les moyens, rien, je suis trop pauvre alors que faire d'autre que de rester ici à attendre ?".

Sompasong, bachelière, rentrée en 1986 à l'usine, se languit elle aussi dans l'atmosphère déprimante des salles de production, et supplie son mari - qui est fils de *pativat*, a fait de longues études de marxisme-léninisme au Vietnam et qui travaille au siège du Parti dénommé pudiquement "le Km 6" - de lui trouver un autre emploi plus rémunérateur, le couple n'ayant à peu près que 70 000 kips de revenu (38 000 pour lui, 30 à 35 000 pour elle). À en croire cette jeune personne, perpétuellement inquiète de ne pouvoir nourrir sa famille à la fin du mois, son mari s'efforce de la "consoler", l'exhorte "à être courageuse car tous les endroits du pays sont comme l'usine... il faut attendre que la situation du pays s'améliore et tu es trop maigre pour aller dans une autre usine, bière ou tabac, tu ne supporterais pas le rythme de travail..." Elle bénéficie, certes, d'un logement attribué à son mari dans une villa que le couple partage avec une autre famille ; mais Sompasong, qui suit les conseils de son mari, "car il est politicien, il doit savoir... mais moi je voudrais un salaire pour ma famille", en est venue à penser que "les Laotiens ne sont pas capables de diriger une usine. Le système d'autonomie de gestion est bien mais avec un Laotien ça ne marche pas, il faudrait, comme à la 'bière' ou au 'parquet' (autres entreprises), un propriétaire étranger", retrouvant ainsi des réflexes de domination globale à l'échelle de la nation.

Découragés, profondément touchés par l'ambiance déliquescente de l'usine - dans la cour de laquelle, le directeur, plus solitaire que jamais, déambule parfois lentement, le regard errant à la recherche d'un interlocuteur qui l'aiderait à "lire dans les pensées" de ses subordonnés, comme il dit sans humour aucun -, les salariés n'épuisent pas leurs ressources explicatives dans l'argumentation empirique dont les grandes lignes ont été dressées : faute de travail, ils ne rêvent pas seulement la nuit - comme tous leurs compatriotes qui accordent, comme on le verra dans un chapitre ultérieur, une importance centrale aux images nocturnes - mais aussi le jour, durant des siestes prolongées par la moiteur, en attendant le car brinquebalant de l'usine qui les ramènera enfin à leur domicile. Plusieurs événements ont donné à ces rêves un sens collectif cohérent et une interprétation imaginaire du déclin de l'usine est venue compléter des accusations ancrées dans la réalité concrète. On résumera ici, au-delà de leurs variantes relevées, une mythologie funeste désor-

mais bien instituée à l'édification de laquelle presque chacun, quel que soit son niveau hiérarchique, participe.

1990, le lecteur s'en souvient, est l'année du recrutement de l'épouse du directeur, dont le caractère néfaste a été corroboré par un drame : on célébrait alors une fête officielle, buvant, riant et dansant, insouciant dans une période encore faste de l'usine. Deux serpents se sont alors glissés sur la piste de danse, l'un fut tué par un ouvrier qui sembla par la suite inquiet et se retira de la liesse collective et le second serpent s'éloigna sans qu'on n'y prête sur le moment plus d'attention. Il faut ici préciser que les serpents, au Laos comme dans toute la région asiatique, font l'objet de représentations spécifiques, leur présence étant souvent prémonitoire dans la mesure où ils sont susceptibles d'être l'incarnation d'êtres divers, décédés ou vivants. On retrouve les sculptures monumentales de serpents sacrés (les *Nagas*) dans toutes les pagodes. Quelques heures plus tard, alors que la fête s'achevait, le jeune ouvrier qui, semble-t-il, avait écrasé le serpent, enfourcha sa bicyclette et fut tué sur la route dans une collision avec une moto. On affirme qu'il n'était nullement ivre et cet accident est le premier signe dans lequel on a discerné la manifestation à l'usine de génies, par ailleurs omniprésents dans la vie quotidienne des gens au Laos¹ : "L'homme mort a remplacé le serpent mort", indiquant à tous que, depuis la construction de l'usine, aucun des rites coutumiers aux génies maîtres de la terre n'avait été effectué et qu'en particulier, avant chaque cérémonie festive, on avait négligé de leur en demander l'autorisation, comme il se doit. De tels rites sont effectués, y compris par exemple lorsqu'une famille va pique-niquer à l'extérieur de Vientiane, mais aussi pour toute installation nouvelle de bâtiments. Les autels de génies sont aussi présents devant chaque maison et dans de très nombreux bâtiments publics, tels que la Banque nationale. Peu de temps après, un second ouvrier de l'usine mourut aussi dans un accident après une fête, engendrant rapidement la croyance que, si on continuait à ne pas "prévenir *chao think/chao thanh*", un homme par an serait "pris" et décèderait.

L'expression *chao think/chao thanh* désigne les génies maîtres de la terre et est alternativement employée dans les discours des employés avec une autre : la *phi*, *phi* signifiant aussi un génie, un "esprit", une "âme er-

¹ Cf. Le chapitre suivant

rante”. Deux autres événements ont permis aux salariés de bien identifier la *phi* en question. Un jour, un jeune homme, Vilay, quitta tardivement son travail - à cette époque où des heures supplémentaires étaient encore nécessaires - et se sentit alors malade, le dos bloqué, ne pouvant plus bouger le cou. Repérant là des symptômes anormaux, il consulta un thérapeute spécialiste des génies (*mo phi*) qui lui apprit qu'une jeune fille avait été violée par des forgerons près de l'arbre de l'usine et que son corps n'avait jamais été retrouvé. Cette jeune fille, devenue une *phi* aux longs cheveux, cherchait un homme beau, jeune, mince, élégant et au teint clair comme lui, pour l'épouser ¹ et l'entraîner dans son monde. S'il voulait éviter d'être “pris” par cette jeune *phi* et de mourir, il devait lui construire un autel et lui donner les offrandes requises - riz cuit, eau, viande -, ce que fit Vilay qui guérit alors rapidement. L'autel est depuis bien entretenu même s'il est modeste. Mano, un jeune camarade de Vilay, alors qu'il jouait au football dans la cour de l'usine, prétendit à haute voix ne pas croire à la *phi* ni aux *phi* en général : il lança malencontreusement le ballon en direction de l'autel récemment construit de Vilay et le lendemain se retrouva au lit, plus ou moins paralysé. Dans son village, le *mo phi* lui recommanda d'offrir un poulet à la *phi*, ce qu'il exécuta, regrettant son geste, et, une semaine après, il retrouva l'usage de ses membres.

Ces incidents constituent la toile de fond de représentations qui se sont considérablement enrichies et fortifiées : l'usine aurait été ainsi bâtie sur un ancien cimetière où on enterrait les enfants, les morts d'accident, les pauvres, c'est-à-dire ceux pour lesquels l'incinération habituelle est interdite. La terre de l'usine serait ainsi peuplée d'âmes errantes, particulièrement dangereuses et de mauvais augure, ce qui expliquerait qu'outre les deux ouvriers morts déjà évoqués, des gens - extérieurs à l'entreprise - se tuent souvent devant ses murs. La construction du dortoir de l'usine en 1990 dans un village proche, fut en outre la scène d'événements tout aussi troublants : il fallut déraciner un arbre immense et malgré tous les efforts des ouvriers, le trou laissé se révéla impossible à remplir. Là encore, le *mo phi* consulté informa les futurs habitants du dortoir que l'âme (*vinhgnane*) d'une jeune femme qui

¹ Les mariages avec les *phi* font l'objet du chapitre ultérieur

s'était suicidée résidait là et qu'un autel devait lui être construit, s'ils voulaient vivre en bonne entente avec cette *phi*.

Phomignam, membre de "l'assemblée" de l'usine, membre du comité de "l'organisation des jeunes" que le lecteur a déjà rencontré, se chargea de cette tâche : simple petite "maison de bois" au départ, un bel autel en ciment l'a remplacée en 1995, acheté par cet homme, si soucieux de son "grade" et multipliant les travaux extérieurs à l'usine pour assurer les études de ses cadets et subvenir aux besoins d'une famille nombreuse. Chaque matin, la mère de Phomignam, qui habite au dortoir avec son fils, offre eau, riz cuit et fruits à la *phi*.

Si, au dortoir, la *phi* cohabite paisiblement avec les salariés, il n'en va pas de même à l'usine, où l'âme errante de la jeune fille violée et tuée par les forgerons ne cesse d'apparaître aux ouvriers durant leur sieste, semant des craintes partagées. Les récits de ces rêves, identiques - après lesquels le dormeur terrorisé se voit confirmer par ses collègues qu'il s'agit bien de la *phi* - mettent en scène une belle jeune fille, aux très longs cheveux noirs descendant jusqu'aux pieds, à la peau très blanche. Bien que censée ne rechercher que des "jeunes gens à la peau claire", la *phi* s'attaque indistinctement aux hommes et aux femmes qui, durant leur sommeil, sentent sa présence et voient son ombre s'abattre sur eux. "Tirés en arrière", vers l'autre monde, ils tentent alors de crier, de bouger, mais leur corps est paralysé et ils ont perdu la voix.

La peur s'est ainsi emparée des salariés de l'usine, attribuant même à la *phi* un petit accident de voiture de leur directeur... Certains viennent munis de petits cordons blancs donnés par un médium de leur village pour se protéger de dangers multiples, la *phi* n'étant pas seule en cause puisque les âmes errantes du cimetière peuplent la terre de l'usine.

Phi, "âmes errantes", génies maîtres de la terre (*chao tinh/chao thanh*) ont été intégrés chacun à leur manière dans une interprétation collective univoque qui tend à expliquer le déclin de l'usine par le fait que les offrandes rituelles n'ont jamais été données depuis sa construction : les génies, que l'on a oublié de respecter et avec lesquels l'échange a été ainsi rompu, témoignent leur insatisfaction. Ailleurs, dit-on, dans les autres entreprises "où

ils ont une belle maison (l'autel), il n'y a aucun problème et le travail des ouvriers est assuré par le bénéfice de l'usine..."

Afin de remédier à cette situation sinistre, aux conséquences imprévisibles, et pour tenter de rétablir un cours plus favorable à l'usine, des pratiques propitiatoires ont été initiées depuis peu. Le chef du personnel, - membre du Parti et qui, par ailleurs se rend fréquemment chez un médium proche depuis quelques années - en a pris l'initiative, sans apparemment en avoir référé au directeur. Désormais, aucune cérémonie n'est célébrée sans que *chao thin/chao thanh* n'aient reçu leur dû sous la forme de petites quantités de la nourriture qui sera dégustée, et qui sont jetées par terre en différents endroits de la cour de l'usine. Les villageois sont eux-mêmes conviés à venir donner des offrandes. Dans les différents départements de l'usine, certains jeunes redoublent pour leur part les rites dont les plus âgés paraissent avoir la charge officielle. Vilay s'occupe avec diligence de son autel. Bref, de tous côtés, on s'acharne à éviter qu'une infortune encore plus grande ne s'abatte sur une usine en déréliction depuis l'embauche de l'épouse du directeur.

L'analyse de ces constructions idéelles - dont on laissera pour l'instant de côté les fondements culturels qui font l'objet du chapitre suivant - doit être focalisée en premier lieu sur les articulations en jeu avec la conjoncture actuelle de l'entreprise. Accusées fantasmatiques, les *phi*, et accusée réelle, l'épouse du directeur, sont toutes des femmes : tout se passe comme si les mythes créés, tournant autour de jeunes filles violées, assassinées ou suicidées, reproduisaient dans l'imaginaire la volonté d'évacuation de l'épouse du directeur à la présence de laquelle sont imputés tant le retour des génies maléfiques que la faillite de l'entreprise. Le spectacle offert par cette dernière d'une inversion des ordonnancements sexuels et professionnels fait l'objet d'un transfert symbolique. Ainsi, les génies féminins en cause s'attaquent-ils de façon privilégiée aux plus beaux hommes de l'entreprise, menaçant l'union biologique des jeunes gens et des jeunes filles. Ceux-ci, qui redoutent tout particulièrement le chômage, éprouvent aujourd'hui des difficultés réelles à se marier, le "prix de la fiancée" ayant atteint en 1994 de 500 000 à un million de kips lorsqu'on inclut le coût de repas immenses (auxquels participe financièrement la famille de la femme) où collègues de travail et parenté ras-

semblent aisément cinq cents personnes. Le niveau très bas des salaires, leur irrégularité font que beaucoup de jeunes salariés de l'usine sont amenés à reculer l'âge de leur mariage ne pouvant subvenir à ces frais.

Les jeunes, qui sont les premiers acteurs concernés par les mythes évoqués, donnent à voir un degré de croyance extrême, à la mesure de leur peur. Les productions imaginaires apparaissent ainsi répondre avec adéquation à une configuration réelle qu'elles transposent et réaménagent. Les jeunes gens sont des victimes dans le fantasme - mourir sous l'emprise d'un mariage avec une *phi* aussi belle que mortifère -, mais aussi dans la vie quotidienne où la mauvaise gestion de l'usine rend impossible d'exaucer rapidement leur vœu naturel de fonder une famille. Dans ce scénario, la conjointe du directeur - qui a perverti les normes du mariage, et détourné sans pudeur l'usine de l'avenir florissant à laquelle elle était promise - oriente le procès de l'accusation vers les femmes. Le désir de disparition dont elle est la cible la voit resurgir sous d'autres visages léthaux, âme errante captatrice de jeunes hommes élégants, ainsi détournés d'une destinée normale. Les rêveries des jeunes filles, elles aussi risquant d'être emportées, mettent l'accent sur la toute-puissance qui est attribuée au(x) personnage(s). Ces éléments, dans leur ensemble, renvoient à la profondeur du désastre dans lequel se sentent sombrer les salariés, mobilisant toute leur énergie par des appels tant aux forces invisibles qu'aux autorités étatiques. Faut-il rappeler que c'est ce contexte qui a permis à l'enquête de recueillir un écho plus que favorable de la part de ces hommes et femmes claustrés et réduits à l'impuissance, ne soupçonnant pas de surcroît qu'ils ne sont plus "fonctionnaires", dernière pierre à laquelle ils s'accrochent.

Quittons maintenant ce théâtre de chimères bien significatives, traversons la route et donnons au lecteur un aperçu du cadre dans lequel vivent les salariés hors de l'usine : le village choisi est celui où est situé le dortoir, où résident les couples du directeur et du directeur adjoint, président de l'association des parents d'élèves, et d'autres salariés qui y ont leur famille.

3- Distances et ajustements villageois

Ce village, à l'habitat très dispersé comme beaucoup d'autres, est relativement récent : les premiers habitants s'y sont installés dans les années quarante - à une époque où, disent-ils, "c'était encore la jungle" -, défrichant la terre, en prenant possession informellement et la cultivant. Des chemins de terre mal entretenus laissent deviner des maisons de bois aux terrasses ombragées pour les familles les plus aisées, mais aussi des masures sans pilotis. Divisé en vingt groupes résidentiels, avec chacun un "chef" à sa tête (le dortoir est considéré comme un groupe résidentiel), le village rassemble environ 1800 personnes, soit 300 familles dont soixante-quinze de salariés des usines environnantes, qui sont venus récemment, attirés par la proximité de leur lieu de travail.

Les terres vendues par les paysans sont, en 1994, d'un coût élevé. Un très grand *vat* (monastère), à la construction inachevée, marque comme ailleurs le centre du village, entouré de quelques grandes maisons en ciment très délabrées. À proximité du village, un autre petit *vat* de bois, plus modeste, a été bâti depuis peu grâce aux dons d'un notable souhaitant conférer une plus grande autonomie à son unité résidentielle de voisinage. Il faut bien une journée pour parcourir à pied d'un bout à l'autre ce village qui dispose depuis 1975 de sa propre milice armée, composée de jeunes gens, conformément à un modèle général suivi dans les quartiers urbains comme en milieu rural. Ouvrons une parenthèse : ces milices destinées à arrêter les "ennemis politiques" toujours potentiels dans les discours nationaux, à assurer la sécurité des habitants, sont aussi vigilantes à l'égard des *phi pop*¹, ces hommes habités contre leur volonté par un être maléfique qui dévore leurs organes intérieurs et les pousse à s'attaquer à leurs voisins et parents. Sous l'ancien comme sous le nouveau régime, ces hommes sont exclus par la collectivité villageoise et regroupés dans d'autres villages qui leur sont réservés et qui préfigurent curieusement les "camps de rééducation". Les rapports sociaux qui conduisent à repérer et à désigner à la vindicte populaire un *phi*

¹ B. Hours, "Possession et sorcellerie dans un village du Sud-Laos". *Asie du Sud-Est et monde insulindien*, 1973, Vol IV

pop semblent, à la lumière des exemples cités par les uns et les autres, n'avoir guère changé, si ce n'est l'accent mis sur le fait que la richesse est nécessairement acquise tout à la fois par la malhonnêteté et/ou par des pouvoirs magiques. Les "comités de quartier", après 1975, paraissent être ainsi devenus les relais politiques d'accusations de sorcellerie.

Hevabaï, rentré à l'usine en 1990 grâce à sa sœur, manœuvre au plus bas échelon (28 000 kips), ne comprend pas les raisons pour lesquelles ses allocations familiales ne lui sont pas versées, alors que les "chefs les ont même pour leurs enfants adoptifs". Il habite le *ban* (village) dont sa femme est originaire et se consacre à un petit commerce ambulancier. Fier de son expérience d'avoir déjà arrêté un *phi pop* dans la "zone libérée" où il est né, il rassure sa femme qui a discerné, dans une étrange lumière, la nuit, la présence d'un *phi pop* dans son village. Le père de son épouse, militaire sous l'ancien régime, puis dans l'État communiste, a néanmoins payé tardivement mais cruellement son passé. Un conflit professionnel avec un inférieur l'a conduit à la mort par sorcellerie : "Un morceau de peau avait été envoyé en lui, (*sai khong* comme *sai vanh*, la "chose au pouvoir magique jetée") ; il a été à l'hôpital 103 (militaire) mais la piqûre était contre-indiquée avec le *sai khong*, ça a donné une crise urgente, une douleur abdominale. Le *mo* (thérapeute) a dit que c'était le morceau de peau et il l'a enlevé : ça ressemblait à la peau d'un buffle ; il a demandé si la famille voulait la mort du criminel, elle a dit oui, alors il a renvoyé le morceau de peau et le coupable est mort". Le frère de la mère de Hevabaï a lui aussi succombé à une attaque de sorcellerie, car il était hospitalisé à "l'hôpital soviétique", et il fut impossible de faire venir le *mo* là et on ne connut donc jamais l'émissaire de "la chose jetée", la pierre trouvée dans son estomac. Hevabaï raconte, encore souriant de son exploit et avec force détails, l'histoire du *phi pop* de Sam Neua "qui se promenait la nuit pour chercher à manger les choses sales et crues, les têtards, les grenouilles et buvait l'eau des égouts" ; le jeune homme a participé à l'arrestation de ce *phi pop* qui "avait une lumière bizarre dans les yeux" le faisant aisément reconnaître. L'homme, cultivateur le jour, était "très riche avec beaucoup de terres et d'or en barres : quand les villageois étaient endormis, il les volait et était devenu ainsi très riche". Ce *phi pop*, pris par la milice en 1981, a proposé alors aux jeunes de leur donner de l'argent, mais Hevabaï comme ses camarades ont refusé, car "on ne peut se servir de l'ar-

gent du *phi pop* qui est toujours repris par le *phi pop*". Dénoncé au comité de quartier, le *phi pop* devra quitter le village... conformément à une tradition qui survit sous l'État communiste.

Venons-en au comité de village de notre *ban*, composé de trois personnes, désignées par les autorités du district, puis élues à main levée dans le *vat* par la collectivité, rejetant d'autres candidats qui avaient été, eux aussi, acceptés par le district. L'élection, récemment introduite formellement dans les villages, n'est pourtant pas une règle générale et, dans bien d'autres cas, l'imposition par les cadres supérieurs de l'autorité continue à être pratiquée comme après 1975. Le maire du village est un homme d'environ cinquante ans, vêtu le plus souvent d'un pantalon militaire et d'une chemise. Il tient un petit commerce dans sa maison dont le rez-de-chaussée a été cimenté et dont le premier étage est en bois. Devenu cultivateur après 1975, il conservera jusqu'en 1994 la fonction de maire qu'il détient depuis 1976, et sera remplacé en 1995 par un de ses adjoints. L'ancien métier de Khong révèle la complexité des processus politiques dans les champs microsociaux : l'homme fut en effet un militaire de l'ancien régime, sous-lieutenant, mais sut démissionner à temps peu avant 1975. Ceci explique en partie que les discours politiques de façade de Khong soient rapides et s'épuisent vite : "L'administration du village se base sur la stratégie politique du Parti, son devoir, c'est d'indiquer aux villageois de suivre la politique centrale ; depuis la Libération, nous avons eu beaucoup de difficultés à lutter contre les idées des villageois ; il fallait se baser sur la politique du comité central, maintenant tout va bien... Le premier devoir de la stratégie du village est concentré sur la santé des femmes et des enfants...". L'homme, après ces premières paroles requises par son poste, que ponctue un petit silence par manque d'inspiration, préférera en venir à des commentaires plus longs durant nos entretiens sur la vie quotidienne du village depuis 1975. Désigné par les "fonctionnaires de la propagande politique" qui s'étaient installés alors dans le village car, pense-t-il, ses anciennes fonctions de militaire suscitaient la confiance des paysans "dont la tête ne marche pas bien, ils ne peuvent pas être chef", il s'emploiera à aider les épouses de militaires envoyés en camp de rééducation et en fera venir d'autres, porté par la compassion devant la destinée à laquelle il a de justesse échappé, à l'égard de ces familles. Le village compte ainsi un nombre non négligeable d'anciens "séminaristes", aujourd'hui petits cultivateurs,

si l'on excepte quelques généraux et hauts gradés, morts en camp et dont les vastes demeures, l'une avec une piscine désormais abandonnée, rappellent le faste passé. En 1979, Khong est nommé à la tête de la coopérative du village, dont l'existence a été plus courte que les décisions politiques nationales ne l'auraient voulu : l'expérience des coopératives fut en effet arrêtée très rapidement en 1985 devant les échecs qu'elles avaient entraînés et les disettes qui en étaient la conséquence¹. Le maire se rappelle les difficultés de gestion insolubles qu'il dut assumer. Les travailleurs avaient été divisés en quatre catégories, les jeunes, les femmes de seize à quarante-cinq ans, les hommes de seize à soixante-cinq ans, les personnes âgées et les enfants. Un système de "points" avait été instauré, mesurant les heures de travail (un point par heure), les personnes âgées gagnant un point quand elles gardaient à la maison les plus petits : chaque point permettait d'obtenir 1 kg de riz. Des responsables de production avaient été nommés dans la rizière, avec la charge de compter le nombre de points de chacun, bien embarrassés en particulier pour évaluer le travail des jeunes femmes qui devaient allaiter...

La famille de Khong réussissait, quant à elle, avec quatre personnes à la rizière, à cumuler suffisamment de points pour avoir assez de riz... Mais les disputes entre les gens étaient graves, incessantes, les paysans les plus riches refusant de donner gratuitement leur terre ; Khong dut prendre l'initiative d'une sorte de location des terres, rétribuée par des kilogrammes de riz. Lorsque l'arrêt des coopératives fut officiellement prononcé, le maire - tout comme les villageois - fut soulagé et les terres furent rendues à leurs anciens propriétaires, tandis que des rizières étaient attribuées à ceux qui en étaient démunis.

Un des notables du village, Vod, cultivateur d'environ soixante-dix ans, qui avait de nombreuses terres et vit toujours dans l'aisance grâce en particulier aux mandats de ses enfants partis à l'étranger après 1975, confirme les dires du maire, chef de la coopérative : "On nous disait, sept heures du matin, tout le monde doit être là, mais les femmes avec les bébés étaient toujours en retard ; il fallait douze heures de travail pour douze points, mais pour les femmes on discutait toujours. C'était difficile d'appliquer le système, les gens ne venaient pas ; ma terre à moi, elle était de bonne qualité et on

¹ Cf. Grant Evans : *Lao peasants under socialism*, Yale University Press, 1990

m'avait promis 100 % de rendement, mais il y avait des familles qui n'avaient aucun "point" alors on m'enlevait ma part ; personne n'était content, car, riches comme pauvres, on n'avait jamais assez de riz. Moi, les pauvres travaillaient sur ma terre et même en partageant également, on n'avait pas assez... et puis on n'était pas d'accord pour donner les buffles dans une grande étable. La terre oui, mais les buffles non, on les a gardés chez nous alors avec tout ça, la coopérative, ça à duré peut être un an, la deuxième année on n'en parle plus, on m'a rendu ma terre, il a fallu bien sûr aider les pauvres, moi j'ai retrouvé toute ma terre..."

Nous retrouverons un peu plus loin Vod qui a fait construire le deuxième petit *vat* du village pour la mort de sa femme, a payé les frais d'installation de l'électricité au village et dont la vieille voiture, remarquablement entretenue, protégée par une housse, est réquisitionnée en cas d'accident grave pour conduire les malades à l'hôpital, dernier signe incontestable de son rang élevé dans la hiérarchie microlocale. Auparavant, tournons-nous de nouveau vers le comité du village auquel appartient Korng, un homme d'environ cinquante ans, résidant dans une maison de bois plus que modeste et revêtu généralement d'un *passalong* que recouvre en partie une chemise usée.

Korng, qui remplacera Khong en 1995 au poste de maire, est originaire du Nord-Est de la Thaïlande, région voisine et culturellement très proche du Laos. Sa famille s'est installée dans le village en 1953, alors qu'il était enfant, la migration en provenance de cette région étant alors très importante et effectuée dans l'objectif de trouver du travail et d'échapper à la pauvreté. Peu développé, le Nord-Est de la Thaïlande est toujours l'objet d'une discrimination certaine dans le royaume et Korng n'exagère probablement pas lorsqu'il évoque la contempation qu'affrontait la population de la part du pouvoir central : "On était considéré comme des Lao à l'époque, on nous empêchait de continuer les études, on ne pouvait être ni fonctionnaire, ni médecin, ni instituteur, on était tous cultivateurs, on était méprisé, on était considéré comme des esclaves, on n'avait pas le droit d'avoir la terre pour manger, pas le droit d'avoir l'éducation, alors on était journalier... À l'époque ici la moitié du village venait du Nord-Est de la Thaïlande". Korng ne repartira pas en 1975 vers sa région d'origine comme la majorité de ces migrants démunis.

Au contraire, peu avant l'instauration du pouvoir communiste, il rallie le Pathet lao, il est nommé chef de la milice du village puis, en 1975, chargé du "comité de la formation politique". L'ascension sociale de Korng - qui reste au plan matériel très limitée - s'effectue donc grâce à un choix politique judicieux, motivé par une infériorité d'origine qu'il évoque toujours avec émotion : "Avant, dans le village, les gens riches avaient 100 à 200 soldats comme serviteurs. C'étaient tous des militaires, il y avait deux généraux, deux capitaines, deux colonels, on les a tous envoyés en "séminaire"... Mais quand ils faisaient le *boun* (fête), on interdisait aux villageois d'y participer. Les gardiens étaient des soldats, à l'époque les classes sociales étaient séparées, les riches étaient à part et les soldats interdisaient aux villageois d'entrer". Le statut de Korng dans le "comité du village", très éloigné du pouvoir central, ne permettra pourtant pas à ses deux enfants aînés de faire des études, ce qu'il espère obtenir pour son dernier en côtoyant les candidats députés dont il devra faire la "propagande".

Tem, le troisième membre du comité du village - dont un fils a été recruté à l'usine Théta par le directeur adjoint et est marié à la fille de la sœur de la femme laotienne d'un Français qui résidait là jusqu'en 1975 et que les villageois nomment joliment "Opitaine" - a le profil d'un cultivateur aisé sans être fortuné. Sa famille s'est installée au village dans les années 1945 ; en 1975, il est nommé au "comité" sans apparemment avoir de qualification politique particulière et y est toujours en 1995. Ses enfants, tout en ayant des emplois dans des usines ou dans des services publics, l'aident tous au travail de la rizière. Son enracinement rural confère à ses discours un pragmatisme remarquable et une stabilité de jugement, d'une certaine manière équivalente sous tous les cieux. Ayant installé une petite buvette avec la télévision au rez-de-chaussée de sa maison, Tem passe néanmoins toutes ses journées le dos courbé et brûlé par le soleil sur les rizières. Il est, pourrait-on dire ironiquement, le personnage le plus "authentique" d'un comité qui, jusqu'en 1994, a concilié avec une souplesse harmonieuse des antagonismes historiques entre *pativat* et militaires de l'ancien régime. Ce petit tableau illustre avec pertinence qu'au niveau microlocal les instances du pouvoir sont très loin de refléter l'État-Parti, dont il a fallu accueillir les "fonctionnaires de la propagande" haranguant les villageois dans le *vat* et les exhortant à des conseils

d'hygiène impraticables ¹. L'autonomie relative qui caractérise le champ social villageois permet de comprendre que les salariés des entreprises d'État examinées trouvent là un cadre d'évasion reposant.

Un des problèmes posés au "comité", est aujourd'hui ce qu'on dénomme au village les "pauvres", à la fois véritable charge et honte d'une collectivité qui survit tant bien que mal et dont la différenciation économique renvoie, en général, à la présence ou non de parents à l'étranger, l'autorisation officielle ayant été donnée depuis peu de recevoir des mandats. Ces "pauvres" que l'on accuse d'être "paresseux", de ne même pas tenter de s'employer pour des travaux de journaliers payés 1000 à 1500 kips, qui se rendent peu aux fêtes du *vat*, ne pouvant offrir aucun don et dès lors sans statut, sont de fait une trace historique dont le spectacle est à tous pénible : il s'agit d'un groupe de cent vingt-six personnes, anciens "fonctionnaires de la zone libérée" qui travaillaient dans une usine textile de Sam Neua et qui ont été déplacés en masse à Vientiane en 1975, date à laquelle ils ont été affectés non loin du village dans une usine nationalisée dont le propriétaire avait fui à l'étranger. À cette époque, l'entreprise leur octroya un terrain collectif dans ce village où ils installèrent de petites maisons d'allure très misérable. L'usine a, depuis quelques temps, fait faillite et ses ouvriers, qui n'arrivent pas à croire que l'État les a "abandonnés" du jour au lendemain sans moyen de survie, se sont mis pour quelques-uns à reprendre le filage du coton et le tissage sur des métiers manuels.

Mis à l'écart par le village, parqués dans leur petite unité résidentielle, ils méditent sur leur sort dont ils ne comprennent pas l'évolution. Même Korng, que son itinéraire pourrait incliner à une certaine sympathie, rejoint l'opinion partagée, faite de critiques et de justifications d'un ostracisme général : ceux dans lesquels on voit des "militaires du Pathet lao" sont jugés sans expérience, inéduqués, asociaux, ne sachant qu'attendre leur salaire à ne rien faire... Du point de vue de ces derniers, les cultivateurs les jugeraient trop lents au travail des champs et refuseraient donc de les embaucher. Certains ont trouvé des emplois temporaires dans des usines environnantes mais tous offrent au regard l'aspect d'une dépression profonde, ne sachant comment sortir du cloaque dans lequel ils sont tombés ; écoutons l'un d'entre

¹ Cf. Chapitre IV

eux : "On appartient à Sam Neua, au "central", et le "central" est venu ici en 1975. Normalement si une usine d'État arrête le travail, on donne de l'argent en une seule fois aux ouvriers pour qu'ils cherchent du travail, mais nous, nous n'avons rien reçu, on a réclamé, alors on a eu mais juste un peu, on peut rien faire... La vie est trop difficile : nos enfants ne peuvent pas aller à l'école, nous sommes au chômage. L'État ne sait rien de ce qui s'est passé pour nous à la base de la société, pour notre village, il faut que l'État sache car, maintenant, nous retournons en arrière, l'avenir est trop mauvais, parfois nous pensons retourner dans notre village natal mais là-bas il ne reste rien et il faudrait tout recommencer et qu'arriverait-il à nos enfants ? Personne ne sait ce qui nous arrive, il faut que l'État sache pour changer les choses".

Cet exemple, qui met en lumière les conséquences désastreuses de transformations économiques non maîtrisées par l'appareil d'État, montre parallèlement les contradictions qui travaillent le tissu social : la mise à l'écart par le village de ces "révolutionnaires" délaissés, que le "comité" voudrait bien voir disparaître, comme tout un chacun, témoigne des inversions différentielles que subissent localement les acteurs auparavant détenteurs d'un "mérite politique" disparu et devenu, en l'absence d'un soutien institutionnel et de ressources financières, quasiment une tare. Perdus, les individus sont en outre toujours sous le coup d'une terreur politique globale, le "chef" de groupe refusant par exemple de me parler en l'absence d'une autorisation écrite des autorités du district (que je n'avais pas et qui au village ne me fut jamais demandée), redoutant une répression pour cette "faute".

Regardons maintenant brièvement, pour conclure sur ce village, vers les deux vat, le grand, central, comprenant huit à dix bonzes selon les moments, dont trois à quatre bonzillons, le second, récent, construit par Vod et dédié à sa femme décédée n'en ayant qu'un seul fixe que nourrissent la famille du notable paysan et une autre du voisinage. Un des bonzes du grand vat y officie depuis quarante ans : originaire du nord-est de la Thaïlande, il a comme Korng, traversé le Mékong pour venir chercher du travail au Laos. Les difficultés qu'il a alors rencontrées l'ont conduit à "quitter le monde" et à se fixer au vat. L'édification en béton du vat remonte aux années 1950-1955, commandée et financée généreusement par les généraux habitant au village, en concurrence de "mérites" et de statut, morts ensuite en camp de réeduca-

tion, et par Vod lui-même qui donna alors 50 000 kips. Dans les souvenirs du bonze, 1968 fut une année de grands travaux pour le *vat*, grâce encore aux prodigalités des généraux se disputant toujours sur l'orientation à leur donner.

Le *vat* fut utilisé après 1975, ici comme ailleurs, comme siège de la diffusion des messages politiques, réunions, "entretiens" et assemblées s'y tenant dans une continuité certaine avec les pratiques antérieures. La rupture concerna en revanche les *boun* (fête) privés ou rituels qui rythmaient la vie des villageois et les offrandes à la pagode, qui assurent la nourriture quotidienne des bonzes et l'embellissement des bâtiments. De 1975 à 1990, à en croire nos interlocuteurs, l'argent manqua si cruellement que la majorité des fêtes furent suspendues, seul le toit du *vat* put être achevé en 1982 et ce n'est qu'en 1993 que le *vat* put disposer de sa "maison du tambour." et s'adjoindre le grand serpent (*Naga*) qui orne la montée de l'escalier. Personne ne pouvait, en ces temps éprouvants, remplir ses obligations de dons qui constituent l'accumulation des mérites pour la vie future et sont un indice des plus sûrs du statut social. Les dévaluations successives et, en particulier, le premier passage à la monnaie "révolutionnaire de la zone libérée" vida les bourses des plus aisés des paysans.

Vod se rappelle encore son choc lorsque ses 3 millions 500 mille kips devinrent 10 mille kips, lui permettant à peine d'acheter une batterie pour sa superbe automobile qu'il souhaiterait aujourd'hui revendre, le coût de la vignette étant brutalement monté de 6 000 kips à plus de 100 000 en 1994.

Si, aujourd'hui, le *vat* retrouve lentement une relative animation et si on peut envisager des travaux modestes, les notables soulignent toujours que les offrandes, abondantes avant 1975, sont actuellement encore bien insuffisantes : seul le premier repas de la journée des bonzes est garanti ; les salariés des usines environnantes ont la réputation d'être avares dans leurs dons et les deux populations semblent ici vivre côte à côte sans se mêler, sauf pour les grands *bouns* collectifs. L'entreprise Théta s'est néanmoins fait remarquer par ses subventions... à l'école du village, mais ses employés, comme les autres, fréquentent apparemment peu le *vat*. *Boun Pavet* (fête du calendrier), en 1994, a rapporté au *vat* un bénéfice net de 170 000 kips sur les 350 000 kips récoltés. L'argent est donné par chaque famille dans une enveloppe anonyme. Les bonzes invités, au nombre de trente, ont reçu entre

1 500 et 2 000 kips chacun. Cette année, les “arbres de mérites” ont été nombreux et ont fleuri la pagode : il s'agit de petits arbres artificiels en miniature, aux branches desquels sont suspendus très joliment des billets de 500 kips. Le groupe de *pativat* de l'usine textile de Sam Neua a, lui aussi, apporté son “arbre de mérites” collectif. Les notables, responsables de la pagode, parmi lesquels figure Vod, ont pourtant regretté que tout orchestre soit en 1994 interdit par les autorités du district. Le général Vang Pao, armé depuis trente ans par les Américains étant, a-t-on prévenu à la radio nationale, susceptible de bombarder les villages... Les orchestres permettent généralement à la pagode de recevoir des dons importants d'argent : les tours de danse payés par les gens aux musiciens, font l'objet de surenchères montant jusqu'à 4 000 à 5 000 kips. Ainsi, en 1993, le *vat* avait-il perçu avec les danses plus de 200 000 kips.

Au village, 1975 a été appréhendé comme la date d'un “arrêt” dans un cheminement progressif qui, des Français aux Américains, conduisait à une “modernité” prisée. Dans les années qui suivirent, les jeunes furent enrôlés pour les “travaux collectifs” (canalisations, routes, etc.). La fille de Vod, âgée aujourd'hui d'environ quarante ans, était alors privilégiée d'avoir un vélo, reflétant le statut de sa famille : ses camarades, plus pauvres qu'elle, perçaient les pneus de son vélo pour la forcer à marcher à pied avec eux, rappelle-t-elle avec une certaine crispation.

Au village comme ailleurs, la “haine de classe” fut un mobile puissant, encouragée par les nouveaux maîtres de l'État-Parti. Vod, comme d'autres, parle à propos de 1975 d'un “écroulement général” que cet homme pieux considère avoir été prédit par les textes bouddhiques, ainsi que tous les grands événements survenus. Écoutons-le raconter d'une voix basse et sérieuse les mythes suivants qui évoquent la Révolution : “Le flacon s'enfonce dans l'eau et les pierres au fond de l'eau remontent à la surface. Le renard va être le chef du pays et tout contrôler. Le renard vient de la forêt. Un oiseau noir très grand qui vole dans le ciel très haut disparaît dans les nuages. Les oiseaux de haute classe sociale passent sous les ordres du corbeau qui est très laid et mange les cadavres. Les blocs de cailloux alors se renfoncent dans l'eau et remontent à la surface et enfin... l'ancien temps revient un peu...” Vod se reprend et plonge plus avant dans l'histoire du monde : “Le

chef du pays à l'époque du Bouddha a rêvé à seize points. Puis il a raconté ses rêves qui prévoyaient tout... Ainsi à l'époque de mes parents il n'y avait ni radio, ni télévision, mais les textes disent que l'homme entendrait tout partout et regarderait tout partout. C'est arrivé... c'est la télévision... Voilà, tout ce qui a été prédit doit arriver. Voilà pourquoi moi j'attends que le flacon vide remonte et que les pierres s'enfoncent à nouveau (il s'agit de la métaphore de la Révolution qui doit s'éclipser...). Voilà pourquoi je ne veux pas aller voir mes enfants aux USA ou en France... Je veux pouvoir voir ce qui va se passer et qui est prédit..."

Le vieil homme, passionné, enchaîne sur une légende : "Les gens de Vientiane n'ont pu recevoir la civilisation car ils étaient maudits... Ici, avant, c'était sauvage et personne ne pouvait se battre contre le grand éléphant, alors le roi de Vientiane a demandé au monde entier si quelqu'un pouvait tuer l'éléphant et il a promis sa fille en cadeau. Le roi thaï a gagné et il a emmené la fille. Alors les fils du roi de Vientiane sont partis étudier le *visa* (pouvoir magique) et en revenant ils n'ont pas trouvé leur sœur. Personne ne peut tuer le roi thaï car il a le *visa* mais les deux fils du roi de Vientiane ont bien réfléchi et le roi thaï a dit qu'il mourrait par où il est né (sa mère)... Alors, les deux fils du roi de Vientiane avec l'aide de la mère ont réussi à tuer le roi thaï. Il est mort mais il a maudit les gens de Vientiane, disant qu'ils n'auraient jamais la civilisation et les textes ont dit qu'après le pont (construit sur le Mékong en 1994 et symbole de l'ouverture du pays), Vientiane va se civiliser en un siècle, après ça retombera, on est en 2500... Le monde sera fini peut-être en 3000..."

Vod ajoute, très calme : "Avant, dans l'ancien régime on pouvait raconter cette légende dans les *lams* (opéras populaires) maintenant on ne peut plus car ça correspond trop bien à la politique... Pour que Vientiane soit civilisé, il faut - ont dit les textes - des étrangers pour nous aider, et la condition intérieure... Mais, à cause de la malédiction du roi thaï... peut-être n'y aura-t-il qu'un siècle de civilisation après le pont..."

Ainsi que le lecteur l'a déchiffré, ces mythes et ces légendes entremêlés érigent des représentations très négatives de l'instauration du pouvoir communiste et plus globalement de l'histoire nationale : la "Libération", en inversant la prééminence des supérieurs sur les inférieurs, est identifiée à un

phénomène contre-nature où la laideur s'exhibe, voile et efface la beauté... Depuis quelques années les signes d'un retour annoncé aux normes de l'univers se donneraient à voir et permettraient d'espérer un progrès que dessine l'ouverture économique et, au niveau quotidien, la reprise des échanges micro-marchands. Ce progrès est néanmoins pensé comme fragile et requiert l'aide étrangère, le Laos étant par là même astreint à une position subalterne et "aliénée", au sens propre. En toute hypothèse, ce progrès serait de courte durée et le pays serait condamné, par une malédiction irrépressible en provenance d'un étranger puissant, à retourner au chaos. L'origine de la malédiction est instructive : c'est parce que les Lao auraient tenté eux aussi d'acquérir les armes (magiques) de la force, en les volant à leurs voisins qu'ils auraient été rejetés pour l'éternité hors du monde "civilisé". Ainsi, le progrès aujourd'hui observable ne serait qu'une chimère passagère, faisant bientôt place à une régression définitive. Le sens de ces discours métaphoriques est en quelque sorte bouclé. À deux niveaux symptomatiques, la réaffirmation des ordres "naturels" de la domination est inscrite à travers les catastrophes que provoquent des efforts pour les déjouer ou leur bouleversement volontaire : la Libération de 1975 qui intervient après la recherche par les fils du roi de la toute-puissance symbolique. L'imaginaire ferme ainsi les portes à toute ouverture historique autonome du Laos, dont le développement devrait ainsi être de manière pérenne assuré par d'autres plus "grands", dont le rang hiérarchique est incontestable.

Ce détour par un village des environs de Vientiane, très banal, donne un visage plus concret à la quotidienneté des salariés de l'usine Theta plus occupés, en rentrant à leur domicile, à cultiver leurs jardins ou à rechercher de petits travaux rémunérateurs qu'à s'intéresser aux affaires du village et à sa hiérarchie locale. Le secret des difficultés financières de l'usine est en outre bien gardé et les salariés jouissent d'une relative considération qu'entretiennent quelques donations ostentatoires faites par le directeur et son adjoint au "comité", qui se plaint de ne recevoir aucune aide de l'État ou du district.

Les visions de quelques-uns des habitants de ce village autant que le paysage complexe du pouvoir microlocal mettent en scène la distance qui sépare l'État central, confiné entre les quelques ministères de Vientiane, et l'espace microlocal dans lequel les rapports sociaux se sont ajustés à leur

manière au tissu des relations interpersonnelles : l'oppression de l'appareil d'État a été pénible pour tous à des degrés divers, anciens riches comme paysans moyens ou pauvres et a instauré une condition commune de pénurie. Une différenciation sociale émerge à nouveau et voit resurgir les notables les plus fortunés pour lesquels l'acquisition des mérites par les dons au *vat* est restée toujours essentielle. L'inégalité économique renvoie néanmoins au nombre d'enfants qui ont pu fuir à l'étranger après 1975 et qui envoient quelques centaines de dollars par an. Ce sont ces ressources extérieures qui permettent par exemple à Vod ses dépenses pour son petit *vat*. Ces familles, depuis peu, osent revenir visiter leurs parents restés au Laos et les petits-enfants passent parfois leurs vacances au village dans des maisons de bois plus ou moins confortables.

Entre l'entreprise Théta et le village, les contrastes sont saisissants, orientant l'analyse sur l'articulation de ces champs sociaux dont la nature se définit dans l'éloignement ou la proximité avec l'autorité centrale. L'usine offre à l'observation un modèle obsolète d'organisation politico-hiérarchique du travail de plus en plus déviant en regard des transformations économiques impulsées par l'État mais, dans le même moment, elle exprime la perdurance de structures de pouvoir auxquels s'accrochent les dirigeants nationaux dont aucun signe ne permet d'entrevoir l'abandon de leur prééminence.

En 1994 et en 1995, les "séminaires" annuels courts (d'une semaine à un mois en fonction de la position occupée) de "rééducation" politique étaient multipliés pour les fonctionnaires, tandis que la Banque mondiale et des experts divers étaient de plus en plus présents dans les ministères, avec la charge de normaliser des procédures bureaucratiques, influencées par la qualification politique, l'incompétence professionnelle et plus globalement une peur insidieuse interdisant toute initiative. La configuration sociale du Laos apparaît ainsi guidée dans la période présente par des principes contradictoires ; l'ouverture au marché - au-delà des représentations mythifiées et sommaires qu'en ont les acteurs au niveau inférieur - a des effets très visibles : chômage, esquisse d'un marché du travail, investissements étrangers, installation d'entreprises aux rythmes desquelles les ouvriers éprouvent une grande peine à s'ajuster, préférant alors retourner au calme d'une petite économie domestique. Concomitamment, le gouvernement reste figé dans une

direction politique stricte et une mainmise ferme sur les principales institutions du pays. La société apparaît ainsi déchirée entre des pôles adverses. Jusqu'à quand ?

* *

*

Revenons brièvement, sous forme d'étape, sur quelques réflexions que peuvent susciter les deux études de cas présentées dans une perspective comparative. Les usines considérées, qui sont sous la tutelle du même ministère, pourraient paraître au lecteur des images d'Epinal tant elles offrent des modèles opposés. Elles figureraient aisément dans une bande dessinée qu'une quelconque organisation internationale se chargerait d'écrire à destination des quelques pays encore gouvernés par des partis dits communistes. Le message serait alors clair et devrait illustrer les instruments d'une réussite dans la voie royale de la globalisation du marché. Une aimable caricature serait facilement dressée de l'exemple inverse pour mettre en évidence les plus sûrs chemins de l'échec pour toute entreprise qui continue à ignorer les lois économiques au profit du politique. Les spécialistes des "ressources humaines" et autres professionnels du "management sociologique" se saisiraient avec enthousiasme des résultats superficiels des enquêtes menées pour enseigner à leurs étudiants - et aux apprentis entrepreneurs des pays de l'ex-bloc soviétique - les erreurs à éviter et les techniques les plus rudimentaires de manipulation de la main-d'œuvre. Un culturalisme simplifié visant la nécessaire éducation au travail industriel d'une population rurale et de surcroît bouddhiste serait alors probablement sollicité : l'univers diversifié des croyances serait présenté comme un obstacle à détruire, détournant les acteurs de la mobilisation requise sur les gains, l'intégration et l'appartenance à l'entreprise. Notons d'ailleurs au passage que l'autel des génies, trop encombrant, a été détruit à l'usine Gamma sans grand trouble pour les salariés !

Si le lecteur a déjà compris que notre propos n'est pas là, sans doute faut-il rappeler les prémisses déjà énoncés d'une recherche anthropologique focalisée sur les entreprises au Laos. L'objectif de connaissance était double : le choix du champ social de l'entreprise était guidé par l'hypothèse vérifiée qu'il s'agissait d'une des unités les plus révélatrices des changements économiques en cours et de leurs effets. Corollairement, l'espace du travail était

appréhendé comme une cible privilégiée pour saisir les dynamiques en jeu dans la société comme totalité, objet premier de l'analyse intégrant l'ensemble des représentations et des pratiques des acteurs.

Dans cette optique, les investigations menées orientent l'interprétation, de manière plus générale, sur deux axes centraux et complémentaires : les logiques de la domination et leur actualisation, dépassant l'univers du travail qui en est un lieu d'effectuation parmi d'autres ; le rapport à l'État communiste impliquant la prise en compte historique de continuités culturelles et de ruptures politico-institutionnelles.

Les microcosmes dans lesquels le lecteur a été immergé au fil des pages attirent l'attention, en premier lieu, sur les formes spécifiques prises par le rapport à l'autorité. Dans les deux cas - et au-delà de la divergence des systèmes organisationnels mis en œuvre - les relations inférieurs/supérieurs se moulent dans un mode de domination au sein duquel la personnalisation de la figure de l'autorité est indépassable. Les conséquences en sont un émiettement du tissu social marqué par l'individualisation de relations verticales univoques, et un interdit global sur l'émergence de catégories collectives. Ce constat n'est pas sans revêtir un caractère paradoxal : en effet, les armatures politiques instaurées après 1975 ont enfermé les acteurs dans des cadres rigides substantialisant les nouvelles catégories prônées telles que pauvre/riche, "révolutionnaire"/"réactionnaire". La naturalisation de ces catégories a entraîné une désingularisation des individus, perceptible dans les ambitions actuelles de se réapproprier une singularité personnelle par la fuite de l'usine et le retour au village. Tout se passe donc comme si, entre l'espace institutionnel de l'entreprise marqué par une autorité personnelle hypostasiée et la mise à distance radicale de cette dernière, aucune autre solution ne se présentait à l'esprit d'acteurs pour lesquels la "catégorisation collectiviste" du régime s'est révélée un leurre, tangible dans sa pérennisation d'un clientélisme massif atteignant tous les niveaux de la vie quotidienne.

Un mode de domination s'est donc substitué à un autre, changeant de langage et utilisant des armes de coercition plus dures et plus expéditives. Le nouvel État a semé la terreur sur une population dont la dépendance globale à l'égard des représentants de l'autorité constituait un cadre coutumier d'action et de représentation, compensé par les recours possibles à la protection des

supérieurs. La volonté d'une distanciation de l'État s'en est trouvée d'autant plus forte que sa bienveillance se faisait rarissime.

L'abandon par l'État d'une partie de ses plus fidèles dépendants ne peut, dans les années à venir, que renforcer des logiques d'évasion, déjà bien enracinées dans l'imaginaire culturel. Comme on l'aura noté à la lecture des chapitres précédents, ce rapport à l'État ne revêt pas entièrement le même visage dans les champs sociaux de la santé, toujours assistés et en situation de décrépitude, et dans les entreprises exposées à des transformations économiques décisives. Mais notons déjà des points de convergence cruciaux : la conjoncture observée d'échec du projet étatique - production de la santé autant que production industrielle, lorsque le schéma politique domine - montre aussi sous un autre jour combien l'État a été victime de sa volonté productiviste vouée à demeurer inappliquée. Dans cette optique, les acteurs sociaux, qu'ils appartiennent ou non à l'appareil d'État, témoignent, à des degrés variables, des mêmes positionnements : l'adhésion aux messages étatiques est impossible et seules varient les façades données à l'observateur. Dans tous les cas, la scission intérieure est prégnante, tout comme les désirs d'évitement de l'État et les fantasmes d'autonomie économique qui en sont le pendant. Le capital des ressources individuelles se combine alors avec les configurations locales pour permettre de traduire dans la réalité quotidienne des aventures privées que tous attendent : monter son petit commerce, vendre des médicaments et/ou élever des poulets rassemblent les serviteurs de l'État communiste dans les hôpitaux comme dans les usines. L'État a en effet détruit sa capacité inhérente à être fondateur du statut. Les biens matériels et l'aisance apparaissent dès lors les uniques critères de différenciation dans ce paysage de dérégulation statutaire, propice à un marché sauvage et à l'absence de prise de responsabilités.

Statut, identité, singularité - ces pivots de la fabrication et de l'internalisation des ordonnancements sociaux - ont été en effet durement mis à l'épreuve et ont subi des métamorphoses cruciales en peu de décennies. Allié au bouddhisme, l'ancien régime était producteur de la hiérarchie des statuts en dépit du fait que la corruption régnante manipulait avec virtuosité les rapports entre le symbolique et l'accumulation matérielle. Au plus bas de l'échelle sociale, l'oppression et la domination s'avéraient irréfragables,

comme le montrent ces quelques hommes et femmes journaliers de l'usine Théta, se décrivant comme des "poules" ou des "grenouilles" face à des pouvoirs institués que leur perception dresse comme inchangés.

L'État communiste, en opérant une déhiérarchisation radicale de la société et en s'attaquant à ses assises idéelles, a engendré un édifice social bancal. La reconstruction hiérarchique s'est révélée d'autant plus précaire que l'ontologisation des origines dites de "classe" et du "mérite politique" s'est inscrite dans une conjoncture de guerre et dans le cadre d'une stratification sociale à la fois peu élaborée (absence d'une classe ouvrière, économie rurale semi-autarcique) et sujette à des bouleversements. De façon plus décisive, cette édification hiérarchique naissante ne s'est pas accompagnée d'une nouvelle dynamique statutaire : sans autre garantie que l'arbitraire du pouvoir, la hiérarchisation s'est développée dans un espace vide de statuts, les anciens statuts ayant été disjoints, éradiqués, stigmatisés ou annihilés. Placés dans l'incapacité d'habiter leurs statuts antérieurs ou de s'en approprier d'autres sur des bases fermes, les acteurs glissent tendanciellement vers la pantomime. Pour l'anthropologue accoutumé aux situations du continent indien (Inde, Bangladesh) où, à tous les niveaux du corps social, la conscience statutaire est très forte, sans doute est-ce là l'expérience la plus déroutante qu'impose le Laos contemporain. L'inconsistance statutaire dans laquelle évoluent les acteurs face à des autorités dont l'institutionnalité est un masque politique les incite à des conduites oscillantes et à des recours systématiques à des réseaux mêlant l'ancien et le nouvel ordre, pour s'aménager des plages de survie et de confort relatif.

Si l'on s'accorde à reconnaître que les cadres statutaires constituent des matrices d'élaboration des identités individuelles et collectives, on appréhende une partie des facteurs qui ont profondément atteint, dans ce paysage, les mécanismes de formation identitaire. Dans les champs microsociaux observés au sein de l'appareil d'État, les acteurs se comportent comme face à des agencements étrangers et cette "étrangeté" à soi est particulièrement révélée par le caractère ténu des relations interpersonnelles : corollairement, les identités individuelles apparaissent chancelantes, comme sectionnées et chavirées par le caractère fictif qui a envahi un monde clos et réduit à une cohérence discursive coupée pendant de longues années. Le clivage qui sé-

pare l'État de la société se reproduit autant au sein des rapports sociaux qu'au cœur des subjectivités.

Dans cette configuration, l'introduction de l'idée de marché constitue une sorte de rappel magique à la réalité vers lequel s'orientent les pulsions de resingularisation des individus, pris de passion pour la reconstruction de leur cadre matériel de vie comme l'illustrent les tontines et tous les projets d'installation privée. Une explication simple pourrait ne voir là, somme toute, que bon sens. Néanmoins, on peut estimer que cette tentative forcenée d'autonomisation micro-économique recouvre bien plus fondamentalement une voie essentielle de récupération identitaire aujourd'hui entrevue et permise : dès lors, la singularité individuelle prendrait le visage central de l'indépendance matérielle en l'absence d'un marché statutaire fondé sur d'autres signes de différenciation et de distinction sociale.

La séduction du marché concret renvoie donc à des efforts de "cohésion" individuelle et familiale, après une période d'intolérance étatique à "l'individualisation" durant laquelle les hommes étaient, comme le dit Hannah Arendt, "superflus, de trop".

Dans cette optique, l'articulation avec l'expansion des phénomènes de possession sur lesquels on va se pencher immédiatement se déchiffre plus aisément, le travail de l'imaginaire fournissant le sens des conduites dans l'ordre du réel.

— Chapitre VI —

*Les génies, thérapeutes du politique
au service du marché*

M. SELIM

Début 1995, je suis de retour au Laos après six mois d'absence, et, à l'usine Théta, je m'attache à discerner, en discutant avec certains employés bien connus, si des changements significatifs se sont produits. Alors que des rendez-vous sont déjà prévus pour la journée, la chef du personnel, d'habitude si réservée et si disciplinée insiste pour que nous annulions ce programme. En ce jour, en effet, chez le médium qu'elle fréquente régulièrement se tient une cérémonie importante et il ne lui est pas possible de ne pas honorer son génie favori. Il en va de même pour une des ouvrières de l'usine, voisine de ce médium, dont elle est l'adepte. Avec les deux femmes qui quittent l'usine sans en avertir quiconque, je me rends donc au domicile de ce médium à quelques kilomètres de là où une importante assemblée réunit, d'un côté, de nombreux médiums, de l'autre une foule variée comportant des fonctionnaires, des paysans, des membres de l'ancienne bourgeoisie, des petits commerçants... Sur des tables de bois rapidement montées dans le jardin, un repas abondant a été préparé. Dans cette ambiance festive et animée, on parle beaucoup et on échange les problèmes qui amènent les uns et les autres à consulter le génie et à priser autant son pouvoir : mésententes conjugales, maladies inguérissables, inquiétudes pour le travail, discordes familiales ou professionnelles sont ici, comme sous tous les cieux, les principaux mobiles. Quelques heures plus tard, nous montons à la suite de tous au premier étage de la maison où, dans une atmosphère débridée, les médiums possédés dansent, boivent du *lao-lao* (alcool de riz) et fument d'énormes cigares d'opium et de piment : les génies donnent alors leurs réponses fulgu-

rantes aux uns et aux autres, la vérité s'impose, produisant l'apaisement des consciences. La foule est dense et on se presse pour pouvoir présenter les offrandes apportées. Mes deux compagnes ne sont pas en reste et la chef du personnel m'avait ainsi demandé qu'on s'arrête sur la route pour acheter plusieurs litres de bière à la pression, conservés dans un sac en plastique. En se prosternant à plusieurs reprises devant le génie, elle offre la bière et quelques billets, profondément concentrée et avec une piété sincère. Comme toujours en de pareilles circonstances, on me suggère de faire un vœu ou une demande au génie pour soulager une peine qui me tiendrait à cœur : ainsi que j'en ai pris l'habitude, depuis mon arrivée au Laos et mon observation de cérémonies identiques ou proches. Je m'exécute docilement, joins les mains et m'agenouille, mettant ainsi chacun à l'aise par mon approbation ostensible du sens des rites.

En effet, depuis le début de l'année 1994, alors même que je menais l'enquête dans le village où résident de nombreux salariés de l'usine Théta et où le lecteur a fait une rapide incursion dans le chapitre précédent, j'ai été conduite par les notables du village à leur plus "grand" médium. Âgée d'environ soixante-cinq ans, cette femme, que j'appellerai Metou Sonnekham, a un grand succès qui dépasse largement les frontières de son village. Une de ses filles vit en France tandis que ses autres enfants tissent la soie destinée aux *sin* (jupes des femmes) vendus au marché. Elle jouit d'une prospérité certaine que lui assurent, entre autres, les cadeaux importants des "enfants adoptifs" de son génie qui, parfois, lui achètent un billet d'avion pour se rendre dans leur famille en province et lui ont, par exemple, fait construire un auvent en dur pour les cérémonies. Cette femme, que le lecteur retrouvera bientôt, dotée d'une extraordinaire vivacité et d'une clairvoyance tangible dans les conseils pragmatiques donnés à ceux qui la consultent, m'a tout d'abord invitée à des cérémonies de "mariage avec un génie" où elle officiait. J'ai rapidement découvert alors l'importance de cette pratique dans la période présente et j'ai pu constater la fréquence, dans la plaine de Vientiane, des séances collectives de possession.

Dès lors, j'ai multiplié les entretiens personnels avec les médiums âgés ou plus jeunes, m'intégrant dans un réseau précis tandis que je m'efforçais de me rendre systématiquement à toutes les cérémonies qui m'étaient

indiquées. Au cours des cérémonies, j'ai pris de nombreuses photos avec "l'accord des génies" par l'intermédiaire de leurs médiums, autorisations donnant lieu à des joutes entre médiums : les uns parfois alléguaient que si les génies refusaient, alors, la photo serait blanche, les autres prônaient au contraire la joie de leurs génies d'être ainsi concrètement représentés dans une image fixe. Une bouteille de champagne soviétique - encore courant à Vientiane à un prix modique ! - ou encore quelques litres de bière étaient les gages de ces paris dans lesquels la plaisanterie n'est que l'apparence des enjeux de pouvoir entre médiums. Ces photos, redistribuées à tous, ont permis de longues discussions très joyeuses avec les médiums prenant autant de plaisir à reconnaître les différents génies par leurs costumes qu'à m'indiquer leur identité et leurs rapports de parenté imaginaires avec d'autres génies et avec leurs "enfants adoptifs". Des heures ont été ainsi passées, assise sur les nattes, au milieu des femmes - crachant le bétel dans de petits sacs en plastique soigneusement disposés dans de vieilles boîtes de fer - et autant riantes que sérieuses face à ce décryptage "scientifique" des génies, comme elles l'appelaient.

Les cérémonies s'offrent à un regard qui resterait extérieur comme sensiblement répétitives : l'observateur qui s'en tiendrait au "spectacle" donné pourrait rapidement se lasser, en dépit de l'extraordinaire beauté de costumes faits de morceaux de tissus enroulés et associant des contrastes de couleurs lumineux. La gestuelle de la possession est au Laos plus "calme" dans l'apparence et plus "retenue" que dans d'autres pays, en Afrique particulièrement. Au cours des cérémonies sous un auvent rapidement dressé, les médiums dansent en faisant un cercle autour d'un poteau central plus ou moins richement orné d'offrandes de fruits, de fleurs et d'alcool. Les figures mises en scène par la chorégraphie de leurs mains contiennent l'essentiel de l'intensité de la danse, si l'on excepte des moments plus exubérants liés à des génies particuliers. Des bancs décorés de tissus flamboyants permettent aux médiums de poser leurs affaires, de changer de costume en fonction du génie qui les possède, de se reposer entre deux danses de possession et enfin de recevoir ceux qui les consultent personnellement. Cérémonies de "mariage avec une génie" et cérémonies annuelles dédiées aux génies suivent la même structure et la musique lancinante des orchestres de *khèn* est là pour entraîner les participants dans une sorte de rêve éveillé où les génies se succèdent sous

leurs yeux dans une théâtralité fantastique dont ils deviennent partie prenante. Durant ces séances, l'émotion collective est donc, ici comme dans d'autres contextes culturels, très forte avec ses acmés et ses déclin passagers. Quitter la position de spectateur par la connaissance personnelle des protagonistes confère à toute cérémonie sa singularité propre et par là même son intérêt spécifique. Dans cette optique, aucune cérémonie ne se ressemble et chacune apporte un nouvel "insight" sur la logique de la possession dans sa dimension contemporaine.

Revenons-en à la cérémonie précédemment évoquée dont le motif est le troisième jour du troisième mois et sur laquelle apporte un éclairage singulier la présence des deux salariés de l'usine Théta, dont l'une, la chef du personnel est apparue déjà à plusieurs reprises dans le chapitre précédent. Cette membre du Parti de longue date me rappelle, au cours de cette journée détendue où l'enquête s'estompe dans l'esprit des participants captivés par les génies, qu'à l'époque où elle vivait à Sam Neua "on ne s'occupait pas de tout ça car il y avait trop de travail politique". Ce n'est qu'en 1988-1989, dit-elle, qu'elle a redécouvert l'univers des génies... "avec l'ouverture du marché"; maintenant, ajoute-t-elle, elle se sent "plus légère", plus "reliée à la réalité" et plus disponible pour son travail depuis qu'elle apporte ses offrandes à ce génie particulier sur lequel je reviendrai ultérieurement à travers son médium, Amalay. Le lecteur se souvient que cette même femme a pris l'initiative de réinstaurer à l'usine des rites collectifs propitiatoires pour juguler le déclin de l'entreprise.

Sa subordonnée qui l'accompagne est âgée d'environ trente-cinq ans et a fait plusieurs années d'étude en URSS. Son père était fonctionnaire au ministère de la culture et travaille aujourd'hui dans une compagnie étrangère. Sa sœur vit en France depuis vingt ans. La mère, d'origine thaïlandaise, est morte en 1993 après d'étranges symptômes qui l'ont conduite chez le *mo phi* et ont débouché sur un "mariage" avec un génie, fort coûteux. Cette "cérémonie de mariage" destinée à éviter le "mariage réel avec le *phi*", c'est-à-dire le départ vers l'autre monde, a échoué puisque la volonté du génie, issu du village de la défunte, était de "prendre" au sens propre avec lui cette femme, ce qu'il a fait. Le déroulement de la crémation a donné à voir le sens de cette mort. En dépit de trois feux, le corps n'a pu entièrement se consumer

et il fallut l'intervention d'un médium intimant à la mère de "partir" et de "laisser en paix" ses enfants. Les restes du corps durent être jetés dans le Mékong. Notre employée de l'usine Théta, très marquée par ces événements, est particulièrement inquiète lorsqu'elle se rend à l'entreprise. Ainsi sa voisine, Amalay, le médium dont le génie attire tant de monde, lui assure à elle-même et à son enfant, régulièrement, des protections - sous la forme des cordonnets traditionnels noués au poignet - pour conjurer les âmes errantes qui peuplent, comme le lecteur l'a appris précédemment, la terre de l'usine. Depuis, son enfant n'est plus malade.

Ces préliminaires désignent l'espace des articulations entre les croyances et la conjoncture actuelle du Laos et invitent à mieux cerner les dimensions multiples et les significations intérieures de comportements de soumission et de résignation aux impositions des structures politiques.

La prolifération des cultes de possession, le regain des croyances et des pratiques entourant les génies, la multiplication des médiums émergent comme des phénomènes essentiels où s'exprime et se construit le sens de l'histoire sociale et politique récente qui ne peut être révélé explicitement pour des raisons de sécurité. Les génies se prêtent à des discours métaphoriques désignant dans des espaces déplacés et à travers l'édification d'un univers parallèle et mimétique de la société, les logiques des acteurs individuels et collectifs placés en situation de contrainte : déliés, les imaginaires laissent libre cours, sur cette autre scène, autant à des affrontements avec les instances de l'autorité qu'aux angoisses qu'elle suscite et aux attentes qui actuellement se font jour.

Avant de faire participer le lecteur aux différentes séquences de ce monde symbolique tel qu'il a offert aux habitants, entre 1975 et 1995, la possibilité de rejouer un autre scénario que celui que leur prescrivait l'État, j'indiquerai rapidement à très grands traits le cadre culturel dans lequel s'inscrivent les génies et le rôle qui leur était antérieurement assigné, éléments qui seront approfondis dans le chapitre ultérieur.

Récits de voyage, rapports coloniaux et littérature ethnographique incitent à voir dans le Laos un pays profondément animiste au sein duquel les cultes aux génies territoriaux participaient pleinement à la légitimation du pouvoir politique royal. Premiers occupants de la terre, les génies qui la con-

trôlaient étaient l'objet de rituels spécifiques concédant au roi, représentant de la figure du Bouddha, la propriété de la terre dont il donnait l'usage aux habitants. Un rapport triangulaire liant les génies, le bouddhisme et l'État royal consacrait donc le pouvoir de ce dernier ¹.

Dans les villages, jusqu'en 1975, un ou deux médiums femmes (parfois des hommes), étaient considérés comme les représentants du génie local, assurant, d'un côté, la prospérité et la sécurité de la collectivité et se présentant de l'autre comme des thérapeutes parmi d'autres, face aux crises individuelles résultant de l'action d'esprits maléfiques et/ou d'âmes errantes (*phi*). Dans les mentalités, en effet, aujourd'hui avec la même force qu'autrefois, l'existence du monde phénoménal visible ne s'institue que dans sa doublure avec le monde invisible, l'intrication des deux univers définissant la "réalité" au sens fort du terme. Ainsi, on aurait tort de réduire de telles représentations à des sortes de "croyances" extérieures à la vie des gens : esprits, génies, âmes des défunts sont, du point de vue des acteurs, des êtres présents, concrets, dont les manifestations physiques innombrables sont indubitables. Les rêves sont, en outre, une voie privilégiée pour leurs demandes qu'il faut gérer pour ne pas être entraînés par eux dans leur propre univers. Les différents spécialistes relevant de la catégorie thérapeutique (exorcistes et médiums par définition adorcistes, guérisseurs, herboristes, bonzes) ont pour fonction de fournir l'interprétation juste de ces demandes et d'indiquer les offrandes (nourriture appropriée, fleurs, boisson etc.) requises pour que les deux populations - humaine et imaginaire - vivent en paix.

Il s'agit, autant que possible, d'éviter l'insatisfaction des "esprits" qui, autrement, tourmentent inlassablement leurs proies d'élection. Notons que les bonzes se font fréquemment l'intermédiaire de ces demandes : tel homme, ancien fonctionnaire, rêve de son père, décédé il y a plusieurs années après avoir été heurté par une voiture d'experts soviétiques, qui reste silencieux et le regarde calmement. Il préparera alors le plat favori de ce dernier, ira le porter à la pagode, le bonze se chargeant (tout en le dégustant ensuite) de le faire parvenir au défunt.

¹ B. Hours, 1981, "Pouvoirs et territoires bouddhistes" *L'homme XXI*(3) pp. 95-113

“Ils sont comme nous”, répètent avec conviction les médiums, expliquant la hiérarchie et les classes sociales qui régissent “leur monde”, qui se révèlent identiques aux divisions sociales du “nôtre”; qu'ils viennent du fleuve, de la terre ou du ciel, les trois catégories principales, armée et royauté sont au sommet du panthéon à travers les membres de la famille royale et les généraux suivis des militaires, colonels, lieutenants, de la classe moyenne, des commerçants etc. En bas de la pyramide, petits soldats et garde-frontières sont les subordonnés nécessaires à l'exercice des fonctions de leurs supérieurs. L'organisation géographique du Laos en principautés féodales isolées, peu transformée en fait par le régime communiste dont l'État central se heurte toujours aux conceptions autarciques des pouvoirs provinciaux, nourrit les représentations de ce panthéon dans lequel on discerne un modèle et une imagination sociopolitique constante. Le pouvoir des génies tire son efficacité symbolique de l'agrégation qu'il opère entre pouvoir territorial et pouvoir politique.

Ainsi, les génies arborent-ils aujourd'hui, comme autrefois semble-t-il, ces multiples signes de décoration et de distinctions militaires indiquant leur rang hiérarchique. Le nombre “d'étoiles” (militaires) du génie est toujours précisé par les médiums : une, deux, trois, quatre étoiles, disent les médiums avec grand sérieux, en cela fidèles aux cadres hiérarchiques du pouvoir politico-militaire antérieur. Le décalage avec la situation politique présente, où l'armée est peu visible, interdit néanmoins de considérer cette permanence des marques emblématiques des génies comme une simple survivance linéaire. Ainsi qu'on l'explicitera plus loin, cette figuration “militaire” des génies traduit aussi les enjeux d'un nouveau rapport politique à l'État.

“Ils sont comme nous”, insistent encore les médiums soucieux de faire comprendre que ces êtres, en réplique, possèdent la même structure psychique que les humains : désirs, pulsions, aspirations, et aversions en matière de sexe, de mariage, de famille, de pouvoir, de voyages etc. les meuvent comme tout un chacun.

Une question se pose - qui ne vient pas nécessairement à l'esprit de l'observateur étranger, mais qui hante les médiums - concerne en revanche les relations spécifiques que ces êtres entretiennent avec les hommes : pourquoi tiennent-ils tant à s'incarner dans des personnes ? Cette interrogation est

cruciale pour les médiums dans la mesure où leur fonction s'initie dans le "mariage" (*kingh dong*, le terme est le même que celui employé pour désigner un mariage humain) avec un génie particulier, une cérémonie venant consacrer le nouveau statut du médium, cérémonie qui sera annuellement renouvelée en offrande au génie.

Devenir médium, c'est-à-dire cohabiter quotidiennement avec un ou plusieurs génies en soi (très couramment trois à six, parfois vingt de la même famille ou sans liens de parenté les uns avec les autres), ne relève ici comme ailleurs ¹ nullement d'un choix, mais à la fois d'une nécessité et d'une imposition par élection du génie. De manière récurrente (avec peu d'exceptions), le mariage avec un génie suit ce qu'on désignerait selon des catégories allo-gènes comme un épisode délirant, perçu comme une maladie gravissime inguérissable par tout traitement allopathique ou herboriste et susceptible d'entraîner rapidement la mort.

Les symptômes multiples, anarchiques et inexplicables foisonnent, allant de la tachycardie (faisant croire au sujet qu'il est atteint d'une maladie du cœur) à l'anorexie, aux hallucinations (par exemple, voir du sang dans les aliments rendus ainsi répugnants), aux vomissements, aux douleurs généralisées et insupportables, à des déambulations le long du fleuve... Les différentes consultations thérapeutiques auprès des spécialistes présents désignent alors la volonté d'un génie, considéré comme ayant causé la maladie, d'épouser l'individu touché. L'identité du génie n'est pas connue à l'avance mais définie au terme d'une cérémonie de "mariage" où sont conviés de vingt à cinquante médiums amenés à danser, possédés par leurs propres génies. La cérémonie qui, autrefois, durait trois jours ne prend actuellement qu'une journée et elle est d'un coût élevé, 300 000 à 400 000 kips ². Un repas est offert à midi et un *baci*, rituel de ralliement des âmes par le nouage de cordonnets, la clôt. Un contrat, une promesse entre le génie et le futur médium sanctionne le mariage : parce qu'il n'a pu éviter "le mariage" sans s'exposer à la mort, le médium accepte la présence du génie en lui, sous la condition que celui-ci lui procurera la santé et le bonheur.

¹ Cf. Gilbert Rouget, *La musique et la transe*, Gallimard, 1990

² 700 kips équivalent à un dollar environ

Une réciprocité immédiate doit donc accompagner cette élection qui est vue comme “quelque chose qui s'abat sur soi”, précisent tous les médiums après avoir décrit les longues années d'errances et de souffrances physiques et psychiques qu'ils ont endurées avant de céder à l'obligation du “mariage avec le génie”. Les femmes rencontrées rappellent en majorité qu'elles ont, par tous les moyens, cherché à se soustraire à ce moment fatidique qui ferait d'elles des médiums. Cette condition n'est nullement appréhendée comme plaisante en dépit du fait que la fonction confère des pouvoirs. La position de médium n'est pas d'autre part réellement prestigieuse et la possession, par le caractère excessif et extraverti des comportements qu'elle commande, n'est pas sans entraîner une certaine honte. La femme médium possédée fume, boit et met en scène souvent une gestuelle ouvertement sexuelle, prenant un caractère homosexuel lié à la communauté de genre des médiums. Revenue à la conscience, elle proclame avoir tout oublié car ce seraient là les manifestations propres du génie auxquelles elle se déclare étrangère, marquant de cette façon la disjonction entre les valeurs de réserve et de pudeur prônées par la société et les inversions parfois outrancières qui s'offrent en spectacle dans les cérémonies de “mariage” ou les cérémonies annuelles qui sont consacrées aux génies.

“Nous sommes des femmes ordinaires” disent ainsi ces médiums, souhaitant bien dissocier de cette manière leur personnalité, qu'elles veulent en conformité avec les normes sociales, et les actes des génies qui entrent en elles. Soulignons par ailleurs que, contrairement à une idée répandue, il ne semble pas que, dans la période antérieure à 1975, les médiums aient été des femmes ménopausées. L'enquête auprès de médiums ayant de soixante à quatre-vingt ans montre que l'épisode déclencheur du mariage avec le génie est survenu à des âges divers allant de vingt à quarante ans et que des naissances ont été postérieures à cette prise de fonction, car il s'agissait souvent de femmes mariées. Ajoutons que ces femmes qui se veulent “ordinaires” sont, à cette époque, majoritairement des femmes de paysans ou de militaires peu gradés qui, avant d'être médiums, ne sont ni riches ni pauvres, appartenant à cette fraction de la société qui vit aisément, mais sans surplus.

De surcroît, une explication qui pourrait être qualifiée de structurelle dans le contexte culturel régnant permet de rendre cohérentes les représenta-

tions ambivalentes des médiums à l'égard de leur statut, tout en les dépassant. La figure antinomique du médium est en effet, au Laos, le *phi pop*, possédé par un génie malfaisant qui le conduit contre sa volonté consciente à s'attaquer à ses proches et à les tuer. Entre le médium et le *phi pop* une contiguïté analogique émerge de la topique elle-même de la possession. Le *phi pop* est un personnage social redoutable condamné à être banni de son village pour éviter de nuire. Aussi les *phi pop* étaient-ils "traditionnellement" regroupés dans des collectivités résidentielles spécifiques préfigurant curieusement les "camps de rééducation" ¹.

Le médium, socialement valorisé, ne devient tel qu'en se dégageant de sa proximité imaginaire avec l'univers des *phi pop* exclus : le risque d'accusation d'être un *phi pop* pèse sur tout itinéraire marqué par la possession, dans la mesure où la seule ligne de démarcation entre ces deux conditions est l'attribut de génies malfaisants ou bienfaisants. Cet attribut, qui est, par définition, une qualification sociale, renvoie donc à un délicat processus de négociation entre l'acteur individuel et son environnement. La peur intérieure de devenir *phi pop* ou la crainte sociale de se voir ainsi désigné sont inévitablement présentes chez celui qui se dirige progressivement vers un statut de "réceptacle du génie". Il s'agit donc pour les apprentis médiums d'exorciser en eux-mêmes le cauchemar de se transformer en *phi pop*. Le fait que, dans les mois qui précèdent le "mariage avec le génie", de nombreuses femmes évoquent leurs hallucinations de repas faits de viande crue qu'elles repoussaient de toute leur force, préférant s'abstenir de manger, est de ce point de vue très significatif. Les *phi pop* - et leurs génies malfaisants - ont en effet une prédilection pour les viandes crues, les cadavres et les chairs les plus répugnantes, se délectant de ces aliments immondes aux yeux de tous. Le médium, en éloignant ces mets qui s'imposent à sa conscience troublée, affirme autant à lui-même qu'à son entourage la rupture symbolique qu'il effectue avec le risque de se muer en *phi pop*. Par cette reconstruction personnelle des distinctions sociales des entités fantasmatiques, il fonde définitivement son statut positif et son appartenance au monde des génies bienfaisants. De façon plus complexe, il effectue un travail de neutralisation des génies malfaisants et/ou de transformation socialement bénéfique de génies fonda-

¹ Cf. B. Hours, "Possession et sorcellerie dans un village du Sud-Laos", *Asie du Sud-Est et monde insulindien* 1973. Vol. IV n° 1

mentalement ambigus, susceptibles de devenir des génies malfaisants s'ils sont utilisés à des fins maléfiques. L'insistance des médiums à demander à leur génie, avant "d'accepter" le mariage, si celui-ci veut le "bien" ou le "mal" illustre particulièrement bien cette "ambivalence" potentielle des génies qui s'imprime dans toute initiation au statut de médium.

Il est une autre raison pour laquelle la condition de médium, de l'aveu de ces femmes, n'est nullement enviable : le médium est "l'épouse" du génie, et le même terme *nang thiem*, en dépit du préfixe féminin, est utilisé autant pour les femmes que pour les hommes, signifiant ainsi la posture structurelle de genre qu'elle implique. Le génie entre ainsi en concurrence plus ou moins déclarée avec le conjoint dont l'accord au mariage rituel est requis, comme d'ailleurs celui de toute la famille, pour obtenir une guérison complète et un succès tangible. Néanmoins, lorsque la peur de la mort est trop forte et qu'en rêve le génie menace de l'emporter dans son monde, la femme passe éventuellement outre les hésitations ou le refus de son mari.

Rêves et récits sont, dans ce domaine, sans ambiguïté aucune : le génie est souvent un homme beau et jeune, si possible de la famille royale, et emmenant dans sa voiture, souvent une Jeep, ou sur son cheval, le médium dans de longs voyages merveilleux. Parfois il cherche à l'embrasser, ou le demande en mariage. Objet d'une économie libidinale sublimée par les forces magico-religieuses, le génie se révèle souvent un rival plus ou moins gênant, mari et génie luttant alors ouvertement. Les femmes qui avouent n'avoir plus souhaité partager la même couche que leur mari, après être devenu médium, ne sont pas rares. Dans le meilleur des cas, rester seule devant l'autel du génie la nuit de *vanh sinh* (moitié de lune) et éviter tout contact avec le conjoint se révèle une règle générale, observée au nom de la sensation de la présence et de la demande du génie qui, éventuellement, s'allonge sur le médium. On pourrait s'interroger sur la nature du rapport mis en scène avec le génie : appelé *gna pho*, soit père avec un préfixe de respect, le génie offre une figure d'alliance d'autant plus incestueuse que son terme d'adresse au mari réel est "gendre".

La cohabitation avec un génie est donc une réelle contrainte qui pèse d'ailleurs sur les autres membres de la famille : par l'intermédiaire des désirs du génie et de manière indirecte se dévoile là la nature des relations interper-

sonnelles, les tensions, les conflits trouvant une solution imaginaire ponctuelle ou durable. Très souvent le conjoint finira par participer pleinement, malgré ses premières réticences, à cette scène à trois à laquelle il est plus ou moins explicitement convié. Vaincu, soumis par le génie, il prendra progressivement un rôle majeur, expliquant alors mieux que sa femme l'histoire du génie ou s'affairant lors des consultations ou des rituels à un ensemble de tâches de supervision. Le génie apparaît dans ces cas l'instance symbolique à travers laquelle se reconstruit une union symbiotique.

Les génies et le gouvernement communiste après 1975 : prohibitions et lutte de pouvoirs dans l'imaginaire

Ces quelques indications de base permettent maintenant d'appréhender les différentes séquences suivant lesquelles, après 1975, médiums et génies confondus ont réagi aux directives prises par le régime communiste. Déclarées être des "superstitions" là comme ailleurs, ces pratiques précédemment décrites ont tout d'abord été fermement interdites par le gouvernement, les "fonctionnaires de la propagande" étant chargés d'expliquer aux villageois et aux médiums qu'il s'agissait d'une perte d'argent et de temps, que chacun devait travailler pour subvenir à ses besoins, que nul ne devait donner aux médiums des subsides indus... Les cérémonies annuelles ou inaugurales de "mariage" avec un génie furent officiellement prohibées et on recommanda de détruire les autels.

Des médiums furent soumis à des interrogatoires et/ou envoyés en "séminaire de rééducation". Là, il leur fut demandé de danser à la commande et sans les habits requis (spécifiques à chaque génie), pour, jugent-elles, mieux les humilier et montrer l'inanité de leur pouvoir. Émouvante, Metou Haksa, une très vieille femme médium de quatre-vingt-cinq ans, m'entretient de cette période en m'étreignant les mains ; elle passe la journée couchée dans son lit qu'elle ne quitte que pour s'occuper de l'autel de son génie qu'elle n'a jamais abandonné. Celui-ci est bien entretenu et de grande taille et elle y accède péniblement par un escalier, qu'elle monte en s'aidant de ses mains et de ses genoux. Représentante d'un génie territorial important d'une partie de Vientiane et des villages environnants, elle évoque ses souvenirs, encore

Revue : (le) maître de Manipulateur »
(Boulphour) -

bouleversée et rappelle avec une grande cohérence que "c'était idiot, car pour danser il faut inviter le génie (*gna pho*) avec les offrandes, sinon il ne vient pas" (c'est-à-dire la possession est impossible, elle ne saurait être un simulacre). Semant la panique, ces mesures, prises dans un contexte de multiplication des arrestations arbitraires, ont suscité chez la population une grande prudence. Selon une logique pérenne qui attribue aux esprits (*phi*) et aux génies les sentiments et les émotions ressenties par les hommes, les discours restituent l'atmosphère de l'époque dans les termes suivants : "Les *phi* se sont cachés, ils ont eu peur d'être arrêtés" ou encore "les *phi* ont été envoyés en séminaire" (camp de rééducation). Laissons quelques instants la parole au jeune mari d'une femme médium de quarante ans, vendeuse de noix de coco au marché ; celui-ci habitait alors à Luang Prabang, lieu d'une répression accrue en raison du symbole de la royauté qu'incarne la ville : "Après 75, les médiums sont devenus silencieux à cause de la propagande et de la Révolution ; les *phi* sont partis, ils ont eu trop peur, puis ils sont revenus avec nous, ils sont comme nous, ils ont leur organisation, mais ils craignaient d'être arrêtés alors ils se sont cachés, comme nous, devant la propagande contre eux ; on ne pouvait plus les trouver; maintenant ils reviennent en liberté ¹.

Ces mesures d'interdiction ont ainsi engendré la perception d'une double rupture indissociable du point de vue des habitants, la rupture du lien entre l'État et les génies signifiant celle du rapport entre l'État et la société civile. En déchirant la structure triangulaire de légitimation de l'autorité - État, génies, bouddhisme - qui confondait ordre religieux et ordre politique, le nouveau régime se mettait dans une posture difficile en regard des représentations des acteurs.

La répartition des génies, pourrait-on dire, ne se fit pas attendre si on en croit les médiums. Ceux-ci sont loquaces sur les multiples preuves du pouvoir supérieur des génies mettant en échec le pouvoir inférieur de l'État. Ces démonstrations se présentent comme l'inversion de la structure hiérarchique antérieure où le roi s'assurait, à l'aide des rituels requis, les services des gé-

¹ Vingt ans après, la peur éprouvée par les médiums se retrouve par moments au sein même de l'enquête. Il m'est alors demandé si la recherche n'a pas pour but de renvoyer les médiums en "séminaire de rééducation", si "rien de mal n'arrivera" après m'avoir parlé... Malgré ces éclaircissements, une relation de confiance est néanmoins aisée à instituer avec les médiums en raison de la très grande conviction intérieure qui les anime.

nies, acceptant leur statut subordonné. Si on garde en mémoire que les génies sont dans l'imaginaire très fréquemment les représentants de l'autorité politique et militaire - royauté/armée - on saisit mieux comment ont émergé les symboles d'affrontement avec le gouvernement communiste, issu de la séparation effectuée et de la mise à distance offensive des génies. Ce retournement des génies contre l'autorité politique est cohérent avec le système des représentations en jeu et lié à sa permanente historisation. B. Brac de la Perrière souligne ainsi dans le cas de la Birmanie "l'ambivalence de la position du *naq*", "comme imposé par le roi ou s'imposant au roi" et en donne pour exemple la fin d'Anawratha : "la relation roi-*naq* est donc réversible. L'ambivalence des *naq* prend tout son sens dans ce contexte : leur potentiel subversif se réalise lorsque le roi ne bénéficie plus de la légitimité bouddhique dont Thi'dja est le garant, ce potentiel est contrôlé lorsqu'il en bénéficie" ¹.

N'étant plus intégrés dans un rôle de fortification idéale de l'État, comme au temps de la royauté, mais brutalement refoulés vers la figure négative "d'exploiteur" et d'escroc du peuple, les médiums - et leurs génies - ont mis en scène l'illégitimité du régime communiste et plus précisément son impuissance et son indigence symbolique.

Écoutons quelques-unes d'entre elles, parmi les plus âgées, qui évoquent avec passion et jubilation des anecdotes aussi concrètes que pertinentes. L'une dont le *gna pho*, un général, a promis au roi d'apporter la richesse à sa représentante, rentre par la fenêtre de la maison avec sa Jeep ou son cheval et l'emmène du nord au sud du pays et chez ses parents, raconte : "Après 75, c'était difficile. Un jour les miliciens et les soldats sont venus m'arrêter car c'était interdit, mais j'ai dit au *gna pho* (son génie) d'empêcher le soldat de m'arrêter ; alors le soldat n'y est jamais arrivé, il est tombé malade, il a eu un gros ventre et il n'a jamais pu guérir". Les génies, ayant arraché à la déréliction leurs médiums et leur ayant rendu la santé, ont de manière quasi systématique comme arme principale, illustrant leur pouvoir, la maladie : l'infamie du régime communiste, sa faiblesse se dévoilent dans leur capacité à rendre malades les serviteurs du nouveau régime. Un autre mé-

¹ B. Brac de la Perrière, 1996 : "Les *naq* birmans entre autochtonie et souveraineté". *Diogène* n°174, p.46

dium dont le *gna pho* (génie) est un “grand chef thaïlandais” explique : “La milice voulait m’arrêter mais le milicien n’a pas pu, quelque chose le poussait ailleurs ; un jour il a perdu son pistolet, il a eu peur, et les villageois ont dit au milicien d’aller demander au *gna pho* où était le pistolet. Il a fallu qu’il demande à mon *gna pho* qui a répondu qu’il savait et qu’il lui rendrait à trois heures à son poste ; à trois heures il a trouvé le pistolet ; depuis le milicien croit au *gna pho* et lui donne des offrandes”. Rendus malades par le génie, les représentants du gouvernement sont acculés pour guérir à reconnaître la suprématie de son pouvoir sur celle de l’État communiste. Un vieux paysan, notable de son village sourit en pensant que “les gens de la zone libérée”, *ay/nong*² après 75, urinaient sur les autels des génies. Puis ils rentraient chez eux, mais ils ne pouvaient plus uriner, alors ils ont dû accepter de retourner à l’autel du génie et de donner des offrandes ; ils ont demandé pardon, alors, seulement, ils ont guéri. C’est un constat et maintenant ils croient aux génies”. Dans l’esprit des médiums et des habitants, les génies triomphants renversent donc la domination politique qui tente de s’implanter par la force. L’État est contraint, à travers ses fonctionnaires, de s’abaisser à nouveau devant ces entités qu’il a prétendu détruire et, dans une continuité mythique avec le roi, d’offrir des présents qui restituent l’esquisse du rapport antérieur.

En cette période où les envois en “camp de rééducation” sont nombreux, peu de familles étant épargnées dans la plaine de Vientiane, les médiums endossent un autre rôle, bien ajusté aux craintes et aux inquiétudes des habitants. Les génies sont censés faire libérer les conjoints militaires de l’ancien régime qui reviendront alors après une courte période de “séminaire” (c’est le terme usuellement employé pour désigner les camps) au lieu des dix à quinze ans habituels. Ils préviennent des hommes qui courent le risque d’être arrêtés, et sont ainsi sauvés. D’une manière générale, il leur est attribué un pouvoir global de protection qui évite dans le village du médium des départs massifs en “séminaire”.

² C’est ainsi qu’on désigne les “révolutionnaires” venus des zones de combat qui se sont emparés du pouvoir en 75 en prenant Vientiane et en s’y installant. *Ay/nong* signifie littéralement frère aîné/frère cadet. Cette expression leur a été attribuée en raison, probablement, de la volonté du nouveau régime de supprimer tout terme d’adresse et tout préfixe rappelant les comportements hiérarchiques de respect dus au roi et aux grandes familles. La langue fut ainsi transformée, commandant de nouvelles adresses simplifiées dans les services de l’administration.

Les représentantes des génies territoriaux tirent ainsi une grande fierté que, dans l'aire de contrôle géographique de leur génie, personne n'ait été astreint à séjourner en camp. Les génies sont encore consultés pour donner des nouvelles de ceux qui, arrêtés dans l'heure, ont disparu depuis de longs mois, expédiés dans les camps de rééducation des régions montagneuses. Peu de médiums avouent avoir obtempéré à l'ordre de supprimer les cérémonies annuelles offertes aux génies : au contraire ils revendiquent d'avoir maintenu envers et contre tout ces rituels de possession avec l'aide des villageois, affirmation qu'il me paraît autant difficile qu'inutile de tenter de vérifier dans le cadre d'une analyse centrée sur la logique d'une lutte dans l'imaginaire. À maintes reprises, les médiums font en outre part des aides des autorités microlocales, donnant l'autorisation d'effectuer les cérémonies et renonçant à ordonner la destruction des autels de village. On perçoit là les limites du pouvoir de l'État dans sa tentative de transformation radicale. Dans certains villages, des médiums se targuent d'avoir obtenu une protection des milices elles-mêmes pour mener à bien les cérémonies.

Ces complicités ponctuelles vont de pair avec la rumeur suivant laquelle la femme de Kaysoné, ancien président de la République, consultait un médium de la plaine de Vientiane avant toute cérémonie officielle de caractère politique pour s'assurer qu'aucun "ennemi" ne viendrait la troubler. L'antagonisme, voire la guerre que se livrent l'État et les génies, peut être appréhendé à un autre niveau, dans les personnages eux-mêmes des génies dont l'invention s'inscrit de plain-pied dans le champ politique contemporain. J'en donnerai un exemple, celui de Metou Sonnekham que le lecteur a déjà rencontrée. Cette femme est le médium le plus important du village où résident de nombreux employés de l'usine Théta ; d'une grande intelligence, elle manifeste son aptitude à percevoir très rapidement les enjeux de la recherche et jouera un rôle important dans l'enquête, expliquant en particulier à ses collègues qu'elles pouvaient me parler en toute franchise, sans crainte. Je n'apprendrai la vraie nature d'un de ses *gna pho*, génie fort réputé, que progressivement après plusieurs mois de fréquentation et de familiarité. Ce médium "cohabite" avec deux génies en elle, le père et le fils, qui sont originaires de la frontière lao-chinoise et étaient tous deux militaires durant la colonisation française. Le fils, mieux connu que le père, était, dit sa représentante, "un réactionnaire : c'était un militaire laotien embauché par les Américains. Il

a été arrêté pendant la guerre comme un ennemi, et condamné à mort à l'époque américaine. Il a été fusillé en 1966. On a alors vu non pas l'homme mort mais le tronc d'un bananier”.

C'est en 1975, précisément, que ce médium recevra en elle “l'âme” (*vinhgnane*) de ce militaire dont elle possède la photo, obtenue chez une femme de la ville inconnue d'elle autrefois, mais dont l'adresse a été révélée par le génie au cours d'un rêve. La photo est celle d'un jeune militaire revêtu de l'uniforme américain et portant des lunettes noires. Le profil de ce génie illustre avec acuité l'internalisation de la figure la plus symbolique de la lutte contre le gouvernement communiste, l'armée américaine. Vaincue dans la réalité, cette figure victorieuse dans l'imaginaire, montre la condamnation du régime qui perdure. Elle invite à voir, plus précisément, les inversions hiérarchiques qui se jouent à travers l'univers parallèle des génies dans lequel s'affrontent les anciennes forces politiques existantes et où se reconstruit une autre histoire du Laos. Que ce génie ait été particulièrement apprécié pour son aide aux familles de “séminaristes” ne saurait dans ce contexte étonner quiconque.

Multiplication des médiums et prolifération des génies

Dans les années 1990, le gouvernement renonça en partie à sa tentative d'éradication des “superstitions” et il ne fut plus nécessaire d'obtenir des autorisations officielles pour organiser les cérémonies aux génies. Depuis, les “mariages avec les génies” se sont multipliés : effectués durant la saison sèche (celle aussi des mariages humains), ceux-ci étaient au nombre de trois à cinq par semaine dans les villages environnant Vientiane en 1994, entraînant une prolifération de nouveaux médiums, et par la même, de nouveaux génies. Cette éclosion de “mariages”, qui se répandent “comme une flamme” disent les médiums, interpelle la réflexion à différents niveaux.

L'attention doit être portée, en premier lieu, sur l'interprétation indigène du phénomène qui voit, selon une logique sans faille, dans la peur intérieure des gens face à la terreur politique la première cause de la nécessité de ces recours aux génies ; écoutons une femme médium, âgée d'une cinquantaine d'années, portant le nom d'une “grande famille” de Vientiane, dont cer-

tains membres occupent des postes importants dans l'administration, tandis que d'autres sont morts en "camps de rééducation" ; elle-même a rompu avec sa famille et ne se rend plus à aucune invitation, alléguant la division sociale des "riches" et des "pauvres" parmi lesquels elle se classe : "Les *phi* (esprits) prennent les gens à l'âme faible (*khouan onh*) ; après 75, les gens sont devenus très faibles car ils ont eu très peur ; ils ont alors beaucoup rêvé, des rêves effrayants leur faisant craindre qu'ils ne se réalisent. Parce qu'ils avaient l'âme faible, les *phi* sont venus les prendre alors ils sont tombés malades ; quand ils ont consulté, les *gna pho* (génies) leur ont dit qu'ils ne guériraient que s'ils se mariaient avec des nouveaux *gna pho* et les nouveaux *gna pho* les ont guéris"... D'autres médiums parlent de "maladies nerveuses qu'on ne peut guérir à l'hôpital", certaines présentant leur génie comme un thérapeute spécialisé dans les "maladies psychiatriques". Dans tous les cas, le terme *khouan onh* (l'âme faible) revient, désignant ainsi une sorte d'effondrement général qui fait de l'individu la proie des esprits maléfiques qui errent à la recherche de leurs victimes.

Des salariés de l'État, partis en formation en ex-URSS, sont surpris eux-mêmes des changements intérieurs qu'ils ont ressentis à leur retour : ils disent n'avoir éprouvé aucune crainte des *phi* en URSS, y compris lorsque, en formation médicale, ils disséquaient des cadavres, acte qui leur paraît au Laos particulièrement dangereux en raison des âmes errantes qui rôdent. De retour dans leur pays, ils se sentent environnés de menaces diffuses émises par les *phi bodi* (mauvais esprits) qui les entourent. La perception de ces "mauvais génies" est attribuée à "l'âme faible" des Laotiens. Au contraire, en URSS, selon cette conception, les hommes ont "l'âme forte" (*khouan khèng*) rendant inopérant les "esprits". Les explications endogènes de la multiplication des "mariages" avec les génies" mettent en lumière de manière détournée les rapports sociaux quasi pathologiques qui ont été instaurés après 1975 comme conséquence d'un appareil d'État bureaucratique inquiet de l'insuffisance de son pouvoir et agissant avec une violence arbitraire. L'absence de Constitution jusqu'en 1991 ayant supprimé la notion même de droit (comme d'ailleurs les études de droit, la profession d'avocat, etc.) a eu pour effet de plonger les habitants dans un espace nébuleux sans références écrites et uniquement régi par la terreur. L'émotivité extrême des acteurs, la paralysie générale qui frappe toute initiative, les habitudes d'une intériorisation des

sensations, accrues par le contexte politique, forment la toile de fond de l'éclatement de ces crises personnelles de panique résolues ponctuellement par les médiums : tout se passe comme si, en cette période d'ouverture économique et d'amointrissement du "contrôle des consciences" (sans transformation néanmoins de la direction politique du pays), un relâchement des armatures psychiques d'une retenue longue et forcée se faisait jour, libérant des affects auparavant inexprimables : sans souscrire aux transpositions d'une "métapsychologie politique" auxquelles se livrent spontanément les médiums, l'analyse anthropologique a pour objectif de faire le lien entre, d'un côté, le bouleversement subi par les structures sociales au nom de la création d'un "homme nouveau", d'une "nouvelle société" décapitée de ses couches supérieures et prônant le renversement des hiérarchies comme modèle et, de l'autre, la logique des expériences individuelles de la possession qui intègre des aspects thérapeutiques mais aussi ludiques, oniriques et hallucinatoires.

Dans cette optique, il faut souligner que les "mariages" avec les génies touchent aujourd'hui de nouvelles catégories de la population, très exceptionnellement concernées auparavant : des jeunes filles, des jeunes gens célibataires et des hommes sont de plus en plus fréquemment amenés à "recevoir" en eux un ou plusieurs génies. Les vieilles femmes médiums manifestent des sentiments contradictoires face à ces "mariages" de célibataires : une certaine pitié les anime, en dépit du fait qu'on ne peut refuser le génie" car, disent-elles en accord avec leur propre expérience précédemment évoquée, le "mariage" avec les génies est opposé au mariage réel.

Ces nouveaux médiums, hommes et femmes confondus, appartiennent à des couches sociales très diverses : aux côtés d'une fraction mi-rurale, mi-urbaine modeste, associant les revenus de la terre aux bénéfices des ventes sur le marché, on trouve maintenant des membres de familles qui se lancent à plus grande échelle dans le commerce ou l'entreprise, ou encore de familles de salariés de l'État éduqués.

Le "profil sociologique" des nouveaux génies se révèle, en revanche, complexe à décrypter tant il témoigne d'imaginations individuelles débridées trouvant dans le capital culturel existant des lignes d'inspiration dans lesquelles elles ne s'épuisent pas mais qu'elle remanient à leur manière, y ajoutant des détails directement puisés dans les événements récents. Dans ce

tableau hétérogène, grades militaires et origine royale sont néanmoins des qualifications toujours aussi prestigieuses, dressant une continuité notable avec les caractères symboliques des "anciens génies". Dans la majorité des cas, l'administration sociopolitique du pays, le contrôle des frontières et des provinces, la royauté et la hiérarchie ancienne des classes constituent en effet le cadre structurel de l'invention des génies ; au plan imaginaire, l'irruption du pouvoir communiste en 1975 est annulée et l'univers parallèle des génies ne reconnaît, dans sa plus grande partie, aucun changement politique décisif. Un flou certain domine d'ailleurs les histoires spécifiques de ces "nouveaux *gna pho*", les médiums s'avérant souvent incapables d'esquisser la biographie du génie, et préférant alors que l'observateur étranger interroge directement ce dernier qui, durant la séance de possession, ne révélera que peu d'informations complémentaires.

Un "bonze renonçant vivant dans la forêt", un "homme au pouvoir très fort", un "grand serpent" sont parfois les seules désignations du génie (mis à part son nom) qui s'inscrit par contre dans un champ de parenté propre à "son monde", renvoyant directement, d'un côté, aux relations interpersonnelles nouées par les médiums entre eux, de l'autre à leurs liens interfamiliaux. Explicitons brièvement la trame de ces rapports.

Objets d'une déterritorialisation relative par rapport aux ancrages déterminants de leurs "prédécesseurs", les "nouveaux génies" sont fréquemment les fils, les frères, les neveux etc. d'un génie déjà incarné dans un médium qui, après avoir été consulté sur les origines de la maladie et avoir posé son diagnostic, organisera la "cérémonie de mariage" du futur médium. Cette cérémonie se déroule le plus souvent sous la "présidence" du génie territorial du village ou de la zone concernée, conservant ainsi les fonctions prééminentes des représentants du contrôle de la terre. Les relations tissées par les médiums, à travers les rapports de parenté ou d'alliance de leurs génies respectifs, dessinent des groupes plus ou moins mouvants et une relative hiérarchie, néanmoins très souple. Pourtant, on ne saurait voir là des "sociétés de médiums" dans le sens où celles-ci ont pu être observées en Birmanie ou au Vietnam. La hiérarchisation résulte bien plutôt du succès public et de la percée que réussit à faire le nouveau médium comme individu.

Sympathies ou antipathies sont d'ailleurs alléguées par les médiums pour être invités à une cérémonie et s'y rendre ou non.

Un autre test de la réussite du médium réside dans l'ampleur de la parenté fictive du génie avec des individus dont la guérison les conduit à se considérer comme les "enfants adoptifs" du génie, statut réaffirmé au cours des années par les cadeaux de plus ou moins grande importance donnés au médium médiateur de ce génie.

Les situations dans lesquelles les rapports de parenté sociobiologique ou d'alliance s'entrelacent avec les rapports de parenté des génies font de l'espace interne à la famille le théâtre de transferts mis en scène, éventuellement, dans les danses de possession. Selon les cas, les liens imaginaires (érigés à travers les génies) remplacent, détournent, transforment ou reconstruisent les liens réels existants. Ces configurations donnent à voir d'étranges confusions relationnelles sous l'effet d'identifications à la fois exhibées et voilées. Les changements de position symbolique de genre qu'induit la possession successive par un génie masculin ou féminin confèrent à ces intrications entre les deux univers parallèles une dimension particulière : la sexualité (sous ses formes homosexuelle ou hétérosexuelle, selon le point de vue que l'on adopte) apparaît à la fois centrale et l'objet de transmutations brutales et passagères.

Trois exemples, parmi d'autres, de ces enchevêtrements de parenté idéelle et réelle illustreront ces observations. La fille médium, tenant un salon de coiffure, d'une femme médium, épouse de paysan, héberge en elle le fils, le petit-fils et la petite-fille du génie dont sa mère est la représentante. Lors de la cérémonie annuelle du génie de la mère, les deux femmes possédées dansent face à face avec leurs épées, dans une proximité redoublée et avec une intensité saisissante. Une jeune femme, médium depuis peu, vendeuse au marché et dont le mari est paysan, incarne depuis le décès de la mère de son conjoint, causé par la rupture de la promesse de fidélité au génie, le génie de cette dernière ainsi que les deux fils de ce génie : par la médiation du génie, la mère décédée conserve au sein de la famille une position symbolique réaffirmant la relation d'alliance belle-mère/belle-fille dans un contexte culturel matrilocal mais bilinéaire. Un homme, conducteur de *samlor* (tricycle à vélo) devenu récemment médium, est la "femme" du génie de sa première épouse

décédée qui, ainsi, maintient à travers le génie, au sein du nouveau couple qu'il forme avec sa conjointe actuelle, une présence certaine.

Ces trois exemples qui entremêlent la parenté et l'alliance réelle et idéelle des acteurs individuels et de leurs génies mériteraient à eux seuls de longs commentaires, aux confins de la psychanalyse tant certaines des personnalités rencontrées paraissent troubles, voire égarées hors des phases de possession. On appréhende là comment les génies constituent le lieu ultime de réaffirmation et de reconstruction de l'identité individuelle, permettant d'effacer des clivages insistants et, finalement, de remettre de l'ordre dans la psyché.

Arrêtons-nous un instant sur le dernier cas évoqué, un homme conducteur de *samlor*, quelque temps après l'avoir rencontré au cours d'une cérémonie de possession à laquelle il participait, je me rends à son domicile : il s'agit d'une maison de bois d'aspect particulièrement pauvre et délabré. Poules et cochons déambulent autour d'un vieux *samlor* ; l'homme s'est endormi sur son lit de bois au milieu de la cour et il se réveille, l'esprit encore embrumé, à mon arrivée. Fils de petits agriculteurs à la limite de l'indigence, il n'a jamais quitté son village et semble subsister péniblement à l'aide des quelques clients qui le sollicitent pour son *samlor*. De ses génies, il sait peu de choses et se contredit à plusieurs reprises sur leur origine à la fois sociale et ethnique et sur leurs fonctions. L'un, célibataire, appartiendrait aux descendants de la famille royale de Xien Kouang et serait responsable de l'administration de la province. L'autre - la sœur du précédent - aurait un pouvoir "magique" (*visa*) supérieur et serait mariée. Le troisième est son frère. Le fait que les trois génies soient de Xien Kouang expliquerait à ses yeux qu'il n'ait guère plus de connaissance de leurs vies et de leurs personnalités. Le premier génie - son *gna pho* principal - s'est fait connaître à lui par des signes précurseurs, il y a environ un an, à la mort de sa première épouse : ce génie "habitait" en effet chez sa femme depuis 1984 et le décès de cette dernière l'a fait "émigrer" chez lui. De cette volonté du génie de résider en lui, il a eu la perception très rapidement dès le décès, tout en tentant sans succès de s'y opposer. Mais la musique des *khèn* (orgues de bambou à bouche) l'attirait tant qu'il lui fallut se soumettre au "mariage" avec le génie. Un événement poussera à cette résolution importante : un jour, alors qu'il conduisait son

samlor, il s'évanouira, ressentant sueurs, nausées, et une impossibilité effrayante de vomir ou de déféquer. Épuisé, ne pouvant plus respirer, il sera amené à l'hôpital où tous les examens se révéleront normaux. Il décide alors de se rendre chez un médium célèbre, Ta, qui organisera la cérémonie de mariage. Ce dernier, au génie très réputé depuis plus de vingt ans est, en outre et selon toute évidence, un homosexuel qui ne dissimule nullement ses penchants. Ma fréquentation régulière de cet homme - qui initie de nombreux médiums autant masculins que féminins et qui vit dans une opulence relative - me laisse penser que, contrairement à la majorité de ses pairs, il fait volontiers usage, avec ruse et habileté, de simulations et de discours de circonstance.

Laissons pour l'instant de côté ce personnage aussi ambigu qu'admiré pour revenir à notre interlocuteur. Contrairement à ses espoirs, le "mariage" avec le génie ne lui a guère apporté de richesses. En effet, le *gna pho* n'a ni pouvoir de guérison, ni de prédiction et il est peu connu, donc peu brigué par d'éventuels clients. Son "représentant", par manque d'argent, a pu tout juste lui acheter les vêtements requis que le *gna pho* a lui-même choisis, mais il n'a pas eu les moyens financiers de décorer comme il l'aurait souhaité son autel.

Sans entrer plus avant dans les détails de la vie de cet homme, reprenons quelques éléments marquants dans la configuration psychique que dessinent les différents protagonistes imaginaires et réels de sa construction identitaire. Cet homme répète avec conviction qu'il est "l'épouse" de son génie. Ce génie séjournait auparavant chez sa femme (réelle) décédée. Le "mariage" avec ce génie instaure une forme de travail de deuil, très ambivalente puisque le génie qui s'est installé en lui achève le renoncement à l'épouse réelle mais permet dans le même moment la conservation de la mémoire de cette épouse et peut-être surtout, l'identification avec cette dernière, dont, face au génie, il prend la place. Ta, le médium, qui a été choisi pour organiser le "mariage", est en continuité structurelle avec cette sorte de bisexualité symbolique instituée puisqu'il est lui-même un homme, "épouse" d'un génie masculin auréolé comme héros culturel et, de surcroît, un homosexuel tendanciellement efféminé dans la vie quotidienne.

À travers cet exemple, on perçoit comment les acteurs naviguent entre les identités sexuelles dont la séparation des rôles est, au plan social

bien évidemment, aussi nette au Laos qu'ailleurs. Ces allers et retours entre les deux sexes, la possibilité symbolique d'être à la fois un homme et une femme, en accord avec les niveaux de "réalité" dans lesquels on évolue (le monde imaginaire des génies, la vie ici-bas) désignent aussi des modes de réparation intrapsychique de la perte et du manque.

Pour illustrer cette autre dimension, tournons-nous vers le second cas précédemment cité, une femme qui est habitée, depuis la mort de la mère de son mari, par les trois génies de cette dernière qui avait rompu sa promesse, faute grave sanctionnée par la mort (le médium doit jurer en effet "fidélité" au génie) ; vendeuse au marché, cette femme qui vit aujourd'hui de façon très modeste est la fille d'un ancien colonel, envoyé en camp de rééducation de 1975 à 1991. Son mari, petit agriculteur est de son côté le fils d'un médium (sa mère). Le couple habite une petite maison de bois que nous atteignons après avoir maintes fois bifurqué dans d'étroits chemins de terre qui sillonnent des villages assoupis et des rizières rendues étincelantes par la lumière de ce début d'après-midi de la saison sèche. Dans la maison, une pièce est réservée au *gna pho* et l'autel bien que petit est agréablement décoré par un Bouddha, quelques cônes dorés (*stupa*) et des images de divinités indiennes.

À la mort de la mère de son mari, il y a quatre ans, la femme a ressenti des douleurs épouvantables, impossibles à calmer et des maux de tête insupportables. Très vite elle a "su" que ces souffrances étaient un appel du génie de sa belle-mère à venir en elle. Le *mo* a confirmé cette interprétation et elle est devenue médium, après une cérémonie organisée par le médium homosexuel précédemment évoqué.

Le génie s'est révélé être à la fois le "frère adoptif" du génie de ce médium officiant auquel se sont ajoutés ensuite ses deux fils et le génie de la mère de son mari. Cette "révélation" au terme de la cérémonie, comme cela se produit coutumièrement, met donc en scène un double rapport dont l'orientation vers les contraintes affectives du passé et les opportunités sociales de l'avenir est utilement conjuguée. Le génie, par son installation chez cette femme, procure une réparation imaginaire de la faute de la mère du mari (rupture de la promesse) sanctionnée par la mort. En étant possédée par le génie que la mère de son mari a indûment éloigné, l'épouse lave la culpabilité qui pèse sur la mère, resserre les liens avec son conjoint et rend confuse

la distinction entre le statut de mère et celui d'épouse. Elle prend potentiellement auprès de son mari le rôle de sa mère, cumulé à celui d'épouse qu'elle conserve et renforce. Mais, dans le même moment, parce que le génie de la belle-mère est aussi le "frère adoptif" d'un génie historique et puissant dont chacun connaît la merveilleuse légende, il assurera à sa représentante la possibilité d'une carrière sociale plus ou moins fructueuse. On discerne là combien il serait artificiel de construire une rupture conceptuelle et théorique entre les implications psychiques de l'individu, son investissement dans l'économie des rapports familiaux, et ce qu'on désignerait comme les fonctions sociales de la possession. Toutes les sphères sont intimement mêlées. Ainsi le fait que le génie de cette femme ne soit que le fils de la deuxième épouse de son père (qui en a eu trois) et se voit, en conséquence de ce statut familial inférieur, maintenu dans une condition de "hors-la-loi" (selon les termes de sa représentante) fait étrangement écho à la situation de fille de "séminariste" de sa représentante. Le génie "réhabilite" partiellement la femme marquée par l'itinéraire d'exclusion de son père, tout en lui rappelant de façon détournée que la famille fut placée dans l'illégalité politique.

Comment alors s'étonner de l'extraordinaire métamorphose qu'accomplit la possession qui relie les instances de composition du sujet et en effectue une unification d'une efficacité proprement remarquable. Ainsi, à mon arrivée, la femme, mais aussi son mari sont extrêmement inquiets. Leur malaise et leur anxiété sont visibles dans leurs regards et leur indécision et tous mes efforts pour les rassurer semblent inopérants, devant leurs yeux obstinément baissés et leurs gestes brusques, presque incohérents. À chacune de mes questions, la femme hésite et renvoie la réponse au *gna pho* seul détenteur de la connaissance de la vérité, tant sur sa propre nature que sur celle du monde social ici-bas. N'y tenant plus, elle annonce alors brutalement la venue en elle du génie, immédiate. Son mari va chercher quelques feuilles dans le jardin qu'il dépose sur une assiette pleine de riz cru sur laquelle il rajoute deux boulettes de riz cuit où de mon côté je dépose 1000 kips. Le rituel est amorcé suivant un rythme bien connu. La femme s'habille d'un beau drap vert, secoue devant son autel une coupelle d'argent avec deux bougies allumées. Toute appréhension disparaît de son visage et c'est d'un ton très assuré qu'elle s'exprime. Il s'agit de fait d'une "autre" femme, pleine de la dignité de son génie dont le père est un membre de la famille royale et non

plus le colonel parti en camp de rééducation. Rayonnante, somptueuse, le regard droit et inspiré, elle parle, c'est-à-dire plus exactement laisse son génie dire enfin que, depuis longtemps, il voulait rentrer dans son corps et est très satisfait de discuter avec une étrangère. M'arrosant de parfum, tandis que je réponds machinalement *saathou*, elle m'offre une cigarette et fume elle-même, ou plutôt seul son génie fume comme il est de coutume chez les médiums qui disent ne pas fumer dans la vie courante, mais y sont "obligés" par les goûts du génie. Les "discours du génie" permettent de saisir que l'inquiétude passée de la femme n'équivalait nullement à un manque de compréhension des objectifs de ma visite, au contraire particulièrement bien interprétés. Ainsi le génie déclame-t-il de but en blanc que je suis venue pour comparer mes propres traditions et celles du Laos, qu'il s'agit du "centre" même de la recherche.

Il est inutile d'aller plus loin dans la description de cette séance de possession qui se poursuivra par un dialogue très explicatif, contrastant avec les premiers instants de mon arrivée. Cet exemple, qui pourrait être élargi à maintes autres rencontres avec des médiums, illustre suffisamment bien comment la restructuration de l'inconscient du sujet que donne à voir le génie s'exerce dans tous les domaines et opère une réintégration d'éléments socio-politiques et familiaux dans une totalité dynamique qui lui confère le sens d'un "projet" de vie. La force de la possession réside sans doute dans cette capacité de "totalisation". L'idée de dichotomies reproduites entre, par exemple, les ordres sociaux et intrapsychiques, le politique et l'individuel etc. paraît alors inopérante. Ce dualisme, qui peut prendre aussi la forme de l'opposition entre "culturel" et "universel", semble un appareil qui s'efface de lui-même face à ce qu'on pourrait appeler, de manière métaphorique, la "puissance réconciliatrice des génies". La possession élabore des "traits d'union" et cette effectivité est à prendre en compte dans l'interprétation intellectuelle qu'on en fait, qui impose l'abandon des antinomies usuelles. Autrement dit, cette effectivité "unificatrice" force à penser en terme d'unité des dimensions du phénomène de la possession.

Les nouveaux génies : bouddhisation et ethnicisation dans le contexte de l'État communiste

Quittons maintenant les méandres de ce tissu relationnel dense dont les génies forment le noyau pour porter le regard sur deux propriétés contradictoires qui s'affirment de plus en plus dans le monde des "nouveaux génies" : d'un côté une forte bouddhisation - qui est accentuée, bien qu'elle soit un élément permanent du système religieux -, de l'autre une ethnicisation certaine à travers la valorisation de génies montagnards, "phi ethniques", *phi kha* et *phi méo*. Avant la rupture politique de 1975, les pratiques bouddhistes (petit véhicule) entourant la pagode s'intégraient dans un seul champ religieux dans lequel prenaient place les cultes aux génies, néanmoins à la périphérie de l'orthodoxie des rites centraux reproduits par les bonzes. Rituels de "rappel des âmes", cultes aux génies, rites d'expulsion ou de neutralisation des esprits maléfiques et rites perçus comme strictement bouddhistes, c'est-à-dire supposés obéir à une tradition écrite, constituaient un corpus unitaire de comportements dans le cadre villageois. L'analyse effectuée par Tambiah dans le Nord-Est de la Thaïlande définit ces différentes sphères comme à la fois marquées par l'opposition, la complémentarité, l'articulation et la hiérarchie¹. Sans pousser plus loin le rappel de ces données, il importe de les confronter avec les effets des césures politiques sur les rapports entre médiums, génies et monastère. Comme on le verra plus précisément dans le chapitre suivant, bien que subissant une répression moindre et surtout moins unilatérale que celle qui a touché les médiums, le clergé bouddhiste a été après 1975 l'objet de tentatives de manipulation et de contrôle de la part de l'État communiste, souhaitant utiliser les bonzes à des fins idéologiques de propagande et "d'éducation des masses". Comme les médiums, mais plus systématiquement parmi ceux qui restèrent au Laos, certains furent envoyés dans des "séminaires de rééducation politique". Cette subordination du clergé avait pour objectif une légitimation du nouveau régime soucieux de combler la béance introduite entre pratiques et représentations bouddhistes et le gouvernement, dont le roi assumait antérieurement la fonction du Bouddha sur terre.

¹ S.J. Tambiah : *Buddhism and spirit cults in North East Thailand*, Cambridge University Press, 1970

Des fêtes bouddhistes furent interdites, sous le prétexte que l'accumulation des mérites pour la vie future, prenant la forme traditionnelle de dons à la pagode, montrait des surplus qui seraient plus utilement dirigés vers l'État. Les bonzes furent invités à travailler et à assurer leurs moyens de subsistance, à l'encontre des usages habituels qui les conduisaient le matin à passer de maison en maison recueillir leur nourriture. Des bonzes réticents à se faire les porte-parole du pouvoir et du Parti furent arrêtés, certains même tués.

D'une manière générale, le nombre des bonzes diminua considérablement, la cohésion du clergé fut affaiblie et les rapports entre les habitants et la pagode, auparavant essentiels, furent distendus¹. Comme dans d'autres domaines, cette politique de maîtrise des vies et des mentalités, très dure dans les premières années suivant 75, fut progressivement assouplie. Aujourd'hui, les festivals bouddhistes se tiennent librement. En outre les cérémonies de crémation des dignitaires du régime (dans les dernières années : Vongvichit, Kaysone, Souphanouvong etc.) se conforment aux rituels bouddhistes. Mais, après 75, le gouvernement chercha dans les discours officiels à mettre en évidence les similitudes existant entre la philosophie bouddhiste et le marxisme-léninisme, tout en s'efforçant de supprimer l'autonomie du clergé et les fondements matériels de sa reproduction ; si une partie des médiums, aujourd'hui, veut démontrer sa proximité avec le bouddhisme, d'autres plus âgés tentent de poser une rivalité entre pagode et génies, citant la multiplication actuelle des "mariages avec les génies" comme l'annonce d'une nouvelle ère dans laquelle les cultes aux génies triomphants remplaceraient l'ancienne prédominance du bouddhisme.

Par contre, chez les nouveaux médiums, l'intégration imaginaire de leur rôle et de leurs aptitudes dans un espace religieux fondamentalement bouddhiste est notable : leurs génies sont présentés alors comme des "divinités bouddhistes", exhibant leur supériorité en regard des "petits esprits" de moindre poids. Les autels de ces médiums regorgent d'images et de petites statues symbolisant leur appartenance au bouddhisme. Celles-ci cô-

¹ — "Politicization of the Buddhist Sangha in Laos", Martin Stuart-Fox and Rod Bucknell, *Journal of south east asian studies*, Vol.13, 1, pp60-80, 1982

— Marxism and Theravada Buddhism : the legitimation of political authority in Laos, Martin Stuart-Fox, *Pacific affairs*, Vol.56, pp428-54, 1983

toient les innombrables offrandes aux génies : Coca-Cola, fleurs, fruits et surtout cigarettes et parfums qui accompagnent toute séance de possession. Non loin de là, on aperçoit d'autres offrandes plus conséquentes et identiques à celles qui sont données aux bonzes, tels les lits recouverts de papiers dorés, les coupes d'argent etc. Les liens entre les médiums et la pagode sont affichés ostensiblement et ont pour l'interlocuteur une valeur de légitimation : certaines offrandes sont supposées être redonnées aux bonzes (et tout spécialement les lits d'offrandes...).

Une femme, nouveau médium d'une quarantaine d'années, ayant abandonné son ancienne profession d'usurière au marché en raison de son récent succès, dit, quant à elle, donner systématiquement aux bonzes la totalité de l'argent qui lui est remis pour ses consultations (250 kips pour un génie, 500 kips pour les deux...). Dans tous les cas, ces divinités bouddhistes sont opposées aux *phi* (esprits) qui “fument, boivent, gesticulent, dansent et crient n'importe comment” dans les cérémonies. Ces génies prestigieux, auréolés des échanges qu'ils favorisent avec la pagode, sont décrits comme “sérieux” et sont supposés ne pas se mélanger avec leurs pairs trop “vulgaires”. Ces discours ne résistent pas, bien sûr, à l'observation du déroulement des cérémonies de possession et la volonté de “distinction bouddhiste” s'effondre dans la liesse des rituels où les médiums, oubliant leurs nouveaux soucis hiérarchiques, se mêlent comme autrefois les uns aux autres.

Citons encore un très jeune médium, femme de diplomate et fille d'un ancien fonctionnaire supérieur, qui souhaite changer les usages qui affectent la profession : parce que “son génie n'aime pas danser”, elle se propose d'organiser une cérémonie tous les trois ans, au lieu de tous les ans, ainsi que s'efforcent de le faire les médiums, même dans les circonstances les plus difficiles. Elle désire surtout que cette cérémonie se tienne “avec les bonzes”, en quelque sorte sous l'égide de la pagode.

Les mêmes médiums s'affairent à la pagode durant les grandes fêtes bouddhistes et plusieurs d'entre elles peuvent se réjouir, dans cette optique de légitimation, d'avoir un mari devenu bonze depuis peu. Comment s'explique cette “bouddhicisation” accentuée d'une partie des “nouveaux génies”, surtout si l'on tient compte d'un phénomène au sens strictement opposé et sur

1 lequel on va se pencher immédiatement : "l'ethnisation" des génies qui peut être constatée parallèlement ? La polarisation et l'infléchissement bouddhistes marqués des génies, bien qu'existant auparavant, paraissent résulter de manière déterminante aujourd'hui de la conjonction de deux types de mesures politiques qui ont touché bonzes et médiums après 1975. La condamnation sans rémission et l'exclusion des médiums du "monde nouveau" décrétées par l'État communiste ont poussé ces derniers à rechercher une tutelle imaginaire dans l'enceinte de la pagode devenue brutalement le site de propagation idéologique de "l'homme nouveau". C'est en effet dans les pagodes qu'étaient organisées les réunions politiques en raison de la vocation centripète de ces dernières dans l'espace villageois. L'assujettissement forcé des bonzes aux finalités de l'État-Parti leur a conféré, dans le regard des médiums ostracisés, une forme de valeur de protection politique qui, redoublant la hiérarchie antérieure d'infériorisation des génies dans les rites bouddhistes, a appelé au plan symbolique une "bouddhisation" actuellement accentuée d'une partie des "nouveaux génies".

2 Cette "bouddhisation" renforcée des nouveaux génies s'intègre à un autre niveau dans les polarisations structurelles de l'espace culturel : comme on l'a déjà noté, le médium doit avoir établi sa séparation sociale et imaginaire du *phi pop* banni. L'accusation globalisante de l'État communiste en regard des "superstitions" a entraîné une fragilisation et une précarisation des médiums dont la réinterprétation endogène peut s'exprimer dans le sentiment d'être confondu avec les *phi pop* : sous le regard de l'État, il n'y a en effet plus ni bons ni mauvais génies mais une masse de génies nuisibles comme leurs représentants qui doivent être "rééduqués" pour ne plus abuser du "peuple" innocent. Dès lors, le rapprochement des médiums, avec leurs génies, de la pagode et de l'univers bouddhiste est d'autant plus nécessaire que ceux-ci sont l'antithèse ontologique du microcosme des génies maléfiques et de leurs possédés *phi pop*.

En revanche, de l'avis de tous, médiums ou non, l'arrivée des *phi lao theung* et *lao soung* de la montagne dans la plaine de Vientiane est consécutive à l'instauration du pouvoir communiste dans la ville. Ces dénominations, qui reprennent le vocabulaire euphémisé du nouveau régime après 75 pour redonner une dignité aux minorités montagnardes et annuler les discrimina-

tions antérieures, alternent dans la bouche des gens avec celles de *phi kha*, *phi meo* issues des anciennes assimilations hiérarchiques (interdites) de ces ethnies à des “esclaves” (*kha*). La validité d'une telle assertion - l'irruption des génies ethniques après 75 à Vientiane - pourrait être contestée à juste titre puisque le panthéon royal comportait des génies montagnards asservis. La représentation partagée d'un tel phénomène par les acteurs, leur conviction qu'autrefois les *phi kha* étaient absents à Vientiane sont en revanche incontestables, et en tant que tels objets centraux de l'analyse.

Comme toujours, ces duplicata des hommes que sont les génies se seraient implantés à Vientiane en suivant tout simplement les “révolutionnaires” de la “zone libérée” dans leur montée ver la capitale et leur prise de pouvoir des institutions de l'État. Ces “révolutionnaires” sont dénommés aussi “les gens de la forêt” par les habitants de la plaine et, dans cette optique, les génies qui les ont escortés viennent comme eux de la jungle. Dans les mentalités, à l'instar des anciens “esclaves” tribaux du roi, “ils” fument dans des feuilles de bananier roulées en d'énormes cigares rudimentaires un mélange d'opium et de piment et boivent de l'alcool. “Ils” se manifestent dans les cérémonies de possession par leur gestuelle brutale et “sauvage”. Nombreux sont les médiums *lao loun*, c'est-à-dire originaires de la plaine, qui prétendent refuser de participer à des rituels où des représentants des génies ethniques sont invités en raison de la différence de nature qui les séparerait : pour ceux-ci, l'infériorité des “génies ethniques” en regard de “leurs génies” d'essence royale ne fait pas plus de doute que celle des *Lao loun* par rapport aux montagnards. Encore une fois, les discours de différenciation hiérarchique ne se traduisent pas dans les comportements et les médiums possédés par un génie ethnique semblent particulièrement appréciés dans les cérémonies, faisant pouffer de rire l'assistance, lorsqu'ils toussent étouffés par leurs cigares. Plus profondément, l'ensemble de ces images illustre une logique d'interprétation politique globale dont les médiums se font, ici comme ailleurs, le vecteur privilégié. Comme on l'a déjà noté, il est courant en effet à Vientiane de voir dans l'avènement du gouvernement communiste une régression historique qui plonge le pays dans une obscurité moyenne, privant du jour au lendemain les habitants de l'usage de biens “modernes” dont ils commençaient à peine à apprécier l'existence. Les coupures d'électricité, le manque d'essence, l'absence de transport, de denrées de

première nécessité etc., ont contribué à juger le nouveau régime comme imposant un “diktat” de retour au passé. Les cadres de “la zone libérée” ont eux-mêmes été appréhendés en raison de leurs usages vestimentaires et alimentaires, de leurs habitudes de vie, dans le cadre des oppositions civilisation/barbarie, éducation/ignorance, culture/nature.

Les séminaires “d'éducation politique” où une hygiène élémentaire était enseignée sont aujourd'hui encore remémorés avec un mépris hargneux et dans l'esprit de ridiculiser ceux qui, par le contenu des “leçons” qu'ils donnaient, se montraient avec évidence dans une infériorité culturelle radicale : “Ils nous disaient de mettre des slips mais nous, nous en portions depuis longtemps, eux non”, racontent les femmes de la ville qui n'ont pu oublier l'humiliation de ces cours devant lesquels tenter de dormir était la forme de résistance la plus pratiquée. “Ils n'avaient jamais vu de lavabos ni de WC et ne savaient pas s'en servir”, rappelle l'ancienne petite-bourgeoise urbaine, encore révoltée d'avoir été commandée par des individus aussi ignares que frustes.

Dans ce contexte, l'association de la venue des génies ethniques à l'arrivée des “révolutionnaires” de la “zone libérée” reconstruit dans l'imaginaire l'identification du nouveau régime aux anciens “esclaves” montagnards. Signifiant une régression de la culture vers la nature et traduisant aussi la volonté politique de la pluri-ethnicité du Laos communiste, les génies ethniques désignent dans le même moment l'illégitimité du gouvernement communiste sur le mode d'une inversion hiérarchique de caractère culturel prenant pour support la dichotomie Lao/minorités ethniques.

Notons, en outre, que des éléments concrets de la réalité historique peuvent être inclus comme supports de cette réinterprétation endogène. Les gardes du roi étaient dans l'ancien régime fréquemment issus des minorités montagnardes. Après 1975, le recrutement des gardes des camps de rééducation fut majoritairement fait parmi les *Lao theung*. Par ailleurs, la volonté louable, mais très déficiente du gouvernement communiste, d'intégrer ces minorités ethniques au “peuple pluriculturel” du Laos, l'enrôlement de certaines fractions de ces dernières dans l'armée de la “libération” permettent de comprendre les assimilations prônées entre “révolutionnaires” et *kha*. Néanmoins, ces événements “objectifs” n'expliquent pas la logique mise en œuvre

et celle-ci doit son efficacité aux modes de pensée qui subsument le réel et lui donnent sens.

Ces conversions symboliques d'items politiques, simples dans leur déroulement relativement univoque, apparaissent néanmoins beaucoup plus complexes dans leurs modalités d'expression concrète. Tournons-nous donc vers les attitudes plurielles qu'on observe face aux génies ethniques. Bien que ces génies soient au plan théorique des subalternes, une ambivalence certaine se fait jour à leur égard, plus ou moins visible selon la position sociale occupée par les acteurs. Cette ambivalence pérenne - et identique dans d'autres contextes culturels dans lesquels les mêmes structures de représentation de la nature et de la culture s'appliquent à des groupes de populations hiérarchisées - prend actuellement une forme particulière liée à l'amalgame imaginaire opéré entre l'État et un étranger ethnique de rang inférieur. Un exemple illustrera le champ de discordance que donnent à voir les génies ethniques, tant sous le visage de leurs médiums que de ceux qui les consultent.

Il s'agit d'Amalay, déjà évoquée : cette jeune femme de trente ans, qui vit dans un village à une quinzaine de kilomètres de Vientiane, est la fille d'un cultivateur de la plaine et plusieurs de ses frères et sœurs se sont exilés aux USA dans les années qui ont suivi 75. Le mari d'Amalay, originaire de la zone libérée, a passé son bac à Sam Neua, lieu central de cette "zone", puis a bénéficié d'une formation de trois ans en URSS. Revenu au Laos, il a été recruté par les services nationaux de l'électricité, puis a quitté son poste dont le salaire ne lui permettait plus de survivre, et a repris le travail de la terre, à la rizière. Le couple est installé dans une maison de bois confortable, vaste, à l'architecture classique et des jeunes filles tissent là de belles pièces de soie qu'Amalay revend au marché.

Le couple semble noué par la présence des génies qui "habitent" la femme et paraît fonctionner dans une indistinction équivoque des places et des rôles de chacun. Le mari parle beaucoup plus que sa femme, prenant en charge, en quelque sorte, les génies dont son épouse est "la demeure" et, lors des rituels de possession, il témoigne d'une diligence exceptionnelle. Cet homme arbore d'autre part son mérite politique selon un schéma récurrent et obligatoire, à travers "l'origine révolutionnaire de sa famille" ; il serait proche de tous les "chefs de Sam Neua" qu'il connaîtrait bien, son père viendrait

régulièrement à Vientiane en avion avec les délégations politiques etc. Après avoir été durement éprouvée par la maladie durant huit ans, Amalay a dû “accepter” d'épouser un génie il y a cinq ans, puis plusieurs, huit en 1994, vingt en 1995. Le couple a tout fait pour repousser cette échéance mais devant l'inefficacité des thérapeutiques et le rapprochement de la mort, il s'est soumis à la volonté du génie. Le médecin de l'hôpital avait lui-même rêvé qu'il fallait arrêter le traitement pour éviter le “malheur”. Toutes les économies du couple ont été englouties dans les dépenses occasionnées par la maladie. Le mari a payé l'exorciste pour empêcher le génie de s'incarner dans sa femme mais le pouvoir de l'exorciste était trop faible. Des herboristes ont été consultés... puis, il a fallu se plier à l'évidence des diagnostics, en dépit du fait que, comme le rappelle le mari, dans sa famille au sein de “la zone libérée” “on ne s'occupait pas des génies...”

Les génies “reçus” successivement par Amalay, sont presque tous originaires de la région de son mari : Sam Neua, fer de lance de la Révolution. Le premier, un commerçant, en regard duquel les autres vont ensuite se définir par leurs relations d'alliance et de parenté, n'est pas un personnage marquant de l'aveu même d'Amalay. En revanche, le père adoptif de ce premier génie, originaire des zones intermédiaires de la montagne c'est-à-dire *lao soung*, qui l'a élevé et lui a transmis son “pouvoir” magique est le génie très puissant qui a valu à Amalay sa réputation et son succès croissant. Ce génie, comme sa femme et son père, qu'abrite aussi Amalay, parlent *hmong* ou bien, si personne n'arrive à les comprendre s'expriment en lao avec l'accent de Sam Neua. L'histoire de ces génies est aussi courte qu'inspirée par les événements réels qui ont marqué la guerre avant 75. “Sa famille (du génie) commerçante cherchait le pouvoir magique dans les grottes... alors ils ont fait des études à la grotte de Sam Neua et quand ces études ont été terminées, la grotte s'est ouverte, le *gna pho* est sorti et il a cherché sa représentante pour aider les hommes...”¹

Amalay, qui suit la volonté de son génie, ne reçoit que du lundi au jeudi de 9H00 à 11H30 et de 13H30 à 17H00... horaires calqués sur ceux des

¹ Dans ce contexte, la profession d'ethnologue est identifiée à celle du génie : être chercheur c'est “chercher pour le bien des gens”... ! On se rappelle en outre que les combattants de la zone libérée vivaient dans des grottes (où ils avaient installé entre autre des usines pharmaceutiques) pour éviter les bombardements.

administrations... Elle pense que c'est peut-être à cause de son mari que ce génie ethnique l'a choisie : en effet, un jour le génie aurait suivi son mari à son retour de Sam Neua comme le prouve l'ombre très grande et très noire qui se serait abattue sur la maison, au crépuscule.

Depuis sa prise de fonction comme médium, Amalay a déjà organisé trois "cérémonies de mariage" avec des génies membres de la parenté de son génie *lao soung*. La prospérité que lui a attirée ce génie a débouché sur la venue en elle de nouveaux génies cette fois-ci *lao theung* ; Amalay les appelle *meo* et *kha* comme du temps du roi. L'autel des génies d'Amalay - dont est absent tout symbole bouddhiste - est couvert de fruits (particulièrement coûteux comme les pommes, les poires etc.), d'alcool, de parfums et de cigarettes. Outre ces offrandes, Amalay reçoit 500 kips par consultation... La réussite rapide d'Amalay - manifeste dans les foules toujours plus nombreuses qui s'agglomèrent dans son jardin et où se distinguent des membres de couches urbaines aisées - est remarquable. Elle s'éclaire à la lumière du profil de certains adeptes de son premier "génie ethnique". Parmi ceux-ci, on trouve en effet des fonctionnaires de rang moyen ou supérieur, ayant reçu des formations en URSS ou dans les pays de l'ex-bloc soviétique, auxquels le génie apporte protection, guérison ou réconfort, tels les deux salariés de l'usine Théta. La mort de la mère de la jeune ouvrière déjà évoquée, voisine immédiate d'Amalay n'a pas entaché l'aura du génie et le génie *lao soung* d'Amalay serait, du point de vue de la chef du personnel de l'usine Théta, par exemple, plus "fort" que les *phi lao*, plus influent aussi et plus apte à juguler les menaces que font peser les esprits maléfiques.

Cette configuration, traversée d'ambiguïtés multiples, révèle avec pertinence les recompositions imaginaires qui se greffent sur les transformations sociales engendrées par, d'un côté, l'effondrement de l'économie planifiée et l'annonce d'une "économie socialiste de marché", de l'autre l'assouplissement des prohibitions frappant auparavant le monde invisible des génies. Tout de passe comme si le retour aux échanges avec les génies, bafoués par le nouveau régime, s'imposait d'autant plus que l'État avait montré cruellement ses insuffisances et sa faillite à ceux-là mêmes qui l'avaient le mieux servi, comme les cadres politiques de la "zone libérée".

Que les "génies ethniques", premiers occupants de la terre auxquels le roi lui-même rendait leur dû, justifié par l'antériorité de leur présence, soient l'objet d'une telle ferveur de la part de ceux dont la qualification politique impliquait leur négation dessine les contours flous d'une dette devant être payée, voire d'une faute. La reprise de communication avec ces génies, la réconciliation idéale mise en œuvre entre les génies et leurs anciens pourfendeurs prennent le sens d'une réparation individuelle et collective, enfin permise par l'État. Cette restauration généralisée de l'univers parallèle, en comblant les brèches des subjectivités trouées et divisées, annonce pour tout un chacun le début d'une nouvelle période où les hommes, retrouvant un accord avec leurs doubles par les offrandes, pourront accéder à l'unification intérieure de leur personne.

Les génies et l'économie de marché

Il est temps d'en venir désormais aux observations qui ont motivé une partie du titre de ce chapitre, les génies au service du marché. La conjoncture actuelle, initiée par l'ouverture économique du pays, concrétisée par la reprise de transactions marchandes multiples (petites entreprises, petits commerces, contrebande etc.), se présente sous le sceau d'un désir ardent d'enrichissement individuel après deux décennies de restrictions pénibles. Les gens peuvent de nouveau penser leur avenir, faire des projets, bref, maîtriser leur vie et celle des leurs, la planification des études et des carrières étant bien terminée du fait du manque de moyens de l'État. Le chômage des jeunes après la fin du cycle secondaire en est la preuve éclatante. Ceux-ci, formés dans l'esprit d'un encadrement sans faille, doivent aujourd'hui chercher eux-mêmes avec difficulté un travail, tout comme les licenciés ou démissionnaires du secteur public.

Cette situation économique, dans laquelle prend place la recrudescence des cultes de possession et le décuplement des jeunes médiums, confère aux génies une nouvelle vocation qui, s'ajoutant à leurs vertus thérapeutiques conservées, réside dans des promesses de prospérité avant tout matérielle. Anciens et nouveaux médiums soulignent ainsi tous qu'une bonne partie de leurs consultations obéit aux objectifs du moment, c'est-à-dire la réus-

site dans les “affaires” petites ou grandes, les problèmes d'emploi, de travail, de crédit et de “trafic”, selon le vocable utilisé qui couvre toutes les opérations économiques licites ou illicites. Faire gagner à la loterie est une nouvelle occupation prenante des génies, supposés donner le numéro gagnant : souvent, néanmoins, le message transmis par le médium possédé n'est pas distinctement émis, n'entamant pas ainsi le prestige du génie en cas d'échec ! Bien que les soucis familiaux et sentimentaux divers, la prévision de l'avenir soient toujours aussi des motifs classiques de recours aux médiums, les génies sont de cette façon, selon leurs grandes facultés d'ajustement aux circonstances, devenus les meilleurs auxiliaires de “l'économie de marché”.

Les médiums, montrant d'ailleurs par là leurs capacités de calcul économique, déplorent parfois que les cérémonies coûteuses de mariage avec les génies n'apportent pas toujours les fruits escomptés en raison d'un manquement aux règles du nouveau médium ou tout simplement parce que le génie n'est qu'un “petit soldat” sans pouvoir ni statut... et, dans ces cas, elles compatissent avec leur collègue pour lequel le “mariage” a été une perte financière !

Ce phénomène général de passion du gain auquel participent anciens et nouveaux génies, bouddhisés ou ethnicisés, accentue la dimension contractuelle du rapport entre le génie et son représentant. Le mariage est effectué avec la promesse d'une fortune abondante qui ne saurait tarder. Si l'économie de marché repose sur l'idée du contrat, les structures mentales de la possession témoignent dans cette optique d'une adaptation facilitée aux passages réciproques entre l'imaginaire et le réel. Citons le cas de ce médium exemplaire, devenu très en vogue à Vientiane après seulement un an d'exercice de sa profession : en 1994, elle recevait dans une petite hutte de bois où était niché l'autel de ses deux génies, ses clients étant condamnés à attendre leur tour à l'extérieur... En 1995, la construction de sa nouvelle maison d'un style thaïlandais ostentatoire, est achevée et elle l'a luxueusement meublée sans qu'aucun détail ne manque, table basse, rideaux neufs, appareils ménagers, télévision et magnétoscope etc. sont bien là. Cette jeune femme attribue à l'un de ses génies la réussite de son mari qui a fondé une entreprise florissante et lui a donné le nom du génie. Elle-même a gagné 800 000 kips à la loterie et donne une vingtaine de consultations par jour. Disposant du télé-

1 Appel de génie

phone, privilège très rare dont peu de fonctionnaires même supérieurs jouissent, elle est aussi sollicitée par téléphone pour dévoiler des numéros de loterie gagnants mais refuse car "le génie ne peut pas consulter par le fil, il a peur et il veut voir les gens".

L'échange contractuel avec le génie est ici très clairement affirmé : "Je respecte le *gna pho* (génie) car il répond à ma demande, s'il ne m'apportait pas la richesse je le laisserais !" proclame ce médium dans un étrange défi au pouvoir du génie.

Les représentations d'un profit procuré par les génies contribuent à faire des génies un nouveau marché, réponse au marché économique réel dont chacun appelle de ses vœux l'expansion : ce "marché des génies" est lui-même nettement marqué par un processus d'individualisation des médiums tournés vers la production d'une gloire personnelle concurrentielle. Parallèlement, les génies émergent sur un mode privatisé, relativement éloigné des cohérences territoriales et collectives qui constituaient leur ancrage prédominant. Les mythes et les légendes, eux-mêmes simplifiés, paraissent de moins en moins alimenter la fabrication des génies, laissant libre cours à la singularité des fantasmes des nouveaux médiums, néanmoins toujours intégrés dans un cadre de hiérarchisation sociopolitique, mimant le monde visible.

Etayant une économie politique dont le marché est l'emblème, la prolifération des génies est paradoxalement aussi appréhendée par les médiums comme le signe de la fin du monde, dans une perspective messianique. Deux discours contradictoires sont en effet tenus par les mêmes personnes. Les génies cherchent leur demeure chez les hommes pour favoriser le "développement" du monde, un "développement scientifique moderne" comme les "usines"... et, concomitamment, leur présence, requise par une propagation inexplicable de maladies inguérissables, annonce une catastrophe imminente, un arrêt. La conjonction de ces images opposées met en scène l'inquiétude sourde des acteurs qui, après vingt ans de claustration et de terreur politique, assistent à l'ouverture économique avec un mélange inextricable de désir et d'angoisse face à une réalité soupçonnée d'être irréaliste dans la mémoire des interdits et d'une peur ineffaçable.

Le nouveau marché des génies, l'éventualité d'une inflation créent par ailleurs des difficultés de gestion spécifiques dans les rapports internes au microcosme des médiums. L'individualisation des médiums, provoquant une libéralisation mal maîtrisée des règles, induit parfois dans les cérémonies de "mariage" avec les génies des incidents révélateurs. Un exemple permettra de prendre la mesure de ces risques de perturbations et de désorganisation tout en complétant de manière synthétique par de nouveaux éléments le tableau contemporain des génies. Déjà évoquée, Pali, qui a fait des études de comptabilité, est la jeune épouse d'un diplomate et la fille d'un agronome reconverti dans l'entreprise privée ; elle s'est mariée avec un génie au début de l'année 1994. Ce rituel, fortement désapprouvé par le père et le mari en raison de son caractère prétendu non-bouddhiste, a été largement favorisé par la mère de Pali. La jeune femme était tombée malade à la suite de son mariage réel. Ses crises d'angoisse avaient conduit la famille à aller, après l'hôpital de Vientiane, jusqu'en Thaïlande pour traiter ce qui leur apparaissait comme des malaises cardiaques. La mère, à la suite des échecs de ces recours thérapeutiques, a consulté différents spécialistes villageois, puis un rêve l'a amenée vers un médium peu connu d'un village éloigné... Cette dernière a prescrit le "mariage avec le génie" dans un délai maximal de sept jours pour éviter la mort. La cérémonie fut organisée dans l'urgence, bien que Pali fut enceinte de plusieurs mois. Sans ébaucher une analyse psychoculturelle à la manière d'Obeysekeré¹, cette famille est la proie de tensions vives faisant de la fille un enjeu entre père et mari mis à distance et le couple mère/fille dont la séparation est rendue impossible.

Pali, qui a un frère, est la seule fille et se voit ainsi prise dans la contradiction entre, d'un côté, une matrilocalité prolongée par sa position unique - contrairement aux usages qui permettent le départ des filles mariées, aînées remplacées successivement par les cadettes auprès des parents - et, de l'autre, une néolocalité habituelle. Si Pali avoue parfois timidement souhaiter vivre dans sa propre maison avec son mari, et quitter le domicile de ses parents, le "mariage avec le génie", fortement encouragé par la mère, ne permet plus d'envisager une telle solution.

¹ "Psychocultural exegesis of a case of spirit possession from Sri Lanka", Ganatath Obeysekeré, *Contributions to Asian studies*, vol. VIII

La mère, qui parle du génie avec une abondance de détails devant sa fille, de plus en plus muette, a en effet consolidé sa relation de proximité exclusive avec sa fille à travers une appropriation du génie : ce dernier est devenu au sein de la famille l'instance qui permet tous les discours de désir, de chantage, et de manipulation refoulant les hommes à l'extérieur de cette scène affective d'un lien indéfectible d'affiliation entre les femmes. Dans ce contexte, pourrait-on dire, la possession par le génie est la métaphore de la possession de la fille par sa mère : l'ensemble des rapports entre les membres de cette famille passe désormais par les manifestations, les souhaits et les ordres du génie, d'autant plus incontournable que le message des rêves est d'une clarté foudroyante. Le génie réprimande ainsi le mari pour son manque de respect et de générosité, ses "désobéissances" multiples, l'insuffisance de ses offrandes etc. laissant le jeune homme de plus en plus impuissant et démuni, prêt à repartir à l'étranger pour un nouveau poste diplomatique. Le père, quant à lui, est de plus en plus absent devant l'emprise de ce monde de femmes élargi aux villageoises et aux médiums environnants.

Reflétant en partie ces conflits latents, la "cérémonie de mariage" avec le génie avait de justesse évité le drame, le médium préposé au rituel réclamant en fait, brusquement, beaucoup plus d'argent et d'offrandes qu'il n'est d'usage : surtout, cette femme refusait de donner à chaque médium présent les 500 kips habituels et une plus forte somme à la représentante du génie territorial. Elle offrait, il est vrai, un visage peu propice à inspirer la confiance. Portant toujours des lunettes noires, petite et très maigre, elle aurait pu aisément passer pour l'un de ces personnages enrôlé rapidement dans "l'armée révolutionnaire" et que l'on retrouve dans les milices de villages qui, munies de leurs kalachnikovs, arrêtent sur les routes de brousse les passants et les rançonnent. J'avais amené à la cérémonie, dans ma voiture, un peu par hasard, dois-je dire, la représentante du génie tutélaire de la région (*chao ban*) très âgée, ayant des difficultés à se déplacer seule, car presque paralysée, et un autre médium à la réputation bien affirmée que j'ai précédemment évoqué à travers son génie "militaire réactionnaire". Ces deux femmes, Metou Haksa et Metou Sonnekham, intervinrent, par l'intermédiaire de leurs génies supérieurs, décrétant les incapacités du génie (cambodgien) de la femme-médium organisatrice de la cérémonie. Dans une danse de possession saisissante avec les épées, la plus vieille femme, représentante du génie ter-

ritorial, retrouva toutes ses forces, son agilité, sa majesté, à la surprise de tous. Prenant en main le contrôle de la situation, elle imposa l'observance des règles de rétribution.

Cette scène qui met en jeu la conservation d'un ordre coutumier relatif aux prestations des médiums débordés par l'anarchie consécutive à la multiplication des cérémonies comporte, bien évidemment, une traduction symbolique dérivée : Pali, éperdue, qui donna à voir une transe de possession poignante, à l'intensité peu commune, prenant des aspects tragiques, a été victime d'un antagonisme entre génies : le génie appelé à l'épouser, ne pouvait "rentrer" en elle en raison de la présence d'esprits maléfiques qui souhaitaient la prendre. La lutte fut gagnée grâce à la puissance du génie territorial de la plus vieille femme médium, luttant contre les "mauvais *phi*", que le génie cambodgien du médium préposé à la cérémonie - ne sachant quelles offrandes donner - ne pouvait contrecarrer. Ce médium au génie cambodgien sera par la suite marginalisé et je ne pourrai le revoir. Le génie de Pali m'en avait signalé l'interdiction au cours d'un rêve de la jeune femme, - évoquant les dangers d'une nouvelle rencontre - et le maintien d'une relation nécessaire à l'enquête avec Pali impliquait le respect de cet "ordre".

À ce combat imaginaire participaient les femmes de l'assistance, exhortant avec exaltation Pali à "vaincre" dans une possession toujours plus poussée et dont la contemplation était pénible. De fait, Pali paraissait avoir atteint ces sortes de lieux intérieurs limites où se nouent et se dénouent, se concentrent et se dissolvent tout à la fois ce qui fait sens et donc si mal dans une vie. Fascinée, dans l'impossibilité de s'arracher à ce moment de vérité, la jeune femme semblait succomber à un délire non maîtrisé, incapable de passer aisément d'un monde à l'autre comme ont appris à le pratiquer ses aînées. Plus tard, d'aucuns avoueront avoir ressenti douloureusement ces instants très tendus, pleins de pitié pour la jeune femme, si belle et si jeune, condamnée à se faire le réceptacle du génie. De façon cohérente, le génie de Pali se révélera, au terme de la cérémonie, être le petit-fils du génie de l'aire régionale, incarné dans la plus vieille femme médium, Metou Sonnekham. Ce génie, un grand serpent de rang royal, blessé de longues années auparavant par le petit frère de Pali, alors que les enfants se promenaient dans un chemin du village, réapparaîtra sur le pont nouvellement construit qui relie le Laos à

la Thaïlande : là encore, un bonze officiel, souhaitant l'écartier, tombera malade pour l'avoir offensé et devra venir présenter des offrandes en guise de pardon... Le génie de Pali ressemble au frère de la jeune femme, beau, fort et blanc comme lui. Une boucle se ferme entre la mère et ses deux enfants avec, pour décor, ce pont symbolique de l'ouverture économique. Pali, qui commence à exercer avec un certain succès sa profession de médium et se targue de recevoir des clients thaïlandais, est depuis peu aussi la demeure de la sœur de son génie, dont l'autre sœur viendra bientôt "habiter" une voisine. Son tarif est de 700 kips, soit un dollar par consultation.

Durant un mois, sur les conseils de son génie, elle a travaillé dans une usine proche puis a renoncé à cet emploi, devant la contrainte des horaires. Ses précédents symptômes réapparaissent parfois et son mari, à qui ses amis ont conseillé de se séparer momentanément de sa femme, se plaint que son salaire entier soit dépensé en médicaments. Sur une ordonnance d'un médecin est apposé le diagnostic de "neurasthénie", et un traitement associant vitamines et tranquillisants.

Quelque temps après la cérémonie de mariage avec le génie, villageois et médiums discutent toujours avec autant de passion des événements qui l'ont perturbée. L'incompétence du médium préposé, représentant d'un génie cambodgien, est clairement dénoncée pour ses déficiences d'organisation, son ignorance de la qualité des offrandes données aux génies selon leur rang.

Le cas de Pali, qui présente des dimensions multiples et fructueuses pour la réflexion, mériterait à lui seul de plus longs commentaires. Contentons-nous néanmoins d'insister sur le fait que si les génies apparaissent ici les pivots et les miroirs d'une transparence d'un inconscient, tout à la fois reconnu et méconnu, ils sont aussi l'occurrence de régulations et de dérégulations économiques bien matérielles. Le nouveau marché des génies, prônant les "génies du marché" sur un mode entrepreneurial, gagnerait sans doute dans l'avenir à se plier à des normes de fonctionnement plus précises que celles en vigueur actuellement au Laos. De plus en plus présente dans le pays, la Thaïlande, où les génies font si bon ménage avec le capitalisme, pourrait servir de modèle. Soulignons en outre que les "génies du marché" émergent dans un contexte économique global où, là comme ailleurs, l'enrichissement

rapide de certains a pour corollaire la précarisation des fractions les plus fragiles de la société. Les mendiants ont depuis peu fait leur apparition dans les rues de Vientiane et la Banque mondiale espère que les "solidarités familiales" pallieront les conséquences négatives du libéralisme prôné, selon un précepte mythique qui serait valable pour l'ensemble des pays, dits du "Sud". De leur côté, les habitants dénoncent ces mendiants comme des "paresseux" refusant de travailler, sans être en mesure de faire le lien entre la faillite généralisée de l'État et les nouvelles structures économiques qui se mettent peu à peu en place. L'individualisme domine les consciences, la destitution d'un égalitarisme généralisé suscitant une foi inconditionnelle en un inégalitarisme économique justifié par les aptitudes de chacun.

Quelques remarques mettront un terme à ce bref panorama des investissements pluriels auxquels se prête le monde des génies au Laos. La première concerne les contours actuels de la typologie et de la hiérarchie des génies, tout en considérant que celles-ci ne peuvent-être appréhendées en dehors de trois éléments : la conjoncture des rapports sociopolitiques, le tissu des relations interpersonnelles entre médiums en particulier, l'itinéraire et l'idiosyncrasie du médium en situation d'invention et de recreation de ses entités idéelles. Cette approche, qui diffère sensiblement de l'ethnographie orientaliste classique, axée sur un monde mythologique isolé des champs sociaux ne peut esquiver la question des transformations structurelles des génies.

Plusieurs traits ont été soulignés mais méritent d'être synthétisés sous un nouvel angle : ainsi la terre, l'eau, le ciel restent des matrices de naturalisation hiérarchisée essentielle des génies, tout comme les grades militaires, les fonctions administratives et territoriales (garder les frontières par exemple) se présentent comme une permanence de leur socialisation politique fixée dans l'ancien régime et occultant l'avènement du gouvernement communiste. La "bouddhisation" des génies et son corollaire, l'ethnisation de certains, sont apparus directement liés aux pratiques du contrôle politique de l'État postérieur à 1975, tout comme par exemple de nombreux génies tel un "militaire pro-américain". Parallèlement, une autre strate de distinction des génies réside dans la différenciation entre les *phi* issus du groupe familial du médium (*phi seuva*) et les héros culturels et légendaires (*pavatsai*).

Les premiers sont de plus en plus nombreux, en accord avec les observations d'Irvine ¹ en Thaïlande et sont parfois déclarés "inférieurs". Les seconds sont auréolés d'un grand prestige et chacun connaît au moins leur nom et quelques bribes de leur histoire. Ainsi en va-t-il du génie de ce médium homosexuel plusieurs fois cité pour sa célébrité dans Vientiane. Arrêtons-nous un instant sur son cas qui illustre l'impossibilité d'hypostasier les génies légendaires dans une séparation d'avec leurs conditions sociales d'édification. C'est quelques temps avant 1975 que "Katanam" viendra habiter chez notre médium, Ta. Katanam a deux frères adoptifs, Maï oi quo et Quiem oi lem qui sont aussi, soulignons-le, les génies de deux médiums initiés par Ta, l'une étant une femme âgée d'environ soixante ans et devenue médium peu après 1975, l'autre cette jeune femme déjà évoquée pour avoir "épousé" le génie de sa belle-mère, qui se retrouve être Maï oi quo. Ces précisions indiquent déjà que la "légende" qui va suivre s'enchaîne dans une configuration de rapports bien réels interindividuels et familiaux qui, sans la remettre en cause, s'y ajoutent et produisent une accumulation significative. La femme médium âgée ne sait que raconter, pour sa part, "Maï oi quo et Quiem oi lem" envoyés par Katanam voyageaient ensemble pour chercher l'expérience de la vie et apprendre la force. Un jour ils rencontrent *gna pho* Katanam qui les "arrête avec le pied". Un combat entre eux se produit mais, "ils deviennent amis d'un commun accord". "C'est tout" ajoute-t-elle. Ta est plus loquace sur la "légende". "La mère de Katanam est cultivatrice, elle n'a pas de mari, son père habite dans le ciel. Il y avait une empreinte de pied dans la terre. L'eau a stagné. La mère a bu l'eau et s'est retrouvée enceinte. Katanam est né. Il a grandi et a voyagé dans le pays. Il a rencontré son ami Maï oi quo qui est très fort. Il porte des bambous avec un seul bras. Katanam l'a arrêté avec les bambous et Maï oi quo a été mécontent, mais Katanam est le plus fort. Ils se sont battus et Maï oi quo est devenu le petit frère adoptif de Katanam. La même histoire s'est passée avec un homme qui tirait une charrette. Katanam s'est encore battu et a été le plus fort et Qiem oi lem est devenu le deuxième frère adoptif de Katanam. Katanam et ses deux frères adoptifs sont alors partis en voyage retrouver le père de Katanam. Un jour ils s'arrêtent pour se reposer et faire cuire du riz. Katanam ordonne à son frère adoptif de

¹ *Mankind*, Vol.14, n°4, August 1984. "Spirits cults and the position of women in Northern Thailand"

trouver une sauterelle qui habite sous la terre, près du campement militaire. L'insecte est très fort et a donné un coup de pied au frère adoptif qui est tombé sur une plage. Katanam ne voyant pas son frère revenir envoie l'autre frère le chercher et l'insecte donne un second coup de pied au frère qui retombe sur une autre plage. Katanam est alors parti chercher ses frères et les a retrouvés sur les deux plages". Ta ajoute que les deux endroits existent à Vientiane et que c'est la preuve de la réalité du récit, puis, toujours possédé par Katanam, il me montre la photo du *gna pho* qui représente la statue d'un homme thaï vêtu d'un habit orange traditionnel, portant un sabre, et des offrandes : "Cette statue a été sculptée quand *gna pho* était encore vivant, à l'époque les hommes étaient géants, le double de nous. Cette statue est en Thaïlande et un jour un Thaï est venu me la donner sachant que Katanam habitait en moi" conclut Ta.

L'histoire de "Katanam", génie légendaire et de ses "frères adoptifs" mérite d'être confrontée aux relations qu'entretient son médium Ta avec les deux autres médiums qu'il a "initiés" et qui sont les représentantes des "frères adoptifs" de Katanam. La plus âgée de ces deux femmes, originaire de Savannhaket, est supposée avoir guéri, à travers son génie dont l'identité ne lui était alors pas encore révélée, le père de Ta gravement malade : grâce à Ta, elle deviendra alors officiellement médium et représentante de Mai oi quo. Elle achètera ensuite à la mère de Ta la terre où elle fera construire sa maison, en faisant baisser cinq fois le prix, sur "ordre du génie". La seconde, médium plus jeune dont le cas a été déjà explicité, est régulièrement invitée aux innombrables cérémonies de "mariage" qu'organise Ta, accroissant chaque jour le nombre de ses dépendants. Comme on l'a déjà souligné, son génie Quiem oi lem, frère adoptif de Katanam, s'inscrit aussi dans le champ familial interne de cette jeune femme, puisqu'il fut le génie de sa belle-mère déçédée.

Que conclure de ces différentes données concrètes quant à la typologie des génies si l'on tient compte du fait que tous les *gna pho* - quelle que soit leur "nature", ancêtres familiaux ou héros culturels, divinités bouddhiques ou *phi* ethniques, généraux, membres de la famille royale, petits soldats ou militaires pro-américains - sont tous censés aujourd'hui apporter la "fortune" matérielle (*kham khoun*) à leurs représentants humains, en cette période

d'ouverture à l'économie de marché. La hiérarchie de ces génies ne saurait être considérée comme particulièrement claire, sauf si on tient à la rapporter strictement à celle en jeu dans l'ancien régime, construisant là une continuité qui relève plus de la "fiction théorique" que des représentations indigènes et des observations. L'ethnologue, qui ne peut manquer au départ de s'interroger sur la hiérarchie des génies et qui questionne ses interlocuteurs à ce propos, ne peut qu'être frappée au terme de l'enquête par la variété et les contradictions des réponses qui lui sont faites, très éloignées de ses lectures. D'un côté, les médiums modestes reconnaissent que leurs génies n'ont qu'un rang médiocre, conforme à leur propre statut social et à leur maigre audience, de l'autre les médiums les plus connus tentent, dans une rivalité ostentatoire, de dresser un tableau classificatoire où ils se mesurent, à travers leurs génies, à leurs concurrents directs. Tel est le cas de Ta, sûr de son pouvoir, au regard malicieux et à l'allure efféminée. Dans tous les cas, aucune hiérarchie réactualisée ou ancienne ne vient arrêter ces conflits d'influence, les alliances et les dépendances qui opposent ou associent les uns et les autres. Un tel constat sociologique tendrait à rendre aporétique toute tentative d'ontologie hiérarchique des génies, actuellement quasi impossible et, au contraire, à considérer que la hiérarchie mouvante des médiums liée à leurs succès ponctuels ou plus durables prédomine sur une hiérarchie fondée sur la nature des génies, ce qui n'est nullement contradictoire d'ailleurs. Corollairement, cette hypothèse pourrait venir confirmer l'importance des dérégulations mentales liées d'abord à la terreur étatique, puis à l'ouverture à un marché mythique : le désordre relatif qui règne dans le monde des génies dont les catégories s'entremêlent au gré des imaginations individuelles, confondant passé, présent et futur, familles personnelles, relations et gouvernement royal, reflète bien d'une certaine manière la conjoncture sociale actuelle où, après vingt ans de pénurie et de suppression presque totale des échanges marchands, chacun espère bâtir une nouvelle autonomie économique, sans qu'aucune limite ne vienne barrer les désirs d'enrichissement. Ta, qui est toujours entouré d'une audience importante où se côtoient des jeunes gens mais aussi des femmes de tous âges, met en scène particulièrement bien cette reconversion économique des génies dans le cadre d'un capital culturel à la fois conservé et réorienté.

Dans sa maison aux allures modernes, il multiplie les séances de possession conviviales au cours desquelles il boit la bière apportée à son génie avec autant de plaisir que les admirateurs de ce dernier. Dans l'ivresse générale qu'il contrôle avec une remarquable assurance en ces chaudes après-midi, il témoigne du jeu des continuités et des discontinuités des génies dont la puissance gîte dans une capacité d'actualisation exceptionnelle aux demandes du moment. Son accueil, apparemment très chaleureux à l'ethnologue, dissimule mal une méfiance réelle, comme s'il craignait que ne soient dévoilées les règles d'une théâtralisation qu'il maîtrise sournoisement. Ta est ainsi exemplaire, dans sa propre ambiguïté, d'une polyvalence et d'une polysémie bien plus globales des génies dans leur ajustement à la période présente.

La seconde remarque touche les rapports sociaux de sexe et l'État. Tant que les médiums étaient presque exclusivement des femmes (avec l'exception d'hommes très souvent ouvertement orientés vers l'homosexualité), la division hiérarchique des genres pouvait être considérée comme un des axes majeurs de la production de la possession. Écartées, là comme ailleurs, des centres de reproduction de la société - pouvoir politique, pouvoir religieux - les femmes devenues médiums offraient en spectacle une réappropriation imaginaire des règles du jeu social, prenant à travers leurs génies le rôle des personnages sociaux et politiques importants qu'elles incarnaient. Déplacées, détournées et reformulées dans un univers mythique, les hiérarchisations du monde réel façonnaient l'édification d'une sphère féminine parallèle exerçant, dans une autonomie partielle, une réelle emprise sur les membres du deuxième sexe. L'introduction d'hommes dans ce théâtre - médiums masculins, mais aussi des hommes de plus en plus nombreux à se percevoir attirés par les forces des génies et à assister aux cérémonies de possession - paraît résulter en partie des conséquences de la domination politique qui s'est abattue après 75 sur la population. Si le nouveau régime a relevé le statut des femmes, la terreur, qui a frappé chacune et chacun, a eu pour effet d'égaliser les positions de sexe face à un État hypertrophié, et de neutraliser la différenciation sexuelle en regard de la rupture généralisée des échanges contractuels avec les génies : les hommes comme les femmes, pour retrouver la paix intérieure et envisager un avenir prospère, doivent restituer aux génies leurs tributs. L'ancienne prévalence des hommes dans la maîtrise de la société a été

en effet détruite par la violence de l'État, plaçant ces derniers dans un statut idéal de faiblesse identique à celui des femmes. La dictature de l'État a assuré en effet sa mainmise sur des masses indistinctes d'hommes et de femmes "nouveaux" à rééduquer.

Parallèlement, une troisième remarque s'impose sur le sens des constructions imaginaires véhiculées par la médiation des génies et concernant l'État communiste, en regard des attitudes qui prévalent toujours face à l'autorité politique. Loin de constituer un dépassement actif et positif des contradictions dans lesquelles les acteurs individuels et collectifs ont été concrètement placés par l'arbitraire du pouvoir, les représentations d'une lutte victorieuse des génies contre l'État se décryptent comme une évasion dans l'imaginaire, renforçant a contrario les logiques de soumission aux instances de décision et aux institutions. Sans doute faut-il rappeler encore que la seule résistance rencontrée par le nouveau régime fut le fait de minorités ethniques partagées par la force, durant la longue guerre, entre une subordination aux Américains qui ont continué à leur fournir des armes ou un recrutement par les "combattants de la Révolution" qui les ont ensuite déplacés.

Mutisme, docilité, résignation et déférence guident toujours les comportements face à ceux qu'on appelle les "supérieurs" - dont, par un geste, on indique le caractère lointain - ; ceux-ci tiennent les rênes de l'État-Parti et contraignent à l'assujettissement. La confiance établie après de longs mois d'enquête permet fugitivement l'aveu humble d'une peur toujours oppressante. L'oblation - dérivée des pratiques d'offrandes aux génies - reste un modèle, comme l'a indiqué l'exemple de ces jeunes gens et jeunes filles évoqués qui, pour "racheter la faute" de leur père envoyé en camp de rééducation et tenter de le sauver, faisaient preuve d'un activisme ostentatoire dans les organisations de masse. Ce don de soi sacrificiel de la victime au bourreau était, en toute conscience, effectué pour amadouer ou faire fléchir les autorités. Les cultes de possession, dans les années qui ont suivi 1975, se dessinent donc comme une fuite égarée dans l'imaginaire, conservatrice de l'ordre politique instauré : les images forgées d'une illégitimité de l'État assimilé à un étranger ethnique au statut d'esclave ne possèdent qu'une résonance fantasmagorique. D'une certaine manière, cette configuration s'inscrit

d'ailleurs dans la mouvance de l'ancienne position structurelle des génies contribuant à la pérennité de la royauté dont ils étaient les serviteurs.

La possession se présente en effet comme le théâtre d'une libération individuelle et collective de l'oppression de l'État communiste, édifié dans l'imaginaire en étranger ethnique. L'apposition de ce statut inférieur, exogène à l'appartenance bouddhiste, constitue la première étape d'un renversement dans la continuité et donne cohérence aux perceptions quotidiennes des acteurs en situation de distanciation permanente face à des autorités politiques appréhendées comme "étrangères". Cet affranchissement, qui s'effectue dans le régime du fantasme, prend appui sur une réintégration fictive dans la condition de sujet ou de descendant éloigné du roi dont la légitimité du gouvernement et de la domination est ainsi restaurée : le monde des génies est toujours peuplé de militaires aux nombreuses étoiles scintillantes et de membres de la famille royale, tout comme autrefois. Face à la domination étatique, l'État royal occupe la "fonction tierce", dans le cadre d'un mode de résistance passive à l'État communiste. Le recours à l'assujettissement à la monarchie bouddhiste n'est ici utilisé que pour servir une opposition indicible à l'État communiste et l'émancipation n'est envisageable que par la médiation d'un retour à la subordination passée au roi, représentant du Bouddha.

Cette interprétation, qui replace la multiplication actuelle des médiums dans le cadre des formes historiques de la domination étatique et de la soumission, s'inscrit en rupture avec des modes de déduction qui postuleraient la perdurance culturelle à partir des mêmes observations : de la description des cérémonies de possession et de la permanence des emblèmes royaux et militaires, il serait en effet possible d'inférer la conservation d'un capital culturel singulier dont la pérennité renverrait à l'autonomie de la symbolique des génies. Ce serait néanmoins oublier le rôle des génies dans la cohérence idéologique de la monarchie bouddhiste à laquelle le chapitre suivant est consacré.

Cette orientation théorique est avancée par G. Althabe¹ à propos de Madagascar, mais elle nous semble dépasser largement ce contexte particulier : la nature des régimes importe moins que les logiques générales axées

¹ "L'utilisation des dépendances du passé dans la résistance villageoise à la domination étatique", G. Althabe in *Les souverains de Madagascar*. Ed. F. Raison. Kharthala 1983

sur le jeu des confrontations, des luttes et des réhabilitations dans l'imaginaire de dépendances politiques réelles.

Mais, comme on l'a souligné, des changements significatifs sont apparus dans le monde des génies et, en particulier, des valences différentielles ont affecté leur typologie. Si, aujourd'hui, les génies territoriaux conservent généralement la présidence symbolique des cérémonies de possession destinées à l'investiture d'un nouveau médium, ils se signalent parfois aussi par leur absence : d'une manière globale on remarque une minorisation de leur fonction, comparativement à la période antérieure à 1975. Corollairement, les nouveaux génies répondent plus à des imaginations personnelles tendanciellement perturbées qu'à l'expression hiérarchisée des collectivités villageoises ou locales. La dynamique individuelle prédomine donc sur l'unification, la fortification et l'emboîtement des ordres territoriaux. Cette autonomisation des génies, reflet d'une atomisation sociétale et d'une rupture avec l'État, rencontre la volonté de prise d'indépendance micro-économique des acteurs qu'elle retraduit à sa manière. Clivé entre l'économique et le politique, l'oxymoron du "socialisme de marché" est ainsi producteur de génies hybrides conjuguant la rénovation imaginaire de la royauté bouddhiste et le marché libéralisé. Certes, les génies ont toujours été censés apporter la fortune matérielle, tout comme ils sont supposés soulager la souffrance et le malheur. Encore une fois, on pourrait donc ne voir dans le fort tropisme actuel des génies pour la réussite matérielle qu'une constante dans la durée. Néanmoins il paraît plus pertinent de souligner les aspects en faveur d'une conversion économique accentuée des génies et de les intégrer dans un tableau global dont tous les éléments sont intimement liés.

Le revivalisme présent des génies n'est donc pas une réponse à une crise et l'intensification des croyances et des pratiques rituelles n'est pas le résultat de lacunes ou d'impasses de sens. Il correspond plutôt à un dépassement projectif sur l'avenir de la situation sociopolitique dans laquelle évoluent les acteurs aux niveaux individuel et collectif : sans être messianiques, les génies, sous leur visage actuel, annoncent et préfigurent un horizon positif dont les contradictions -qui se cristallisent d'un point de vue extérieur dans une libéralisation économique conservatrice de l'État-Parti - s'estompent dans l'esprit des gens. La différence est donc nette, par exemple, avec la

multiplication des sacrifices de porcs et de buffles dans la population minoritaire des Lavè dans les années 1967-1968 en pleine guerre. Pris entre deux feux, entre "deux boucliers", déplacés et subissant les pressions américaines, des Vietcongs et du Pathet lao, les Lavè mettaient alors en scène une solution d'innovation rituelle marquée à la fois par une régression dans le passé du groupe ethnique et un déplacement notable en faveur des rites privés au détriment des rites cycliques collectifs¹. Cet excès rituel, dénué d'éléments herméneutiques, politiques ou idéologiques au sens propre, représentait un caractère défensif fort. Dans une perspective comparative, la prolifération des vocations de médium s'offre au regard sous le jour d'une sorte de programmation offensive du futur dans laquelle la référence à la royauté est plus utilitaire qu'affirmative.

Naviguant au milieu de dépendances et de compromis, obsédé par son monopole politique, l'État communiste n'a pas su en effet construire les fondements de sa légitimité. Dépourvu de héros libérateurs - tel Ho Chi Minh aujourd'hui inclus dans les autels des ancêtres vietnamiens où il a trouvé sa place généalogique - l'État a bâti sa domination interne sur la base d'une position dominée de l'extérieur, auparavant dans le bloc soviétique, maintenant dans l'économie globalisée. L'adhésion des acteurs à un marché mythique vécu comme une libération par l'économique, antonyme de la libération politique de 1975, illustre la domination globale de la société que n'a pas su contrer l'État national communiste : auparavant interdit par les forces politiques internes, le marché est importé par un étranger venu d'ailleurs et véhicule le salut dans une continuité de "l'aliénation".

La polarisation des génies sur le champ politique, puis socio-économique, conduit paradoxalement à mettre l'accent sur la nécessité d'une appréhension en termes de totalité des investissements imaginaires dont ces entités invisibles sont l'objet. Les approches sont en effet souvent sectorielles, privilégiant soit la description ethnographique de rites perçus comme peu modifiables, soit la permanence culturelle d'une société sur laquelle l'État, sous ses formes politiques évolutives, serait étrangement peu influent, soit les dynamiques psychiques mises en branle par la possession et leurs aspects thérapeutiques, soit encore la dimension économique des phénomènes. Un

Math.

¹ B. Hours, *Rapports inter-ethniques dans le Sud-Laos*, ORSTOM, 1973

Math. De définition de l'«^{si} imposition ? du symbolique ? »

effort a été fait ici pour relier entre elles les différentes facettes constitutives de la cohérence interne des rapports tissés par des acteurs individuels en prise avec une société sous le coup de transformations successives brutales. Ceci implique en particulier de dépasser l'opposition schématique entre des lectures “internalistes” et “externalistes” ; si les secondes font de tous les “contextes” sociaux, politiques et économiques, les déterminations ultimes de la possession, quasi évacuée, les premières, focalisées sur le “texte”, s'immergent dans l'idiosyncrasie des sujets sur un mode tendanciellement plus clinique que théorique. Dans cette optique, les analyses précédentes pourraient enjoindre de reprendre un débat ancien dont les termes sont la primauté du symbolique sur l'imaginaire, ou, à l'inverse, la domination de l'imaginaire sur le symbolique ¹. Le lecteur conclura de lui-même que les observations rassemblées ici sur des génies, perpétuellement réinventés et repensés en fonction des contraintes de la réalité auxquelles ils “collent” littéralement, inclinent à retenir la seconde proposition.

Néanmoins, cet imaginaire dominant la symbolisation des génies reste lui-même prisonnier de la totalisation du réel : l'affranchissement illusoire du joug de l'État, visionné dans un songe inspiré par les génies, s'avère inéluctablement une chimère, tout comme le sont d'ailleurs les échappées désirantes des femmes médiums de convoler avec d'autres époux plus séduisants que leurs maris. L'économie politique et l'économie libidinale dont les génies assurent la théâtralisation restent une fiction cathartique.

Les médiums sont des “fous” socialement bien utiles, pour reprendre les interprétations de G. Devereux ² à propos des chamans qu'il juge tendanciellement psychotiques : “Ces constatations nous obligent à considérer le chaman comme un être gravement névrosé ou même comme un psychotique en État de rémission temporaire (p. 15)... J'affirme donc que le chaman est psychologiquement malade... (p. 24). Ainsi, l'acquisition des pouvoirs chamaniques est souvent précédée d'un désordre psychotique qui, malgré ses aspects surnaturels, n'en est pas moins, en dernier ressort, un authentique désordre “clinique” (p.27)... “Son plus proche équivalent clinique est l'enfant

¹ M. Godelier : “L'énigme du Don”. *Social Anthropology*, 1995, Volume 3, Part. I et *L'énigme du don*, Fayard, 1996

² *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, 1970

psychotique qui tient le rôle du “fou par procuration” au sein d'une famille qui souffre d'une névrose latente... Le désordre psychique du chaman est utile à sa tribu dans ce sens seulement, de même que l'enfant, il est fou ou non et pour le compte des “autres” dans la mesure où sa folie leur permet de conserver un semblant d'équilibre psychologique” (p. 28).

Dans le Laos contemporain, les médiums expriment ainsi et canalisent, selon les normes des structures culturelles, des angoisses partagées dans lesquelles désordres individuels, peur politique et aspirations économiques se confondent en un magma de symptômes. J'ouvrirai une parenthèse méthodologique à ce propos. Cette concaténation d'éléments disparates rend l'enquête pour le moins délicate. L'ethnologue, qui n'est pas un psychanalyste et n'a nullement vocation à prendre en charge ses interlocuteurs, ne peut pas, en revanche, manquer d'être sensible à leurs turbulences psychiques en raison de l'écoute extrême qu'il développe. Le site qu'il occupe d'étranger tendu vers la proximité et la compréhension induit chez ses partenaires des transferts d'autant plus marqués que ces derniers sont des habitués de la communication inconsciente et sont passés maîtres dans sa manipulation. Ainsi l'ethnologue se trouve-t-il peu à peu enserré dans une plage de relations au sein de laquelle les contraintes se font d'autant plus précises qu'elles sont, en quelque sorte, une monnaie d'échange pour l'approfondissement des liens qui constituent le fondement de l'enquête. Ces contraintes sont toujours, bien sûr, le “fait des génies” dont les initiatives à l'égard de l'ethnologue se multiplient rapidement à travers les rêves des médiums et les conséquences pratiques que ces derniers en tirent immédiatement, pesant ainsi fortement sur le déroulement de l'investigation et s'efforçant de l'orienter dans leur propre intérêt.

Il va de soi qu'il convient en général de se laisser porter par les logiques des acteurs - lieu d'observation et de dévoilement par excellence - tout en maîtrisant les effets dans le cadre du groupe étudié et en sachant éviter les pièges qui vont conduire à une appropriation trop exclusive de l'ethnologue par certains d'entre eux. Lorsque ce groupe a pour terre d'élection ces sphères “d'étrangeté”, spécialisées dans les passages répétés entre l'imaginaire et le réel, la tâche de l'ethnologue devient sensiblement plus ardue : il lui faut, en effet, accepter une immersion dans des subjectivités

troublées, voire perturbées, tout en maintenant une ligne de recherche axée sur les structures sociales et leur évolution dépendante du politique.

Enfin faut-il, comme ailleurs, savoir poser des limites. Ainsi en va-t-il, par exemple, avec ce médium très âgé au discours socio-historique par ailleurs extrêmement clair tant il invite à penser les différents mobiles qui ont, selon les périodes, conduit à la fortune les membres de sa profession : après 1975, les parents déportés en camp de rééducation, et plus récemment “la loterie” (comme en Thaïlande). La vieille femme, assise sur son lit de bois, les genoux repliés de côté, ponctue néanmoins ses explications et ses descriptions précises de moments de suspension : en me regardant avec une assurance appuyée, les yeux clignant de malice sous ses rides innombrables, elle me propose alors sans détour, de faire venir en moi son *gna pho*, et d'observer cette possession inversée face à laquelle elle manifeste une grande curiosité. Je la laisse dire, apparemment indifférente et me gardant bien de relever son désir... À plusieurs reprises elle répétera ce message un tant soit peu surprenant puis, comprenant intuitivement que sa parole ne rencontre aucun écho sensible, elle poursuivra alors son discours dans la logique des occurrences sociales et politiques.

Mais, au-delà de ces attitudes nouvelles travaillant les modèles anciens mis en œuvre par les médiums, il convient de présenter le cadre culturel global dans lequel s'inscrivent ces pratiques.

— Chapitre VII —

*État, Bouddhisme, génies et société
dans l'ancien et le nouveau régimes*

B. HOURS

« Pour observer le lien particulier entre rituel et société, il peut être parfois salutaire pour l'anthropologue travaillant en Asie du Sud-Est, d'ignorer consciemment les connections entre ses observations de terrain et les aspects philosophiques, doctrinaux, et littéraires de la civilisation, de façon à mieux comprendre les relations entre action religieuse et contexte social. »

S. J. TAMBIAH (1970)

Ce chapitre présente le cadre ancien hérité de l'histoire et de la culture laotiennes dans lequel, depuis la naissance du pays, logiques religieuses et logiques politiques se sont articulées en un système pérenne et cohérent. On se penchera plus précisément sur les trois pivots qui constituent le socle culturel de la société laotienne, l'animisme, le bouddhisme et l'institution royale qui symbolisera l'État du XIV^{ème} siècle jusqu'à 1975. Cette analyse permettra de dégager les ruptures, les continuités, les rémanences à l'œuvre dans l'évolution de la nature de l'État depuis 1975.

La royauté bouddhiste

Cette structure politique, héritée de l'empire d'Asoka (300 ans avant JC), qui en constitue le modèle, doit être conçue aussi comme une structure symbolique. La royauté bouddhiste, avant d'être une institution, est un modèle pour penser, gérer l'ordre du monde et l'organiser. Dans son ouvrage sur

les États hindouisés d'Asie du Sud-Est, G. Coedès montre le caractère religieux et politique des modèles d'origine indienne qui s'y sont répandus. Pour les royaumes bouddhistes, l'empire constitue la référence obligée, le modèle du "welfare state" bouddhiste. Celui-ci repose sur le symbole d'une figure royale éminemment morale et bienfaitrice d'une part, doublée d'une autorité juste.

Ces idéaux de justice, mais aussi de force bien appliquée, sont symptomatiques de l'idéologie étatique bouddhiste originelle, dynamique morale qui inspire les conquêtes d'Asoka en vue d'installer un ordre terrestre homologue de l'ordre divin. Le "welfare state" bouddhiste incarne l'État où le *dhamma* (vérité) se répand sur des territoires pour y installer un ordre moral bouddhiste. Après Asoka, l'empire khmer en offre un bon exemple, et d'Angkor provient la relique du Bouddha (*phra bang*) qui devient le palladium de la royauté laotienne, au début du règne de Fa Ngum, premier roi du Lane Xang ("Pays du million d'éléphants") en 1353. Dès l'origine des royaumes bouddhistes, la légitimité politique se présente comme une conséquence de la légitimité religieuse, celle-ci se manifestant par un message moral, aussi bien que par des reliques.

Il convient de souligner que la légitimité politique du pouvoir royal résulte donc du pouvoir du Bouddha. Le roi est l'héritier du Bouddha et le propagateur de son message. Dans l'exercice de son pouvoir, il s'appuie sur sa soumission au Bouddha et à la vérité religieuse (*dhamma*) et coiffe la communauté des bonzes ou clergé (*sangha*) qui constituent les trois joyaux. Par la soumission au *dhamma*, le roi reçoit le droit de régner légitimement. Ce droit résulte en outre du statut moral dont il est investi. Dans le cycle des existences (*karma*), des réincarnations prestigieuses signalent une large accumulation de mérites (vertus) dans les existences antérieures. Dans cette conception, le roi est crédité d'un capital de mérite moral qui renforce la légitimité de son autorité, en quelque sorte, au plan individuel de sa personne.

Cette vérité religieuse et ces mérites moraux qui légitiment le pouvoir se présentent comme des référents bien abstraits si on ne se penche pas sur les territoires sur lesquels s'étend le pouvoir royal. Par territoire, il faut entendre des espaces prosaïquement concrets, mais aussi des territoires mythiques, symboliques où s'inscrivent des rites. L'articulation des valeurs morales

et religieuses évoquées avec un système politique de pouvoir et de contrôle sur des populations et des territoires constitue la question centrale dans ce type de système sociopolitique.

Pouvoirs et territoires bouddhistes

Dans les années 70, après six siècles de monarchie bouddhiste au Laos, les paysans de la vallée du Mékong nommaient encore le roi *chao sivit*, c'est-à-dire maître des existences. Cette appellation manifeste que le roi est symboliquement le représentant du Bouddha, lui-même maître des existences. Il est en outre *chao pendin*, maître du sol, à l'échelle de l'État, puisque le passage d'un pouvoir moral à un pouvoir politique suppose une médiation territoriale pour inscrire les signes du pouvoir.

L'espace symbolique constitue un élément essentiel de la royauté bouddhiste qui vise à structurer politiquement la société à partir d'un modèle mythico-religieux, d'un ordre moral à transformer en ordre social inscrit sur un territoire. Ce projet politico-religieux constitue la dynamique centrale d'un royaume bouddhiste lao, semblable dans ses structures aux systèmes politiques historiques fondés sur le bouddhisme du petit véhicule (*theravada*) au Siam, en Birmanie ou au Cambodge¹. Au-delà des variations culturelles, une structure symbolique et politique commune s'observe, ou un modèle commun : celui de l'État royal bouddhiste. Ce modèle réalise l'articulation entre un ordre symbolique et des territoires où s'exercent l'autorité politique réelle sur les hommes et l'autorité symbolique des puissances que sont le Bouddha, le roi et ceux qui lui sont soumis, les divinités et génies, avec leurs pouvoirs respectifs qu'il faut neutraliser ou contrôler. Selon S. J. Tambiah (1976) le modèle est "galactique" et repose sur la duplication périphérique du modèle central que constitue le palais royal dans la capitale royale. Chaque unité politique périphérique reproduit l'ordre central et sa hiérarchie de dignité et de fonctions. Celle-ci s'ordonne selon Reynolds (1969) suivant un ordre descendant :

¹ Contrairement au bouddhisme du grand véhicule (plus spéculatif et mystique pratiqué en Chine, au Japon, au Tibet), le petit véhicule s'appuie sur une tradition politico-sociale héritée des empires bouddhistes.

- Les trois joyaux du bouddhisme :
- Roi (qui contrôle latéralement le pouvoir des génies aborigènes) :
- Nobles :
- Commun (paysans) :
- *Kha* (esclaves) ou montagnards non bouddhistes.

Autour du pouvoir central, dans la capitale, se distribuent les principautés, en principe vassales, qui reproduisent par leur organisation et leurs rites le modèle central.

Tambiah note : “One of the principal implications of cosmological models is that the center represents the totality and embodies the unity of the whole” (1976, p. 114). Dans cette cosmologie d'origine indienne, le Mont Meru est le centre du monde, le pilier ou le pivot de l'univers qui s'ordonne autour. Chaque microcosme représente le macrocosme. Ainsi, le roi d'un État est le pilier ou le pivot à l'échelle de l'État. De même, les princes sont les piliers politiques, symboliques et rituels de leurs principautés qui, à la périphérie, reproduisent le modèle royal central. Cette planète entourée de satellites plus ou moins autonomes trouve sa cohérence moins dans une délégation de pouvoir que dans la duplication du modèle central. Visant à régénérer en permanence l'ordre cosmique qu'ils incarnent, le roi et les princes réactivent la légitimité de leur position par des rites. Le rite du nouvel an à Bassac (principauté du Sud-Laos) analysé par Ch. Archaimbault (1971) constitue un excellent exemple de cette réactivation locale du modèle central qui confère sa légitimité au prince local.

La mise en œuvre de ce modèle cosmologique constitue un processus politique central au Laos. Le pouvoir central n'est pas délégué. C'est le pouvoir local (princier) qui construit sa légitimité, par des rites reproduisant les rites royaux. L'efficacité symbolique des rites est, dans un tel système, un élément déterminant de la structuration politique autour d'un modèle d'ordre répété. Les principautés jouissent, comme l'histoire l'atteste, d'une large autonomie et les liens de vassalité à l'égard du roi sont fragiles.

Tambiah souligne ainsi la mobilité de ces structures : “An ideal conception of kingship grounded in *dharma* (righteousness, justice and morality) is a floating harbour in a churning sea of politics, which throws up a succession of kings, many of them short lived, a result closely linked to the durabi-

lity of their charismatic leadership and to the manipulations of a minority of faction based princes and patrimonial bureaucrats and relatively autonomous provincial governors and chiefs (*chao muang*): all of this rests on a bed composed of passive peasantry who, though mobilized for occasional public works and warfare under the aspect of serfs (*phrai*) and though objects of extraction of surplus grain and labour power, were otherwise left largely to their own devices. Trade (as, for example, in late Ayuthayan or early Chakri times) with foreign traders was 'administered' (as defined by Polanyi): exports of local products were a royal monopoly, as were certain crucial imports, foreign communities had their residential quarters in the capital and dealt with the ministry of Khlung in charge of the gulf provinces. This kind of galactic polity was integrated through collective cosmic rituals in which the king was the focal point and through the building of conspicuous public works whose utility lay at least partially in their being architectural embodiments of the collective aspirations and fantasies of heavenly grandeur. It was thus a theater state providing the masses with an awe-inspiring vision of a cosmic manifestation on earth as well as providing the rulers with an ideal paradigm to follow in their actions." (Tambiah, 1976, p. 487).

La couverture politique territoriale que met en œuvre un tel modèle montre que si le centre représente la totalité, le territoire se définit comme une sphère d'influence. Aussi, le terme de *muang* signifie en lao aussi bien le royaume, le pays, que la province ou la région, ce qui confirme que le centre c'est le tout. On se réfère à un espace politique défini par son centre et non par ses contours. Pilier du monde, pilier de la capitale, pilier de la province, pilier du village, représentent tous l'harmonie cosmique et l'inscription d'un ordre politique sur un territoire. Rites royaux, rites des principautés, rites villageois participent dans une large mesure d'une mise en œuvre convergente de l'ordre royal bouddhiste. La limite de cet ordre, c'est celle des puissances animistes antérieures à l'installation de la monarchie bouddhiste. La royauté bouddhiste est donc le règne de la cosmologie au pouvoir à travers des rites de réactualisation de l'ordre cosmique comme ordre moral et politique. Mais cet État sacralisé en la personne du roi et porteur des valeurs morales du bouddhisme s'impose au XIV^{ème} siècle à une population dont la culture antérieure, les croyances et les pratiques doivent être prises en compte, intégrées et maîtrisées par l'ordre nouveau.

Intégration politique, animisme, bouddhisme

L'origine de la population tai * du Laos remonte aux principautés tai du *sipsong panna* (Yunnan) et des *sipsong chao tai* du Nord-Vietnam. Au VIII^{ème} siècle le royaume tai de *nam chao* marque l'apogée de l'organisation politique tai. Les Tai sont en contact avec le bouddhisme dès cette époque où le royaume khmer va progressivement dominer la région jusqu'à son déclin au XIII^{ème} siècle. La pression mongole en Chine pousse vers le Sud ces populations tai, vers le Laos et le Siam. Une principauté tai est établie à Luang Prabang (*muang sua*). "Le mythe de Khun Bulom retrace l'existence d'un monde où les esprits célestes et les hommes communiquaient. Cet âge d'or prit fin lorsque les humains offensèrent les divinités qui provoquèrent une inondation. Envoyés sur terre avec un buffle, les trois *khun* (princes) cultivèrent la rizière. À la mort du buffle, une liane surgit de ses naseaux qui donna naissance à trois courges desquelles sortirent respectivement les aristocrates, les gens du commun, les tribaux. Khun Bulom est nommé par le roi des divinités célestes pour régner sur *muang then* (le territoire fondé par les divinités célestes) et apporter aux hommes la culture matérielle, l'organisation sociale et les règles rituelles des offrandes. Khun Bulom envoie ses sept fils qui fondent sept principautés, et Khun Lô chassa l'aborigène, monta sur le trône et fonde une chefferie qui devait durer jusqu'à nos jours sur le royaume de Luang Prabang" (Charles Archaimbault, 1973, p. 107).

Dans une autre version du même mythe, la fondation de Luang Prabang est marquée topographiquement par quatre piliers (*lak*) qui renvoient à la notion de *lak muang* chez les Tai dam. Le *lak muang* se présente comme le pilier ou la colonne de la cité. C'est en outre le symbole du pouvoir politique et du *phi muang*, le génie protecteur de la ville et de la région. Les anciens Tai étaient organisés en douze États divisés en *muang* indépendants fédérés. La société était divisée en trois classes endogames : nobles (*lo kam et lo*), prêtres chargés des rapports avec les génies du terroir (*phi muang*), gens du commun. La terre des nobles était cultivée par les gens du commun. Les prêtres ne travaillaient pas la terre. Cette organisation, dite féodale par

* Tai désigne un groupe ethnolinguistique, originaire du sud de la Chine. Thai dérive de Thaïlande.

H. Maspero (1971), révèle que l'unité territoriale (*muang*) est une unité religieuse gouvernée par des seigneurs héréditaires. Le même auteur écrit : “Le culte des dieux du sol a ceci de caractéristique qu'il est un culte essentiellement féodal : les fonctions de ces dieux sont strictement territoriales ; ils gouvernent et protègent un territoire limité ; ils sont de plus hiérarchisés et la hiérarchie des dieux correspond à une hiérarchie des seigneurs humains” (Maspero, 1971, p. 245).

Pour sa part K.G. Izikowitz (1962) souligne : “Un *muang* est un territoire entouré de frontières gouverné en partie par un seigneur temporel avec tous ses fonctionnaires, en partie par des puissances spirituelles comme le *phi muang*, esprit du territoire, qui l'administre avec d'autres esprits représentant des unités spécifiques de la topographie sacrée du territoire... Le *muang* est ainsi gouverné par un seigneur féodal qui a la puissance de la terre et ses fonctionnaires qui ont sur elle un droit d'usage (usufruit) à titre de salaire. Ceux qui n'exercent pas de fonctions officielles doivent payer des taxes”. Notons avec P.B. Lafont (1965) que les membres de la famille *lo kam* sont les seuls à pouvoir présider les cérémonies dédiées au *phi muang* (génie du territoire) et consécutivement, les seuls à pouvoir être *chao muang* (gouverneur du *muang*). Le signe représentant la fonction, ils peuvent déposer leur chemise lors des rites, s'ils sont absents. Les gens du commun n'ont pas d'accès aux génies supérieurs (politiques) mais seulement aux génies agraires ou locaux.

Pouvoir politique et pouvoir religieux portent sur un même territoire car le *phi muang* contrôle le territoire, à la fois espace politique et sol sacré. Il semble même que le pouvoir politique procède du pouvoir du génie du territoire car la terre n'appartient pas au seigneur. C'est un droit d'administration héréditaire. Propriétaire originaire et ultime, le génie du territoire reçoit les offrandes du seigneur et des prêtres qui reconnaissent son pouvoir sur un terroir transformé en territoire de pouvoir temporel sur les habitants. Gardien et protecteur des habitants, le *phi muang* est aussi la caution nécessaire du pouvoir politique.

La pratique qui consiste pour les hauts fonctionnaires à se nourrir des bénéfiques locaux de leur charge est d'origine tai. Cette notion de *kin muang* (manger le territoire) où le pouvoir politique et administratif puise son salaire

par une ponction sur les ressources locales a été largement mise en œuvre dans les monarchies bouddhistes, comme un complément de l'autonomie accordée aux provinces ou principautés. Elle trouve son origine et son sens originel dans le féodalisme tai (*sakdina*). Dans ce système, territoire et fonction de l'administration du territoire se confondent. Le roi règne sur le royaume. Le prince règne sur la principauté. Le chef de province règne sur la province. Cette structure qui articule pouvoirs et territoires imprègne profondément la culture lao et ses représentations de l'autorité. Le mythe de Khun Bulom s'interprète clairement dans le cadre des structures politico-religieuses tai. Divinités célestes, aristocratie, pouvoir politico-administratif sont articulés dans un système cosmologique avec lequel la royauté bouddhiste a dû composer. Cette négociation entre les deux systèmes s'opère par plusieurs dispositifs. Du territoire politiquement structuré aux terroirs villageois se réalise une intégration politique fondée sur une intégration des génies locaux dans le système global. (B. Hours, 1981).

Chez les Tai, souligne Archaimbault (1973), c'est la résidence dans un lieu (terroir) qui caractérise les génies et non l'étage céleste qui fait intervenir, comme dans le bouddhisme l'opposition pur/impur. Dans le premier cas, les catégories territoriales sont déterminantes. Dans le bouddhisme, ce sont les catégories morales. "Lors de son entrée en lice dans la péninsule indochinoise, le bouddhisme se trouva en face de multiples cultes tribaux ou géographiquement localisés qui tous s'adressaient à une foule de génies soit impersonnels et locaux comme le génie du village ou le génie du banian, soit différenciés et locaux comme le génie de telle pierre ou le génie de telle rivière, soit personnalisés et régionaux ou nationaux comme les trente-six *nats* birmans qui avaient chacun son propre nom et sa propre histoire", note P.B. Lafont (1971). La topographie sacrée qui en résulte oblige les fonctionnaires à rendre hommage à ces puissances pour se les concilier et pouvoir étendre leur autorité sur le terroir des génies locaux afin de le transformer en territoire et y exercer leur autorité politique. Ainsi, E. Porée Maspéro relève au Cambodge : "L'organisation des *nak ta* (génies du terroir) est en quelque sorte la projection dans le monde invisible de l'organisation administrative. Avant d'entrer en fonction, un nouveau *covaisrok* est présenté au *nak ta* de l'endroit au cours d'une cérémonie où généralement un lien subtil est établi entre l'administrateur humain et l'administrateur génie au moyen de fils de

coton écri, le nouveau fonctionnaire prêtant souvent serment devant la divinité foncière” (Porée Maspero, 1962). Cette cérémonie, qui ressemble fort à une passation de pouvoir au niveau provincial, trouve à l'échelle de la capitale une correspondance dans les rites royaux destinés aux génies. Ceux-ci sont de plusieurs types qui manifestent tous, sinon la soumission du roi, du moins son hommage aux forces qui l'ont précédé, c'est-à-dire aux génies du territoire ou du terroir de la capitale. Se concilier ces puissances est d'autant plus important que la capitale royale représente le centre du royaume, le modèle politique, et que le roi bouddhiste dans le modèle du welfare state est le garant du bonheur de ses sujets. Il ne saurait donc négliger les forces animistes sans prendre le risque de provoquer de mauvaises récoltes, des maladies ou des catastrophes.

Cette logique symbolique et politique est particulièrement claire dans les rites du labourage royal qui se présentent comme une désacralisation du sol, une neutralisation des génies du sol dont le pouvoir est ainsi implicitement reconnu par les rois bouddhistes, au Laos, au Cambodge, en Birmanie ou au Siam. Chez les Tai, le chef lo kam donne le premier coup de pioche (Lafont, 1955). Dans les monarchies bouddhistes, le pouvoir du roi Bouddha est censé assurer une bonne récolte. C'est souvent le “maître de la terre” du palais qui donne le signal de cette cérémonie qui se déroule d'abord dans la capitale royale, puis dans toutes les circonscriptions territoriales où réside un agent du roi. Le roi est souvent remplacé par un faux roi travesti ou un ministre, et les autels habituellement situés aux points cardinaux sont alors placés aux points intercardinaux”. (Porée Maspéro, 1962 ; Wales, 1934). Si l'on se réfère à la légende d'un roi birman écrasé par le soc de sa charrue cérémonielle, il semble que la substitution d'un faux roi permette au roi d'échapper au danger lié à une appropriation illégitime contre laquelle, pour ainsi dire, la terre se rebellerait (B. Hours, 1981). Ces cérémonies du labourage royal constituent à la fois le symbole du pouvoir royal bienfaisant, gage d'une bonne récolte pour les paysans, mais aussi reconnaissance du pouvoir des puissances telluriques que sont les génies du sol.

Une seconde série de rites royaux manifeste la volonté de conciliation du roi bouddhiste. Plusieurs rites à la cour royale de Luang Prabang, font intervenir les *Khas* (montagnards ou *Lao theung* aujourd'hui) non bouddhis-

tes, comme adjoints rituels obligés. Lorsque le nouveau roi se présente au pilier de la ville, il est accompagné d'aborigènes (*kha*), tout comme lors des rites de la nouvelle année où ceux-ci sont systématiquement présents comme associés aux rituels. Leur position est certes inférieure (comme non-bouddhistes), mais leur présence est nécessaire pour se concilier, là encore, les puissances animistes que représentent les premiers habitants du sol. Ils sont subordonnés, mais présents, comme les génies impurs (non bouddhistes) sont présents dans les panthéons des génies du terroir (B. Hours, 1981). La position d'auxiliaires rituels des montagnards est confirmée par de nombreux exemples. Ainsi, au Laos, au début de chaque règne, un sacrifice aux génies du sol est souvent exécuté par des *Khmus*. À Vat Phou, c'est un montagnard qui tue le buffle sacrifié. "Les *khas* étaient subordonnés aux dirigeants lao, leur inclusion dans l'ordre social étant essentielle pour le bien être du royaume... Ceci symbolisait la sanction divine du transfert des droits sur la terre... qui laissaient néanmoins aux *khas* un certain statut résiduel de premiers maîtres de la terre" (Stuart-Fox, 1978) (Traduit par l'auteur).

Toutes ces pratiques rituelles montrent que la position dominée des montagnards n'exclut pas la reconnaissance formelle par la royauté bouddhiste que l'harmonie entre les génies et les hommes sur un terroir donné (capitale chez les Tai) suppose de se concilier les forces que représentent les génies, premiers maîtres du sol, en les amadouant par des offrandes ou des sacrifices, même si, en termes moraux bouddhistes, ces puissances sont impures. Cette reconnaissance de la culture tai prébouddhiste concernant les génies du sol se présente comme une nécessité politique. La seule vertu du *dhamma* (vérité) bouddhiste ne suffit pas pour régner sur les hommes d'un territoire habité aussi par des génies avec lesquels tous ces hommes entretiennent un marchandage permanent. À la légitimité morale du bouddhisme, il convient d'ajouter, tout en la neutralisant au maximum, la légitimité que produit la reconnaissance des génies du terroir qui, suivant le modèle tai, autorisent l'administration d'un territoire, lui permettant ainsi de devenir un espace politique structuré où hiérarchie (pur-impur) et occupation d'un terroir (résidence) sont conjuguées afin d'autoriser le pouvoir politique royal et provincial à s'étendre sur des communautés villageoises lointaines, dispersées et à la marge, non-bouddhistes. Ces rites rendent possible le contrôle politique des villages, tout comme ils rendent acceptable pour les villageois le pouvoir

politique. L'État royal, n'ayant pas les moyens administratifs d'un contrôle rapproché, s'assure par de tels rites bouddhistes et animistes la réactivation de l'ordre cosmique qui rend possible la soumission aux symboles du pouvoir. Le droit de gouverner se présente pour la monarchie bouddhiste comme une double soumission. Une première soumission au Bouddha et à la vérité (*dhamma*) assure la formulation de l'ordre moral bouddhiste. Pour que cet ordre moral, avec sa cosmologie d'origine indienne, puisse se transformer en pouvoir politique au-delà de la force des armes, il apparaît nécessaire de se concilier la puissance symbolique des génies du terroir qui accordent le droit de gouverner dans le système tai prébouddhiste dont il faut rappeler qu'il permet de confondre territoire et fonctions politiques. De la morale à son inscription politique sur un territoire, il faut transiger avec les génies et c'est ce qu'ont bien compris les royautes bouddhistes. C'est à ce prix symbolique que le pilier du royaume, le pilier de la principauté, le pilier du village, s'articulent dans un système politique cohérent, symboliquement pensable et acceptable pour les paysans tributaires qui, au prix de ces symboles, peuvent alors consentir à payer des taxes, à donner une part de leurs surplus ou tout simplement à les produire.

Cette analyse va à l'encontre des concepts de superposition ou de complémentarité avancés par beaucoup d'auteurs. S'il y a un processus historique de l'animisme au bouddhisme, puis à l'articulation des deux, la notion de complémentarité n'est que le résultat ou l'illusion de l'articulation réalisée. L'animisme, comme le bouddhisme, possèdent leurs dynamiques symboliques propres, qui sont opposées plutôt que complémentaires. C'est la représentation de la structuration politique, réalisée en particulier dans les rites, qui est le lieu où s'opère "l'accrochage" entre ces deux systèmes. Plutôt qu'un partage entre deux systèmes religieux, nous sommes en présence de l'occupation négociée d'un territoire politique, chaque système religieux gardant une certaine autonomie et la maîtrise de sa logique propre, de ses valeurs et de ses procédures.

Les communautés villageoises périphériques constituent la majorité de la population au Laos. Comment fonctionnaient ces villages avant la fin de la monarchie bouddhiste et comment se situaient-ils face à l'État ?

Organisation sociale, politique et symbolique des villages lao avant 1975

Le village laotien est l'objet d'une mythologie tenace. Pour les touristes ou les voyageurs pressés, c'est un lieu d'harmonie avec la nature, de farniente, ponctué par le fameux "sourire lao" ou la "légendaire hospitalité". Certains chercheurs reprennent ces poncifs sous une forme plus sophistiquée, faisant du village laotien (lequel, où ?) un symbole d'équilibre social, de démocratie, le tout à l'ombre d'un monastère bouddhiste interprété comme signe de la bienveillance universelle (Condominas 1968 ; Taillard 1977, 1989 ; Zago 1972). Culturalistes ou idéalistes, ces types d'interprétation tendent à prendre les apparences pour la réalité. Il s'agit ici de caractériser les structures sociales, politiques et religieuses, telles qu'elles ont pu être observées dans la vallée du Mékong, sous l'ancien régime, au sud de Paksé en 1967-69, et plus récemment dans la région de Paksane. Notre objectif n'est pas de décrire des traits culturels, mais d'essayer de comprendre les ressorts d'une société, la cohérence de ses représentations et leurs logiques politico-religieuses.

Les communautés villageoises *lao loun* (de la vallée du Mékong) sont distantes de l'État. Le pouvoir s'incarne dans la province, le *chao khoueng* (préfet) ou l'ancien prince. Dans plusieurs régions, une mythologie locale, reproduisant la mythologie centrale ou articulée à elle, confirme l'hypothèse galactique de satellites à la fois semblables et autonomes. Les liens réels et rituels avec le chef de province sont assez rapprochés. Les travaux de Ch. Archambault (1971) à Bassac confirment cette affirmation d'un idiome culturel régional suffisamment typé pour être mentionné. Cet idiome s'appuie sur des rites et des divinités ou génies provinciaux connus de toute la population. Derrière cette lecture culturelle se profilent les structures politico-religieuses déjà mentionnées. Le village est la limite, la bordure ou la frontière de la communauté morale des bouddhistes incarnée par le monarque bouddhiste. Au-delà commence la nature, la forêt, les champs, domaines des génies incontrôlés, c'est-à-dire non politiquement structurés. La limite de l'influence politique réelle de l'État, fort réduite, n'a aucun rapport avec cette frontière symbolique de la communauté morale bouddhiste avancée que sont

les villages. L'influence de l'État se perd quelque part entre la capitale et la province. Cette dernière constitue un mini-État, avec ses potentats locaux arrogants et corrompus, particulièrement dans les années 65-70 où la CIA partageait le pouvoir politique réel avec le gouvernement. D'une région à l'autre, les distances et la géographie interdisent des généralisations trop factuelles, car il est des régions plus structurées politiquement que d'autres (les anciennes principautés) ce qui rend assez vaines les spéculations sur l'espace politique lao, à moins de l'aborder, comme une structure symbolique de représentations dominantes. L'égalité, apparemment démocratique, des villages lao ne résiste pas à un examen approfondi. Elle repose sur la constatation d'un genre de vie bien partagé, qui dégage des surplus limités, dans la mesure où la technologie agricole et le travail investis sont réduits. Cette absence de compétition, de volonté productive accentuée n'exclut pas des inégalités sociales, moins visibles que dans d'autres sociétés, mais néanmoins réelles. Les tensions sociales sont maîtrisées par les anciens (*phou tao*, *phou kê*) tant qu'elles sont mesurées. Lorsqu'elles sont plus vives, les accusations de sorcellerie montrent l'existence de jalousies tenaces. Les communautés villageoises ne sont donc pas un havre d'harmonie, mais les vertus bouddhistes en arrondissent les angles jusqu'à ce que les passions se déchaînent avec violence. Parce que le village se présente comme une communauté morale, il est inconvenant de faire état des tensions, mais celles-ci existent.

Les deux institutions qui fondent symboliquement un village sont, d'une part, le monastère bouddhiste (*vat*) qui représente la communauté morale dont le roi est le chef lointain et, d'autre part, le panthéon des génies locaux qui reçoivent des offrandes lors de rites annuels à l'autel du village, (*ho ban* ou *lak ban*), comme chez les Tai. Communauté morale d'abord, communauté résidentielle sur un terroir sacré ensuite, ces deux niveaux nous renvoient aux deux blocs de pouvoirs évoqués : la monarchie bouddhiste et les génies du terroir. C'est entre ces deux blocs de pouvoirs symboliques que la vie des villageois prend un sens collectif à travers des rites ou des pratiques bouddhistes.

L'économie symbolique du bouddhisme

Le bouddhisme villageois n'est pas une religion savante mais une religion populaire ou une "religion pratique", selon le concept de Leach. Les bonzes ruraux ne sont pas des mystiques, mais pour la plupart des fils de paysans qui, en passant quelques années au monastère, acquièrent un peu de prestige social, une certaine éducation, et surtout du mérite bouddhiste qui n'est ni ascèse, ni sacrifice ou macération. Leur connaissance des textes pali est souvent sommaire, tout comme leur pratique de la méditation. Les bonzes les plus éduqués sont en ville ou ermites dans la forêt. L'accumulation du mérite (*boun*) se présente comme le principal ressort du bouddhisme *théradava* (petit véhicule). C'est le gage d'une heureuse réincarnation et un véritable capital moral, appréhendé presque concrètement par les villageois pour lesquels certains actes produisent du mérite.

Selon les observations de Tambiah (1970), en Thaïlande, les principales actions productrices de mérites se classent ainsi selon les villageois : financer la construction d'un monastère, être bonze, avoir un fils bonze, contribuer à la réparation du monastère, donner des offrandes au *boun kathin*, donner quotidiennement de la nourriture aux bonzes (aumône bouddhiste), venir à la prière hebdomadaire, observer les cinq préceptes.

Les dons d'argent et de temps sont classés avant les vertus morales de la prière collective ou de l'observance individuelle des cinq préceptes. Pour cette raison, la notion de bénéfiques spirituels évoquée par certains paraît idéaliste, voire ethnocentrique, lorsque les auteurs se réfèrent inconsciemment à une vision chrétienne de la spiritualité (Zago, 1972 ; Taillard, 1977, 1989). En termes de bouddhisme orthodoxe ou savant, la notion de "bénéfice spirituel" est contradictoire, puisque se libérer du cycle des existences équivaut justement à échapper à toute comptabilité de pertes ou de bénéfiques. L'illumination n'est pas un bénéfice, c'est un stade, un État, une expérience mystique. L'espoir d'une réincarnation prestigieuse ne constitue pas un projet concret pour les paysans laotiens, même s'il s'agit d'une aspiration légitime aux yeux de la société. Le mérite est plutôt perçu, dans les conceptions populaires, comme une forme de puissance potentielle, de prestige à la fois moral et social, car la vertu pratiquée en société est fréquemment égoïste. La

notion de mérite dans le bouddhisme *theravada* (petit véhicule) est profondément sociale. Elle nous parle d'ici-bas, de petits et de grands bénéfiques, de petites et de grandes réussites. C'est pourquoi ces pratiques constituent une véritable économie symbolique, avec ses instruments de production et de mesure. La référence aux valeurs morales et les actes qu'elles provoquent constituent un idiome culturel, une idéologie, la forme la plus valorisée de la conformité aux normes de la socialisation dans une société où être bouddhiste, c'est être un homme civilisé, policé, bien intégré dans la société villageoise. À contrario, l'incapacité de contribuer aux prestations destinées au monastère (*vat*) ou aux bonzes provoque une forme de honte et d'exclusion virtuelle du groupe. Dans les villages où les écarts de fortune sont réduits, le caractère ostentatoire des dons bouddhistes est peu marqué et peut passer pour un signe extérieur d'harmonie. Il n'en va pas de même dans les bourgades et les villes où ces dons deviennent un instrument de mesure du prestige social. À cet égard, il faut distinguer les prestations lors des fêtes collectives du calendrier bouddhiste où chacun contribue selon ses capacités et les fêtes (*boun*) réalisées à l'initiative d'une famille qui en assure le coût et capitalise le mérite et le prestige qui découlent de la magnificence des dons prodigués. Les pauvres s'achètent ainsi des parts de mérites collectifs partagés par la communauté villageoise et morale, tandis que les riches peuvent, en outre, investir leurs surplus abondants dans des cérémonies ostentatoires où ils sont les seuls à capitaliser le mérite produit. Le terme unique de *boun* qui désigne à la fois le mérite et les fêtes de mérite montre que nous sommes en présence d'une institution sociale plutôt que d'une affaire de vertu. Réaliser un *boun* privé se présente un peu comme organiser un banquet précédé et suivi par une prière des bonzes et la remise ostentatoire de dons à ceux-ci. Un *boun* privé (fête de mérite) est ainsi, conjointement et à domicile, un repas bien arrosé, un bal, des prières et des offrandes publiques aux bonzes qui manifestent la générosité du donateur, sa capacité financière, son prestige social au regard de la qualité des invités. Ces fêtes constituent un élément important de la stratégie sociale de toutes les familles qui, à leurs échelles respectives, en retirent un bénéfice immédiat : l'affirmation publique de leur piété aussi bien que de leur richesse, légitimée par de telles pratiques, puisque jouir de prestige et de richesse présume d'une vie antérieure pleine de mérite et d'une réincarnation prometteuse. On peut donc affirmer que l'idéologie du mérite

conforte les structures sociales. Ces fêtes privées exposent aux yeux du peuple l'opulence de la bourgeoisie urbaine ou rurale, des militaires et fonctionnaires, tout comme les fêtes somptuaires organisées par le roi sont censées exprimer sa propre magnificence, sa générosité et sa supériorité liées ensemble. Dans les années de décadence qui précéderent la chute du gouvernement royal, le rythme de ces festivités était particulièrement soutenu, en particulier parmi "les grandes familles" ou les généraux, qui profitaient ou détournaient la manne américaine dans de multiples trafics (opium, or, bois précieux). Ce dérèglement temporaire de l'institution des fêtes bouddhistes qui dégénéraient en potlatch était lourdement réprouvé par le peuple, exclu de ces manifestations de classe. Il reste que l'usage social de ces fêtes, même lorsqu'elles sont le fait de la communauté morale villageoise, révèle les inégalités sociales, laissant penser que la communauté morale est une fiction idéologico-religieuse qu'il faut entendre, en termes métaphoriques ou symboliques, comme un instrument politique et social au service de l'ordre politique monarchique et bouddhiste.

L'économie symbolique du bouddhisme désigne ces prestations qui transitent par le monastère bouddhiste et les bonzes pour produire du mérite, du prestige et du pouvoir social. Au-delà du bâtiment du monastère villageois, qui symbolise la communauté morale bouddhiste et l'appartenance du village à cette communauté, l'idéologie du mérite constitue la dynamique essentielle des représentations sociales. Encore très communautaire dans les villages modestes, cette idéologie est devenue franchement ostentatoire, concurrentielle, inégalitaire chez les groupes sociaux décadents de l'aristocratie et de la bourgeoisie nationale sous l'ancien régime des années soixante. À une époque antérieure, moins déstructurée par la guerre ou la colonisation, on peut penser que l'absence de nouvelle bourgeoisie urbaine intermédiaire entre les nobles et les gens du commun donnait aux fêtes de mérite une dimension plus politique, fondamentalement statutaire certes, mais moins brutalement ostentatoire que dans les dernières années du régime royal qui avait déjà perdu une partie des attributs de la dignité royale bouddhiste et dont la déconfiture ne pouvait passer pour un welfare state bouddhiste.

L'équivalence du mérite et du prestige social, telle qu'elle apparaissait dans les années soixante, provient des dons considérables, en biens et en

argent, faits aux bonzes dans cette époque troublée. Lors de la crémation de la mère du prince Boun Oum à Paksé en 1969, de l'argent fut jeté à l'assistance, au pied de l'immense bûcher funéraire. Ce don ostentatoire, méritoire, généreux, confirme et renforce le statut supérieur de celui qui donne. Pour des familles prééminentes des bourgades ou gros villages, les *boun katin* (ordinations) constituent une occasion exceptionnelle pour acquérir du mérite, du prestige, et le pouvoir qui en découle. Si le mérite accumulé se mesure dans une autre vie (retour différé), les avantages immédiats des cérémonies d'offrandes bouddhistes et de dons sont immédiatement capitalisables en termes de prestige, d'autorité, de statut. La fiction d'une communauté morale bouddhiste égalitaire ne résiste pas à l'examen des effets sociaux des cérémonies. Même lorsqu'elles sont peu ostentatoires, comme au village, ces fêtes de mérite, collectives mais surtout privées, constituent un facteur décisif de différenciation sociale. Le développement d'une approche individualiste de la vie, lors des périodes de crise où les normes collectives sont fragilisées, montre que, dans ce monde et dans cette vie, la communauté morale des bouddhistes constitue une fiction idéologique nécessaire pour maintenir la cohérence politique d'une monarchie bouddhiste. En deçà de cette structure idéologique, la pratique et la gestion de l'économie symbolique du mérite bouddhiste se présente comme un signe majeur des différenciations sociales, de la compétition, en particulier dans les dernières années du régime où cette économie symbolique s'emballait, alors qu'une partie des bénéfices des multiples trafics d'une économie de guerre larvée était blanchie dans les monastères bouddhistes, au nom de l'accumulation du mérite. "Dans leurs termes (les villageois), produire du mérite est une sorte d'investissement de capital", relèvent Pfanner et Ingersoll (1961) (notre traduction).

Ainsi, indépendamment du modèle idéologique bien analysé par les chercheurs, chaque époque, chaque conjoncture historique le met en œuvre à des fins plus ou moins conformes à sa vocation initiale qui était d'agréger autour de la royauté bouddhiste des communautés morales villageoises bouddhistes, de même que la principauté ou le royaume sont des communautés morales plus vastes. La question du mode d'intégration des communautés villageoises rurales face à l'État bouddhiste se présente comme la question essentielle en anthropologie politique dans ces sociétés. Nous avons vu que les institutions bouddhistes locales, monastère (*vat*), système d'accu-

mulation du mérite et du prestige par des dons, ont pour objectif d'intégrer politiquement les villages à la communauté morale sur laquelle règne le roi bouddhiste. La mise en place d'une communauté morale villageoise rend possible et pensable par les paysans leur intégration ou leur participation à une communauté morale qui s'identifie avec un système politique : la monarchie bouddhiste. La nature de ce lien de sujétion politique à l'État dans les sociétés asiatiques a fait l'objet d'un débat nourri dans les années soixante-dix, à propos de la validité du concept de mode de production asiatique (Godelier, 1973). La société laotienne se présente, dans le cadre de ce débat, comme une modalité particulière du mode de production asiatique qui, selon Marx, se caractérise par l'extorsion par l'État des surplus produits par les communautés villageoises à travers des grands travaux, en particulier hydrauliques (systèmes d'irrigation réalisés par travaux collectifs ou corvées). L'absence de grands travaux hydrauliques au Laos s'explique par la dispersion de la population et sa faible densité. Toutefois, on peut considérer (B. Hours, 1981) que les flux des prestations réalisées au nom du bouddhisme et de l'accumulation du mérite par les individus et les communautés constituent un instrument essentiel de captation des surplus par les monastères et le clergé bouddhiste (*sangha*) dont le roi est le chef virtuel. Rappelons que selon D. Pfanner (1961) 4 à 6 % des revenus sont consacrés à des dépenses religieuses, c'est-à-dire à des investissements pour obtenir du mérite et du statut en Thaïlande et en Birmanie. Ce montant extrêmement important peut être considéré comme un équivalent symbolique des grands travaux matériels évoqués par Marx. Suivant cette lecture, l'économie symbolique du bouddhisme permet de mobiliser ces ressources pour arrimer les communautés villageoises périphériques à la monarchie bouddhiste qui coiffe les institutions bouddhistes et, de ce fait, est en mesure de capitaliser ces dons en termes de légitimation de l'État bouddhiste. Qu'il s'agisse de petits monastères villageois ou de temples somptueux dans les capitales, ces constructions ne manifestent pas seulement la foi des bouddhistes. Elles expriment la dépossession des surplus du peuple tributaire par l'État bouddhiste. La propriété de la terre est elle aussi décisive. Le roi qui est le propriétaire symbolique (maître de la terre) en accorde la jouissance aux paysans, mais il reçoit en retour le bénéfice politique des surplus investis par les communautés villageoises sous forme de dons bouddhistes. Le roi khmer Sisevath déclarait

ainsi : “Nous accordons la possession des sceaux de nos titres officiels et de nos différentes attributions ainsi que les rizières, les champs, l'eau, la terre, les forêts et les montagnes, à vous princes, premier ministre, ministres mandarins, fonctionnaires de tous rangs et au peuple, pour que vous travailliez activement et paisiblement pour votre bonheur et la prospérité du royaume, en témoignage de votre reconnaissance à moi, le roi, maître des existences. Voulant donner une preuve éclatante de notre plus grand souci aux intérêts de notre royaume et de notre peuple, nous sommes disposés à donner la terre en friche et la terre cultivée en toute propriété individuelle aux habitants qui demandent des concessions ou qui l'occupent” (Leclere, 1916).

Mais, comme nous l'avons précisé, la terre est occupée par des génies du terroir que le roi, aussi bien que les paysans, doivent neutraliser ou amadouer par des rites et des offrandes. Ce terroir sacré, hérité des anciens Tai, est représenté par le panthéon des génies locaux ou villageois qui constituent, en même temps que le bouddhisme, la condition de l'existence de communautés villageoises non plus morales mais territoriales ou résidentielles.

Topographie sacrée et génies du terroir villageois

Depuis les anciennes principautés tai jusqu'à l'interdiction de fait des cérémonies aux génies locaux par le gouvernement communiste en 1976, chaque village lao honorait les génies du terroir à l'autel des génies villageois (*ho ban*) une ou deux fois l'an. Ces génies représentaient soit des esprits de la nature, d'un lieu-dit, soit l'esprit du fondateur du village. Fondamentalement, ce culte est rendu aux premiers occupants du sol, du terroir où est installé le village. Ces rites visent, pour les villageois, à se concilier les génies locaux afin de protéger le village contre le malheur et le désordre de la nature. À l'inverse du bouddhisme qui provoque des dons, les génies reçoivent des offrandes destinées à les apaiser. Ici point de quête de mérite, mais un marchandage avec les puissances du lieu pour qu'elles soient bienveillantes et bienfaites. Ces rites collectifs sont le fait de la communauté villageoise définie par son habitat sur le terroir. Le chef du rituel présente l'offrande collective et “donne à manger à l'autel” qui se présente comme une petite mai-

son sur pilotis. Selon la nature des génies du panthéon local, les offrandes sont constituées de fleurs, d'eau bénite, de viande et de riz cuit, d'alcool. Le caractère pur ou impur de ces offrandes permet d'identifier une manipulation symbolique fondamentalement politique. À l'origine, il est établi que des animaux étaient sacrifiés lors de ces rites, comme chez les montagnards (B. Hours, 1973). Ce rite collectif propitiatoire visant à conserver au village la santé, la prospérité, fait appel aux services d'une *nang thiem* (médium) qui entre en communication avec les génies du terroir, ou le principal d'entre eux pour transmettre les requêtes de la communauté. Ces génies du terroir sont des agents moraux et disciplinaires. Ils représentent un ordre antérieur à l'ordre bouddhiste que la structuration des panthéons locaux permet d'accrocher à la communauté morale bouddhiste, sans les confondre avec cette dernière. Dans le panthéon des génies locaux étudié à Ban Nakasang (Sud-Laos), la présence d'offrandes pures et impures et de quatre génies amène à observer un phénomène de hiérarchies parallèles déjà relevé ailleurs, et un phénomène d'encadrement (ou de colonisation) des génies locaux par des divinités plus proches du bouddhisme (B. Hours 1973.2). Le génie qui occupe la position la plus élevée, nommé Pha ket sourignon, est dit gouverneur de province. Il reçoit des offrandes pures et ne boit pas d'alcool. Passamang kin phi est dit chef de district. Il boit de l'alcool et reçoit de la viande cuite. Po tao teum est un montagnard, dit chef de canton. Il reçoit des offrandes impures, riz cru, viande et boit de l'alcool. Enfin Chao pha khao est chef de village. C'est le génie du monastère villageois. Il reçoit des offrandes pures, du sucre, de l'eau parfumée. Cet exemple illustre d'abord que la hiérarchie administrative reproduit la hiérarchie des génies, suivant le modèle tai. On observe, en outre, que deux génies bouddhisés par le terme *pha* et la pureté des offrandes, encadrent deux génies franchement animistes, recevant des offrandes impures, voire montagnards (non-bouddhistes) c'est-à-dire proches de la nature. Outre qu'il articule la nature à la culture, ce panthéon révèle un processus d'encadrement des génies de la nature par des génies bouddhisés. Cet encadrement à la fois politique et religieux tire vers la culture et le bouddhisme les forces naturelles prébouddhistes, montrant que le village représente la frontière du système politique, et qu'au-delà des institutions bouddhistes mentionnées, la communauté villageoise voit ses symboles aspirés vers le haut, vers la dépendance, vers l'intégration à l'État bouddhiste, sans retour

possible au désordre politique des sociétés segmentaires animistes. D'autres panthéons locaux révéleraient des phénomènes de même nature, sous d'autres traits.

Dans son article "The buddhist pantheon in Ceylon and its extension" Obeyesekere observe que les panthéons constituent une structure morale (ou moralisée) ouvrant le village sur la nation et l'État : "Le panthéon villageois est articulé avec le siège du génie gardien, Saman, à travers des concepts culturels dérivés de l'idiome du féodalisme... C'est au siège de la province de la divinité gardienne que le village, aussi isolé soit-il, se joint à la communauté plus large des bouddhistes cinghalais" (Obeyesekere, 1966. Traduction de l'auteur).

Ces remarques expliquent la position première du génie de la province ou de la principauté dans notre panthéon. À chaque chef-lieu de province sont honorés les génies de la province qui encadrent tous les génies villageois et les contrôlent. Lors des cérémonies de médiums, la chef des médiums de la province de Bolikamsay reçoit d'abord le génie de la Nam Kadin, le principal génie mentionné, suivant un mythe connu de toute la région. Ces rites annuels valident la structure sociale villageoise, définissent ses limites et imposent les marques qui constituent le village comme communauté morale sur laquelle les divinités (de tous échelons) ont juridiction protectrice et autorité. De la même façon, au niveau provincial et central, le village devient partie de l'ordre politique et religieux plus large de l'État.

Les trente-six *nats* (génies) birmans offrent un excellent exemple de l'articulation dans un même panthéon de génies nationaux et régionaux. Indépendamment des génies familiaux, de la rizière, les génies à vocation collective présentent une dimension politique affirmée. Entre le bouddhisme (*dhamma*) et les génies locaux procédant d'une représentation tai du monde arrimée à l'État bouddhiste dans les panthéons, de nombreux héros issus de mythes et de légendes s'incarnent dans les médiums. Pour sa part, Charles Archambault (ouvrage cité) identifie quatre types de génies qui sont de haut en bas les divinités célestes (*thévada* ou *then* des tai) génies célestes (*phi fa*), génies précieux (*phi tai*) enfin *phi kha* (génies aborigènes) auxiliaires rituels asservis, mais néanmoins puissants. Ces créatures, dans leurs étages respectifs, peuplent le monde parallèle des génies aux côtés des génies de la nature,

des esprits maléfiques qui, pour être maîtrisés, doivent être soumis, soit à travers des rites collectifs et des panthéons soit à travers des spécialistes (*mo*) dont la fonction est de les calmer et de les éloigner, ou des médiums qui les reçoivent. Ce système semble en partie perturbé depuis que l'État socialiste s'est dissocié de ces pratiques.

État, animisme, bouddhisme après 1975

Dans les dernières années de l'ancien régime, les bonzes furent l'objet d'une intense propagande de la part du Pathet lao. Écœurés par la corruption, le clientélisme, l'absence d'autorité du gouvernement et les effets dans la société d'une ingérence américaine avérée, beaucoup de jeunes bonzes furent sensibles aux discours purificateurs proférés par les révolutionnaires qui se présentaient comme les défenseurs du bouddhisme et de la culture nationale. Lors de la prise du pouvoir, en 1975, des bonzes sont à l'avant-garde et se portent volontaires pour suivre les séminaires de rééducation politique. On peut penser qu'une partie non négligeable de la population a partagé ces sentiments, tant l'estime à l'égard de l'ancien régime aliéné à l'étranger était faible. En quelques mois, à la fin de 1975, le nouveau régime s'attaque au bouddhisme. La cosmologie bouddhiste fait l'objet de critiques ou de quolibets. L'idéologie du mérite est contestée, dans une tentative pour saper le prestige des bonzes. Le clergé bouddhiste (*sangha*) est décapité en une année. Il est remplacé par l'association bouddhiste laotienne, politiquement bien contrôlée.

Le caractère improductif des dons aux bonzes, l'absence d'activité productive de ces derniers sont au cœur des critiques contre certaines pratiques bouddhistes. Cela n'est guère surprenant puisque le projet socialiste de changement de mode de production suppose bien évidemment de détruire ce mode de production asiatique à grands travaux symboliques déjà décrit (cf. supra) à propos de la capitalisation des dons aux bonzes et du mérite. De décembre 75 à juillet 76 les cérémonies bouddhistes critiquées sont interdites (Stuart-Fox, 1978). C'est exactement à la même époque que le roi est déposé, après semble-t-il quelques mois d'hésitations avant d'être interné, puis proprement escamoté dans la mesure où la date et le lieu de sa mort sont

inconnus. Ce n'est certes pas un hasard si les ruptures fondamentales portent sur la monarchie, avec la figure symbolique du pouvoir royal, le clergé bouddhiste (*sangha*) sur lequel le roi a autorité, et l'idéologie du mérite qui assure le fonctionnement économique, politique et symbolique de la monarchie bouddhiste. Ce sont bien là les structures politiques essentielles, avec la propriété de la terre et son usage, qui seront au centre de la tentative de collectivisation (coopératives). À partir de 1976, les monastères bouddhistes villageois voient leur caractère paroissial réorienté vers des pratiques de socialisation idéologique. La fonction traditionnelle d'éducation des monastères est systématisée en lieu d'information, d'éducation civique, politique et sanitaire.

La nomination du prince Souphanouvong comme premier président de la République limite la visibilité immédiate des ruptures engagées. En effet, celui-ci cumule sur sa personne le mérite du prince, et la force du révolutionnaire nationaliste qui faisait singulièrement défaut à l'ancien régime. Le transfert de légitimité s'opère dans un premier temps par la nomination du roi comme conseiller suprême au service du président. Est ainsi entretenue l'illusion que ce transfert de roi à prince se situe toujours dans le système traditionnel antérieur. Le discours révolutionnaire sur l'intégration des *Lao theung* (montagnards) dans le "peuple pluri-ethnique" se présente, pour sa part, comme une transgression de l'impureté rituelle dont ils étaient auparavant taxés. Leur position antérieure de dépendance (esclaves) et d'auxiliaires rituels devient dans le discours idéologique nouveau une égalité proclamée qui perturbe les catégories antérieures du pur et de l'impur, du bouddhisme et de l'animisme, laborieusement articulées durant des siècles de rites politiques. Ainsi, si le bouddhisme fait l'objet d'une tentative de re-socialisation socialiste et s'il est largement utilisé comme vecteur des messages nouveaux, il ne fait pas l'objet d'une quelconque tentative d'éradication. Des trois joyaux, seul demeure plus ou moins le *dhamma* (vérité), qui est présenté par Phoumi Vongvitchit comme totalement analogue au socialisme, à travers des objectifs communs. Celui-ci déclare : "Le Bouddha a donné toutes ses possessions terrestres pour devenir une personne ordinaire avec simplement un bol à aumônes pour recevoir sa nourriture. Cela signifie qu'il a tenté d'abolir les classes dans son pays et de créer seulement une classe. Une classe de gens moralement conscients... Nous pouvons voir que la politique révolutionnaire était pratiquée par le Bouddha, avec les mêmes buts" (Ling, 1979).

Le symbole du roi bouddhiste et le pouvoir du clergé bouddhiste (*sangha*) sont, eux, clairement et rapidement supprimés. La pédagogie déployée consiste à rassurer le peuple sur la conformité des objectifs socialistes avec les valeurs fondamentales du bouddhisme. Mais il s'agit aussi de s'attaquer fermement aux situations et représentations qui fondent la monarchie bouddhiste. C'est pourquoi le roi est écarté et le clergé bouddhiste asservi au Parti. L'ennemi n'est pas le bouddhisme, mais la royauté bouddhiste comme idéologie globale et symbole d'un ancien régime fondé sur l'exploitation des masses, selon les nouveaux maîtres.

À l'égard des croyances animistes, qualifiées de "superstitions", le régime développe une approche positiviste et scientifique, conforme au modèle soviétique. Si le rôle décisif de l'idéologie bouddhiste en termes de légitimité politique a été bien perçu par le gouvernement communiste et le Parti, celui-ci a déployé une approche beaucoup moins nuancée vis-à-vis des pratiques animistes. Cela est d'autant plus étonnant que durant les années de guerre, la présence de nombreux *Lao theung* dans l'armée révolutionnaire et l'occupation des zones montagnardes ont familiarisé les troupes avec les pratiques locales. Il s'agit donc d'une approche idéologique marxiste au plus haut niveau qui est à la source de la stratégie adoptée. Les croyances animistes y sont considérées comme une forme d'aliénation à supprimer dans une optique humaniste d'émancipation.

Cette attitude fut mise en œuvre avec beaucoup de vigueur jusqu'à la septième résolution de 1979, qui marque la première pause dans la marche vers le socialisme, au préalable forcée. On sait néanmoins qu'entre une résolution et sa mise en œuvre locale, le délai est de trois à quatre ans en RDPL. Les cultes rendus aux génies territoriaux ont été en partie délaissés sous une forte pression idéologique. Vingt ans après, ils sont beaucoup moins pratiqués, et lorsqu'ils le sont, ce sont des rites exécutés devant un public plus réduit qu'auparavant. Certains villages ont tellement intériorisé cette répression qu'ils nient l'existence du *ho ban* (autel du village), ce qui laisse mesurer la vigueur de l'interdit antérieur. Avec les rites dédiés aux génies locaux, le choix était ouvert, pour le nouveau régime, entre s'appuyer sur ces rites pour en capter la puissance légitimatrice, ainsi que le faisait la monarchie et ses fonctionnaires, ou bien les combattre et les transformer en pratiques clandest-

tines, ce qui fut souvent le cas. Comme on l'a vu, les séances de médiums (*nang thiem*) furent, elles aussi, interdites jusqu'au début des années 80. Cette volonté de supprimer les pratiques animistes, considérées comme des superstitions incompatibles avec une société socialiste "scientifique", prend le risque de négliger la responsabilité des gouvernements lorsque surviennent des catastrophes, telles que les famines ou les inondations. La population n'a pas manqué de rapprocher la disette et la crise économique de 1978 de l'abandon des rites aux génies du sol, que la royauté antérieure ménageait. Cette colère des génies expliquait les calamités de 1978 pour une partie du peuple. "Les génies nous ont laissés" disait-on.

L'État nouveau a opéré un tri explicite dans les pratiques et coutumes laotiennes. Si les croyances aux génies et démons sont taxées de vaines superstitions, certaines "belles coutumes" (*paphini ngan*) sont par contre valorisées dans une vision typiquement folklorique et socialiste. Ainsi les danses, les chants, les plantes médicinales, font l'objet d'une emphase culturaliste, au nom d'une sorte de patrimoine national pluri-ethnique et d'une authenticité supposée plaire au peuple. Cette approche quelque peu démagogique est partiellement répétée à propos de la médecine traditionnelle, improprement réduite à l'usage des plantes médicinales, considérées comme une richesse nationale et une ressource thérapeutique majeure. Au nom de cette approche qui ignore l'efficacité symbolique des rites thérapeutiques et toutes les maladies liées aux esprits dans les croyances populaires, la promotion des plantes médicinales a fait l'objet jusqu'à ce jour de discours répétitifs et creux. Le mot d'ordre de combiner médecine moderne et médecine traditionnelle dans les hôpitaux s'est traduit par un fiasco complet, les malades cherchant à l'hôpital une autre médecine que celle qu'ils ont au village et n'acceptant pas que l'une se substitue aux insuffisances de l'autre. Cet entêtement est tellement notable et suppose une telle ignorance des souhaits de la population que sa persistance permet de l'identifier comme le repère idéologique durable d'une pensée qui s'est forgée dans les montagnes de la guérilla, dans la privation de médicaments et un dénuement inacceptable pour la masse des Laotiens dès lors qu'un État stable s'est installé.

Amputé de son couronnement royal, de ses génies territoriaux à la base qui rendaient acceptable l'ordre politique, il semble que l'État laotien,

après 1975, ait complètement négligé les vertus et fonctions légitimatrices des rites et des symboles au profit d'une approche tactique d'une religion épurée réduite à de "jolies coutumes ancestrales". Lorsqu'on retire les symboles de la royauté au bouddhisme *theravada*, tout le haut de l'édifice politique devient vacant, et le bouddhisme se réduit à une morale abstraite, à des cérémonies sans flux de mérites capitalisables, un *dhamma* (vérité) expurgé et déraciné de la société. La perte des bases sociales et politiques du système religieux n'a pas été comblée par la propagande politico-idéologique, malgré l'affirmation répétée de la complémentarité du bouddhisme et du socialisme. En réduisant ou en supprimant certaines pratiques religieuses, tant bouddhistes qu'animistes, le sens des pratiques collectives a été amputé. Un énorme effort a été entrepris pour substituer à cette part de sens perdue une nouvelle morale sociale, fondée sur le travail et l'organisation collective des masses qui apparaît comme une tentative pour installer un mode de production asiatique au profit du Parti communiste, autorité suprême, réservoir supposé de sens pour les pratiques sociales. Pour contrôler ces territoires politiques désertés par les génies fondateurs et amputés de la fonction royale, le Parti n'a à sa disposition que l'arme du contrôle social à travers les fonctionnaires, la police, l'armée. La nature de l'État socialiste laotien, par rapport à celui qui l'a précédé, apparaît donc comme celle d'un centre, représenté par le Parti, le comité central et ses ramifications provinciales et locales, qui a perdu sa périphérie ou ses satellites. La coupure aujourd'hui est forte à tous les niveaux. Entre la capitale et les provinces, entre les provinces et les districts, mais surtout entre les districts et les villages, où elle manifeste l'incapacité du pouvoir, trop centralisé pour être entendu, à maîtriser, même symboliquement, les communautés villageoises. Les fêtes et les rites politiques du nouveau régime n'ont aucune signification ni réalité au niveau villageois et se présentent comme des défilés d'une poignée de soldats de plomb (civils et militaires). Les bonzes villageois ne représentent plus l'ordre politique d'une communauté morale qui s'est dissoute avec la royauté et l'émigration des génies. Ce pouvoir sans autorité est l'inverse de l'autorité (morale) sans pouvoir réel du dernier roi dans le Laos de la CIA et des gouvernements de coalitions et de factions. Par des travaux collectifs d'une certaine ampleur, la construction de barrages par les paysans et les fonctionnaires, le nouvel État a tenté sans succès de réaliser des grands travaux réels et non plus symboli-

ques. Considérant ces travaux comme des brimades et les coopératives comme une contrainte peu supportable et peu rentable, la population n'a pas perçu dans ces projets une légitimation réussie du pouvoir de l'État qui, de ce fait, a dû gérer la résistance passive des "masses" exposées à un endoctrinement d'autant plus insistant qu'il était sans effet.

Aucune régulation rituelle et symbolique ne permet la moindre adaptation entre les pouvoirs villageois et le pouvoir étatique, condamné à envoyer à la périphérie des mots d'ordre sans conséquences parce qu'ils se perdent en route, faute des relais que constituaient les rites bouddhistes et animistes, entre autres. Le cosmos s'est vidé d'une partie de son sens, remplacé par une idéologie délocalisée dont le panthéon culturel et symbolique se trouve à Moscou ou à Hanoi. Sans appuis territoriaux ou médiations rituelles, le territoire de l'État apparaît très largement incontrôlé, l'administration n'étant qu'une très modeste bureaucratie occupée à remplir des statistiques et à boucler les fins de mois. L'échec des rites laïques est patent. L'effacement apparent des génies collectivement structurés du terroir rend plus nécessaire le rôle des médiums pour gérer la vie individuelle en partie désocialisée, et cela explique largement que le business privé apparaisse comme l'unique dynamique sociale pertinente dans une société qui ne produit plus le sens des pratiques sociales anciennes et n'a pas su construire un sens nouveau pour vivre ensemble. L'anomie ou la désocialisation observées aujourd'hui au Laos sont proches du "chacun pour soi" qui s'installait dans les dernières années de la monarchie bouddhiste agonisante. La déliquescence sociale d'alors, l'anomie actuelle, faite de stratégies personnelles et familiales et de langue de bois officielle complètement dissociées, manifestent à quel point le pays a été culturellement et socialement appauvri par vingt ans de guerre fratricide et vingt ans de république populaire. Nombreux sont les interlocuteurs qui opposent la culture antérieure à l'inculture des "gens de Sam Neua", ces révolutionnaires qui passèrent des années parmi les *Lao theung* et sont repoussés, comme on l'a noté, du côté de la nature, de la sauvagerie. Leurs normes, jugées sommaires et brutales, passent pour peu civilisées et dénuées de sophistication. Ce capital de rancœur très partagé exprime la perte de sens évoquée plus qu'une nostalgie de l'ancien régime.

Les bénéfiques de l'ouverture économique commencent de nouveau à alimenter des pratiques religieuses dont il est difficile encore de savoir si elles sont porteuses d'un sens et de valeurs collectives. Pour l'heure, les cérémonies de mérite dans les monastères urbains redeviennent plus fréquentes et parfois ostentatoires. Grant Evans avait observé dès 1982 une fête d'ordination (*boun khong bouat*) à proximité de la capitale dont le coût atteignait 2 800 dollars, soit cinq ans du plus haut revenu villageois (Grant Evans, cité dans C.D. Hann, 1993). Les prières du mois lunaire (*vanh sinh*) dans les principaux monastères attirent un nombre croissant de dévots. Une timide reprise des fêtes collectives de mérite se dessine dans les villages, sur un tissu social très fragilisé. Tandis que l'idéologie du mérite se remet en place avec les surplus de l'économie de marché, le retour des génies territoriaux semble beaucoup plus modeste au profit de génies nouvellement apparus. Le rappel de ces génies par la communauté villageoise, s'il n'a jamais cessé, n'est pas encore systématiquement de mise, car l'ouverture économique est d'abord la liberté d'entreprendre pour les familles et les personnes. Les stratégies individuelles et familiales sont donc privilégiées auprès des médiums mais ceux-ci travaillent toujours sous le contrôle du génie dominant le panthéon régional, et ainsi Mè Lieng hon, le principal médium de Paksane, se rend chaque année au *ho ban* afin d'appeler les génies locaux. Elle possède en outre une large clientèle de consultants parmi lesquels elle se plaît à mentionner le fils du gouverneur de la province.

Le paysage religieux reflète fidèlement celui de l'ordre social pour lequel le mot d'ordre demeure celui de l'ouverture économique et du statu quo politique. Le Laos est encore à la recherche d'une société civile ou d'une communauté morale donnant un sens autre que celui de la dépendance, de la soumission partagée ou de la quête égoïste du profit à la cohabitation sur le territoire national, fut-il pluri-ethnique.

CONCLUSION

Le retour des légitimités symboliques refoulées

B. HOURS

M. SELIM

Au terme de ce travail se révèle la nature actuelle de la société laotienne après deux décennies d'hégémonie de l'État-Parti et quelques années de "socialisme de marché". Les rapports sociaux dans la santé publique et les entreprises ont été ainsi resitués dans le cadre de la structure politique globale de la société, opération nécessaire pour interpréter de manière pertinente les phénomènes observés. Force est de constater l'immense coupure qui sépare la société de l'État. Plus que jamais, le "peuple multi-ethnique" se présente comme une fiction, tant la notion de "peuple" même semble inadéquate, en l'absence d'une société civile susceptible de s'opposer à l'État ou même de s'adresser à lui. De l'ancienne société laotienne à la nouvelle jamais réellement aboutie, quelles ont été les transformations de l'État et des rapports de domination ? Le nouveau régime n'est jamais parvenu à échapper à l'influence d'un capital de symboles collectifs qui demeurent, pour les plus structurants d'entre eux, hérités de la monarchie bouddhiste, sans pour autant que des mutations profondes n'aient affecté la représentation de l'État et les formes du consentement à sa domination. La monarchie bouddhiste était un État lointain, dépositaire d'une légitimité symbolique rendant acceptable l'exploitation par des potentats locaux investis des symboles rituels du pouvoir. Lorsque, à la fin de l'ancien régime, leur voracité les amèneront à négliger leurs fonctions rituelles, ils perdront tout crédit aux yeux des paysans. En effet, les modes de légitimation du pouvoir ne s'acquièrent au Laos que par des rites qui constituent le lien essentiel qui justifie la soumission sociale : la

symbolique religieuse structure et fonde l'ordre politique qui s'affirme comme sa duplication et sa reproduction. C'est aussi pour cette raison que la colonisation française n'apparaît quasiment pas dans l'imaginaire des acteurs. En effet, accessoire historique et contingent de la monarchie bouddhiste, elle s'est effacée derrière cette dernière qui en a constitué la médiation centrale et durable.

La volonté d'éradiquer tous les symboles de la monarchie bouddhiste s'est présentée à la fois comme une nécessité révolutionnaire et comme un piège pour le gouvernement communiste. Le corpus idéologique, d'inspiration sommairement "soviétique" du Parti, n'a jamais pu réaliser le travail symbolique requis pour entraîner l'adhésion de la société à une domination lourde, tatillonne, porteuse de pénurie, voire de famine. Interdits de fait, les surplus n'étaient plus produits et ne pouvaient donc s'orienter vers l'acquisition de mérite bouddhiste : tout un pan des normes socioculturelles collectives a été ainsi oblitéré, n'autorisant plus, suivant les croyances en usage, à espérer une vie meilleure ultérieure, après avoir subi l'oppression, mais aussi à se livrer à des dépenses conçues comme une forme essentielle de sociabilité et de statut.

Dans cette dialectique du malheur et de la délivrance qui forge l'horizon ultime et la toile de fond de la vie au Laos, le nouveau régime s'est institué dans une grande continuité avec son prédécesseur en ce qui concerne le registre de la souffrance mais n'est pas parvenu à rendre crédible, ni même envisageable, un programme de "libération socialiste", limité à la nudité d'un credo autant répété que dénué de toute force symbolique.

Au régime d'exploitation de l'ancienne royauté se sont substituées des contraintes perçues comme dépourvues de justification et de finalité. Sans référence réelle à l'ordre bouddhiste, en dépit d'hommages tactiques, sans lois écrites, l'État communiste s'est imposé à la population comme une violence quotidienne, symbolique et réelle. Ce déficit d'intelligibilité du projet étatique qui, comme le dit H. Arendt, s'est réduit à sa "propagande de puissance", explique en partie la faiblesse de l'adhésion populaire et l'extrême écart des acteurs sociaux. De multiples analogies entre les deux régimes peuvent être constatées quant aux formes locales et périphériques du pouvoir et aux modes de distanciation face à ce dernier. Sous la monarchie boud-

dhiste, les pouvoirs provinciaux inscrivaient leur autonomie pratique dans une dépendance symbolique, en permanence réaffirmée par l'exécution conforme de rites fondant leur légitimité dans la reproduction du pouvoir central. Dans ce contexte, l'État se présentait avant tout comme une figure imaginaire distante, à laquelle néanmoins des tributs étaient versés en contrepartie d'une large autonomie quotidienne.

La mutation opérée par l'État communiste, mettant en scène un "peuple pluri-ethnique" abstrait, a conféré aux gouverneurs des provinces des pouvoirs d'autant plus exorbitants que, d'un côté, la transmission des ordres politiques a été rendue quasi impossible par le caractère secret du Parti et le manque explicite de procédures de délégation des pouvoirs et que, de l'autre, la dépendance symbolique a été éradiquée. Microcosme occulte et parallèle, le Parti s'est présenté alors d'une certaine manière comme un panthéon de puissances dépourvues d'efficacité car sans rites publics. Cette configuration a abouti à une sorte de dissociation entre l'État et la société, la scission fonctionnant aujourd'hui, comme on l'a vu, sous un jour plus absurde que cauchemardesque. En effet, en l'absence de représentation légitimée de la dépendance - dont l'emboîtement se jouait à tous les niveaux des pouvoirs - seule une domination élémentaire et arbitraire a émergé, privée de toute médiation symbolique. Ainsi une des métamorphoses essentielles qu'offre à l'observation le passage de la monarchie bouddhiste à l'État communiste réside dans cette conversion d'une dépendance à laquelle chacun participait à une domination que tous tentent de fuir, employés de l'État comme simples citoyens. Ce modèle de dépendance généralisée n'a pu être annihilé par l'État communiste et l'on peut voir dans l'ensemble des recours clientélistes observés actuellement des formes de perdurance des anciennes structures de dépendance : plus profondément, la réactivation des liens personnalisés de dépendance se dessine comme une voie pour amadouer, contourner ou au mieux tenter de neutraliser la domination étatique.

En corollaire, la transposition dans l'imaginaire de cette affirmation de la dépendance est concrétisée dans la figure des génies, êtres supérieurs mais accessibles, avec lesquels tout peut être négocié dès lors que leur pouvoir est reconnu. La puissance des génies bienveillants aux insignes militaires

ou royaux constitue dans ce contexte la symbolique par excellence des modalités sociales concrètes de la dépendance sous l'ancien régime.

Les acteurs, déhiérarchisés et sans statut propre, se décrivent alors comme des membres anonymes d'une population ordinaire (*passasson thamada*), réceptacle passif de la parole étatique, soumis à la nouvelle élite éclairée que prétend être le Parti. D'une certaine façon, le Parti occupe le siège d'un roi nu, aussi inquiétant qu'il est impuissant à transformer ses messages et ses exhortations en actes. La précarité chronique qui résulte d'une telle gestion politique engendre des visions paranoïaques et une répression consécutive de l'État amené à des retournements, des coups de frein stratégiques, des mesures dilatoires, ponctuant avancées et reculs vers l'ouverture économique. L'illégitimité consécutive du pouvoir, née de l'indigence de son capital symbolique aux yeux de la société, accentue la précarité de l'intégration politique, déjà modeste sous l'ancien régime. Absent et lointain, l'État monarchique était supportable, malgré ses ponctions, dans la mesure où il dérangeait peu la vie quotidienne, sauf en temps de guerre. L'obsession d'inculquer une discipline révolutionnaire de la part du régime communiste a, au contraire, profondément perturbé les usages villageois et a été perçue comme attentatoire à la dignité des acteurs.

Porteur de normes exogènes et dépendant d'autres pays "frères", le régime communiste n'est non seulement plus pleinement un État central, disposant de satellites, mais est devenu lui-même un satellite et un étranger aux yeux de la population. En se révélant incapable de réaliser de grands travaux (échec des coopératives, barrages, etc.) le communisme laotien met paradoxalement en scène un mode de production asiatique raté au sein duquel la symbolique politico-religieuse perdure faute d'avoir été remplacée.

L'anomie accentuée qui a été observée montre ainsi une dégradation des rapports sociaux et une perte de cohésion. À force de se défier de l'État, comme de leurs voisins, les individus ont tendance à ne voir dans le marché balbutiant qui a été initié par le gouvernement qu'une compensation hédoniste aux privations endurées. Une génération de jeunes adultes paraît avoir été partiellement "déculturée" et éprouvera, selon toute probabilité, des difficultés pour transmettre à ses enfants des schèmes normatifs fondés sur le respect minimal de la personne et du droit.

En s'écartant des hôpitaux, en rêvant de fuir les contraintes des usines, les citoyens disent toute leur méfiance face à l'État. République impopulaire, s'il en est, la RDP lao est en outre en train de perdre, à force de la trahir, la confiance des derniers militants dont les convictions s'effilochent au fur et à mesure que les mécanismes du marché sont cyniquement mis en place sans transitions, sans explications et sans protections sociales susceptibles d'atténuer ses effets sur les franges les plus précarisées du "peuple travailleur" : petits employés de l'État, paysans sans terre déplacés, minorités ethniques. L'État-Parti manifeste en effet une extrême avidité financière et toutes les aides qu'il reçoit lui servent d'abord à se maintenir au pouvoir quelles que soient les finalités des donateurs. La coopération avec un tel État est donc très problématique au plan de la simple éthique politique et de l'objectif du développement.

La déstructuration politique, la perte des repères sociaux et, à un moindre degré, culturels, la détérioration du lien social ont engendré un individualisme "postsocialiste" accentué qui apparaît comme la principale pulsion dans de multiples couches de la société. Les vies des acteurs sont marquées, comme nous l'avons souligné, par la peur et en conséquence par des relations sociales minimales. Aussi ceux-ci sont-ils amenés à reconstruire dans l'imaginaire de la possession et des génies une structure de rapports sociaux aux visages plus humains que ceux en jeu dans la réalité. Les femmes et les hommes présentés parlent d'abord du malheur de vivre dans une société où les liens sont rompus par la crainte, la délation et la jalousie.

L'échec du projet politique socialiste s'est traduit par une parodie, un travestissement de la réalité tels que l'identité des acteurs sociaux en a été radicalement fragilisée. Non seulement ils n'ont eu souvent plus de tâche à accomplir mais, en outre, ils ne sont pas certains de pouvoir le dire. Le coût d'une telle fiction collective est énorme pour la société, rendant pathologique l'ensemble des rapports sociaux.

Dans cette configuration, les acteurs réinventent une vie sociale avec les génies et leurs médiums, tant la vie d'ici-bas est déréalisée et vidée de son contenu : le pouvoir des génies animistes devient plus présent et plus concret que celui de l'État qu'il neutralise et, d'une certaine façon, subvertit. Pour ceux qui n'ont pas réellement émigré, les génies permettent ainsi d'immigrer

XXX
dans un monde enfin normal où les êtres sont dotés d'affects et de pulsions, de désirs d'amour et d'argent, sans avoir à en demander l'autorisation aux "organisations de masse".

Dans cette optique, la société laotienne actuelle montre la distance qui sépare la dérégulation sociale d'un idéal de liberté humaine. La coexistence de la disette socialiste oisive et de la productivité capitaliste consumériste plonge les acteurs dans une perplexité liée à leur expérience d'une profonde aliénation, suscitant un scepticisme certain sur la validité des modèles, fussent-ils néolibéraux et dominants. L'ouverture économique a donc un sens ambigu et contradictoire au Laos, comparativement aux attitudes observées en Chine et au Vietnam. Ceci démontre bien que l'impact d'une réforme économique ne saurait être exclusivement mesuré par des indicateurs quantitatifs, sans que ceux-ci soient mis en perspective avec la signification que prend cette réforme pour ceux qui la subissent en fonction des caractéristiques de la société. Le cas laotien présente des traits spécifiques qui le distinguent des pays voisins confrontés à la même expérience. Marginal à plus d'un titre, ce pays échappe largement aux généralisations globalisantes, même s'il subit des contraintes analogues à celles qui s'imposent aux pays proches face au marché mondial. X++

Dans ce contexte, les médiums ont acquis une capacité exceptionnelle pour éclairer la vie sociale et matérielle des hommes en réactivant l'histoire et en renouant des liens brisés entre un passé doté de sens et un présent où surgit le marché. Les génies opèrent ainsi de façon exemplaire une conservation dans l'imaginaire de l'ancienne différenciation sociale en jeu sous le précédent régime, à l'encontre de l'entreprise étatique de déstatutarisation et d'égalisation.

On a insisté sur le fait que le "socialisme de marché" est ici à l'évidence un artifice tactique, tant politique qu'économique, puisque son objectif, comme dans les pays voisins, est de mettre un terme à la pénurie en assurant la continuité du monopole du pouvoir. La nature de ce socialisme de marché est aussi floue pour les dirigeants que pour la population. Pour les "idéologues" du Parti, capitalisme et marché sont dissociés. Pour les acteurs, le marché est avant tout la capacité nouvelle d'échanger des biens en prenant un bénéfice qui est autorisé. La revitalisation du commerce et, en particulier,

du petit commerce donne une signification explicite au “socialisme de marché”, invitant à acheter et à vendre des biens aussi variés qu’hier rares, absents, ou réservés à ceux qui voyageaient à l’étranger. Ce marché fait espérer la fin de la privation individuelle et familiale par la possibilité ouverte de “faire des affaires” et de réaliser des plus-values. L’accès à ce monde d’échanges permis et gratifiants, qui se présente comme un espace de liberté de mouvement, n’est pas interprété dans le cadre de la pseudo-rationalité de l’économie de marché. La notion et les effets de la concurrence économique sont peu ou mal identifiés, y compris à des niveaux élevés de l’appareil d’État où les militants ont été formés dans l’occultation de ces mécanismes. Pour ces derniers, l’autorisation de “faire des affaires” est une ruse du Parti, son dernier mot d’ordre, entendu à ce titre comme devant ne pas avoir plus d’effets structurants sur la société que les précédents. Le marché n’est donc pas envisagé comme un concept idéologique, mais simplement comme un enjeu utilitaire encore intégralement dans les mains de l’État. L’État demeure d’ailleurs le principal opérateur économique et développe certaines entreprises commerciales, y compris de biens de consommation, avec un certain succès, tandis que d’autres formes d’activité périclitent. Pour la population, jamais informée et laissée dans l’ignorance autant du contenu du “socialisme de marché” que du “nouveau mécanisme économique”, le changement actuel est donc uniquement perçu comme la possibilité de recommencer à accumuler des surplus. Ceux-ci, réalisés à petite échelle, ne s’intègrent néanmoins pas dans la représentation d’un vaste système d’échanges organisés. Ces échanges sont réduits à des actes commerciaux mais ils ne créent pas encore de liens sociaux réels comme s’ils n’étaient qu’hors règles, tolérés, tant les catégories du permis et de l’interdit demeurent dans la main de l’État aux yeux des acteurs.

Les échanges sont pratiqués sous une forme proche du troc antérieur, car l’argent n’est pas encore totalement considéré comme un instrument fiable. On le prête à des taux usuraires (30 % par mois, souvent), selon des procédures informelles, tout en se contentant de peu et en le dépensant avec une relative discrétion pour ne pas attirer l’envie sur soi. Néanmoins, un vrai consumérisme fondé sur la jouissance familiale solitaire se développe. Les réseaux d’échanges, tant sociaux qu’économiques, étant pauvres et amoindris, c’est la famille qui constitue le temple naturel d’une consommation de biens

bon marché et de gadgets en matière plastique. Le temps consacré aux échanges et en particulier aux achats est celui qui a été retiré aux réunions diverses qui ponctuaient naguère la vie professionnelle à un rythme effréné. Cette jouissance privée des bénéfices d'une liberté réduite à vendre et à acheter pourrait combler les rêves les plus optimistes des théoriciens du capitalisme radical : dans cette caricature, les consommateurs sont muets et heureux des marchandises acquises sur le mode abstrait de l'homo economicus de l'économie politique néolibérale, supposé neutre et sans passion, tout occupé à maximiser son profit, sans autre aspiration.

Ce goût de la possession des biens, qui n'est qu'une face de la réalité, est séparé de toute contestation politico-sociale et ne connote ni un processus de maturation politique ni un progrès démocratique : ceci est conforme tant aux exigences de l'État-Parti laotien qu'à celles du "marché mondial" qui s'accommode des pires dictatures pourvu qu'elles favorisent l'affairisme. En outre, dans le cadre de l'idiome culturel local, les références abstraites universelles aux droits de l'homme ou à la démocratie ne constituent pas encore à ce jour des valeurs stables et pertinentes.

L'économie ne peut en effet devenir politique que lorsqu'une suffisante accumulation de surplus lui confère une portée sociale collective, au-delà d'échanges courts, en segments réduits, sans réseaux complexes. Le marché des biens reste enfermé d'une certaine manière au Laos dans une sphère close, en plein développement, mais au sein de laquelle le "bricolage" individuel prédomine sur l'initiative macro-économique qui implique des capacités encore largement absentes. C'est pourquoi l'État tend à concéder (par des baux) des pans entiers de l'économie nationale, tout en profitant au maximum de ces transactions. Dans cette sorte de parenthèse, on pourrait penser que tout un chacun se réjouit de déguster du pop-corn de Thaïlande, de se pencher sur des jeux vidéo chinois, ou d'enfourcher sa motocyclette japonaise, avec époux et enfants, bien qu'il ne s'agisse pas là d'une amorce de développement à long terme.

La multiplication des médiums et des génies montre que ce bonheur n'est pas sans mélange dans la mesure où ces derniers mettent en scène un marché de services immatériels, d'ordre psycho-spirituel. Ce marché ne constitue pas un "retour du religieux", vocable sommaire par lequel on dési-

gne l'accroissement des manifestations de croyances religieuses : il s'agit bien plutôt d'une revanche du politique assez clairement opérée en conformité avec l'articulation, analysée dans cet ouvrage, selon laquelle la religion est au service du politique dans la société laotienne.

Le vocabulaire désignant les activités des médiums est aujourd'hui dans une large mesure celui d'un marché, non plus de biens, mais de services. Dans toutes les formes d'animisme, les relations avec les génies ou esprits s'établissent sur le mode de la transaction et du marchandage, après un appel suivi d'offrandes propitiatoires. Il faut attirer l'esprit pour entrer dans un commerce immatériel avec lui et obtenir son aide ou ses révélations, à travers le médium. La dimension transactionnelle est constitutive du rapport aux esprits dans toutes les sociétés et se distingue par là de la foi ou de l'adhésion à des principes d'éthique religieuse.

L'observation des séances de possession a montré que les clients des médiums entrent en relation "d'affaire" avec un génie qui va les soutenir, à travers le médium, et qui rend un service idéal, dans un marché fondé sur un clientélisme généralisé, celui des clients vis-à-vis des médiums qu'ils consultent, mais aussi celui des médiums vis-à-vis des génies qu'ils appellent. Ce marché des génies a lui aussi été rouvert, à l'heure de l'initiation au marché économique, avec le consentement implicite de l'État. S'inscrivant dans des mondes parallèles et homothétiques, ces deux marchés sont caractérisés par des homologies d'autant plus significatives que les services psycho-spirituels des génies sont orientés, le plus souvent, vers l'acquisition plus ou moins métaphorique de biens matériels.

Le médium offre son service sous la forme de la médiation qui permet d'interroger un génie, après avoir négocié le coût ou le montant de l'offrande attendue par ce dernier. Le choix du client porte sur un médium qui lui vend le service escompté contre une offrande au génie qui sera consommée par le médium. Le médium bénéficie de l'offrande, même si elle est conçue comme une rémunération du génie.

La demande et le service de la médiation proposés et exécutés mettent en jeu un vrai marché où s'échangent des prestations imaginaires. Les réseaux de clientèle qu'entretiennent les grands médiums manifestent une forte concurrence, autant entre ces derniers, qu'entre les génies. Les effets

agonistiques de la concurrence, mal identifiés par les consommateurs hédonistes des biens matériels, sont très présents dans le monde des médiums, plus aptes que les gens ordinaires à côtoyer la violence sociale et à l'interpréter. La concurrence nécessite d'être "armé" et protégé et certains acteurs manifestent déjà un début de nostalgie pour l'univers d'assistance dans lequel ils étaient lovés. La fin d'un système stable de sécurité économique et sociale à minima - c'est-à-dire la privation partagée - son remplacement par des prix fluctuants et des compétitions où seuls les plus forts gagnent introduisent d'énormes poussées d'angoisse : la nouvelle liberté est porteuse d'agressions auparavant interdites, pouvant déclencher la maladie, l'échec, la mort. Le besoin d'avoir une "âme forte", dans ce monde où se réinscrit brutalement l'imparable évidence de l'inégalité des chances, des puissances et des moyens, donne aux activités des médiums l'allure d'une sorte de nécessité tant intérieure que sociale ; ce type de protection est d'autant plus impérieux que les protections sociales acquises individuellement sur la base d'un mérite idéologique s'effritent aujourd'hui et ne peuvent plus rassurer quiconque sur son statut : d'anciens fonctionnaires se retrouvent journaliers sans préavis tandis que les médecins fuient les hôpitaux pour ouvrir des pharmacies privées.

Ainsi, c'est auprès de ces "génies du socialisme de marché" que cherchent refuge les Laotiens exténués par vingt ans de velléités de réformes successives et avortées. Dans cette société brisée par les vicissitudes de l'histoire récente, à travers les génies, se rejoignent pour le moment, de nouveau ensemble, des hommes et des femmes qui affirment par là leur appartenance à une civilisation commune apte à penser l'inégalité, mais aussi l'aspiration paisible à partager une existence harmonieuse. Affolés par une génération de troubles politiques qui ont perverti les rapports sociaux, les acteurs tentent de rassembler leurs forces et de panser leurs blessures comme dans le *sou khouan* : dans ce rite, le plus significatif des Lao, sont enfin réunis par un fil de coton, tenu mais solide, les âmes voyageuses égarées, volages, qui signalent le retour de l'ordre après le règne du désordre, de la maladie, de la terreur, du mal. Ce rite fondamental de la sociabilité lao est pratiqué tant par les bonzes que par tout un chacun, en signe de bon augure et il conclut aussi bien la sortie de la possession des médiums.

Cette volonté obstinée de restaurer l'ordre à travers des rites constitue probablement l'arme et la dynamique symbolique principales dont la société laotienne dispose pour affronter le XXI^{ème} siècle et les dragons asiatiques qui l'entourent : cet avenir suscite tant de craintes et de tremblements que le recours à la médiation des génies s'impose.

— Bibliographie —

- Althabe G., 1969. *Oppression et libération dans l'imaginaire*. Maspero. Paris
- Archaimbault C., 1971. *The new year ceremony at Bassak (South Laos)*. Data paper n°78. Cornell University, New-York
- Archaimbault C., 1973. *Structures religieuses lao. Rites et mythes*. Vientiane
- Archaimbault C., 1973. Une cérémonie en l'honneur des génies de la mine de sel de Ban Bo dans "*Structures religieuses lao*"
- Archaimbault C., 1973. La naissance du monde selon la tradition lao. Le mythe de Khun Bulom dans "*Structures religieuses lao*"
- Arendt H., 1972. *Le système totalitaire*, Le Seuil, Paris
- Brac de la Perrière B., 1989. *Les rituels de possession en Birmanie, du culte d'État aux cérémonies privées*. Editions Recherches sur les civilisations, ADFP, Paris
- Brac de la Perrière B., 1996. "Les Naq Birmans entre autochtonie et souveraineté". *Diogène* n°174, pp.40-52
- Brown Mac Alister, Zasloff J., 1985. *Apprentice revolutionaries. The communist movement in Laos 1930-1985*, Hoover Institution Press. Stanford University
- Bucknell R., Stuart-Fox M., 1982. "Politicization of the buddhist Sangha in Laos". *Journal of Southeast Asian Studies*. 13 (1)
- Coedès G., 1949. *Les États hindouisés d'Asie du Sud-Est*. Paris
- Cohen P., 1984. "The sovereignty of Dhamma and economic development : buddhist social ethics in rural Thailand". *Journal of Siam Society*, 72
- Condominas G., 1962. *Essai sur la société rurale lao de la plaine de Vientiane*. BDPA
- Condominas G., 1968. "Note sur le bouddhisme en milieu rural lao". *Archives de sociologie religieuse*. 25-26
- Cotten P., Gehan W., (ed.)1984. Spirit cults and the position of women in northern Thailand. *Mankind*, vol.14, n°13

- Davis R., 1984. *Muang metaphysics. A study of northern thai myths and rituals*. Bangkok
- Deydier H., 1954. *Lokapala. Génies, totems et sorciers du Nord-Laos*. Paris
- Doré A., 1979. "Profils médiumniques lao". *Cahiers de l'Asie du Sud-Est*, n°5
- Evans G., 1984. *Red brotherhood at war*. Thetford Press limited
- Evans G., 1990. *Lao peasants under socialism*. Yale University Press
- Forest A., 1992. *Le culte des génies protecteurs au Cambodge*. L'Harmattan
- Godelier M., 1973. *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris, Editions Sociales
- Gunn G.C., 1990. *Rebellion in Laos. Peasants and politics in a colonial backwater*. Oxford
- Halpern J., 1964. *Government, politics and social structure in Laos. A study of tradition and innovation*. New Haven
- Hann C.M., . *Socialism, ideals, ideologies and local practices*. ASA monographs 31, London
- Hours B., 1973. "Possession et sorcellerie dans un village du Sud-Laos". *ASEMI*, vol. IV, n°1
- Hours B., 1973. *Rapports inter-ethniques dans le Sud-Laos. Changements sociaux et régression rituelle chez les Lavè*. Thèse de doctorat. EPHE
- Hours B., 1981. "Pouvoirs et territoires bouddhistes". *L'Homme* XXI, 3
- Hours B., 1995 . "State and market in the Lao PDR : The difficult management of a lao health system". *The Journal of social studies*, n° 70
- Hours B., 1996. "Santé publique et marché de la santé en RDP lao". *Mondes en développement* n° 93, XXIV
- Irvine W., 1984. "Decline of village spirits cults and growth of urban mediumship : persistence of spirits beliefs, position of women and modernization". *Mankind*, vol.14, n°4
- Izikowitz K.G., 1962. Notes about the Tai. *Far Eastern Antiquities* 34
- Jackson P., 1989. *Buddhism, legitimation and conflict : the political functions of thai urban buddhism*. ISEAS. Singapore
- Kaysone P., 1980. *La révolution lao*. Moscou
- Keyes C.F., 1971. "Buddhism and national integration in Thailand". *Journal of Asian studies*. 30 (3)

- Keyes C.F., 1983. "Economic action and buddhist morality in a thai village". *Journal of Asian Studies*. 42 (4)
- Lafont P.B., 1955. Notes sur les familles patronymiques tai noires de Som La et de Nghia. *Anthropos* 50
- Lafont P.B., 1971. "Génies, anges et démons en Asie du Sud-Est". in *Génies, anges et démons*, D. Bernot éd., Le Seuil, Paris
- Leach E.R., 1968. *Dialectic of practical religion*. Cambridge University Press
- Leclere A., 1916. *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses*. Paris.
- Lester E.R., 1973. *Theravada buddhism in Southeast Asia*. Ann. Arbor.
- Ling T., 1979. *Buddhism, imperialism and war*. London.
- Maspero H., 1971. *La société et la religion des Chinois anciens et celle des Tai modernes. Le taoïsme et les religions chinoises*. Paris.
- Mayoury N., 1993. *Lao women yesterday and today*. Vientiane.
- Mendelson E.M., Ferguson J.P., 1975. *Sangha and state in Burma : a study of monastic sectarianism and leadership*. Ithaca.
- Moerman M., 1966. "Ban Ping's Temple : the center of a "loosely strutured" society" in *Anthropological studies of theravada buddhism*. M. Nash (ed), Yale
- Monfouga-Nicolas J., 1972. *Ambivalence et culte de possession*. Anthropos
- Obeyesekere G., 1966. "The buddhist pantheon in Ceylan and its extension" in M. Nash (ed.), *Anthropological studies in theravada buddhism*. Yale
- Obeyesekere G., 1966. "The great tradition and the little in the perspective of sinhalese buddhism" in M. Nash (ed) Yale
- Obeyesekere G., 1977. "The theory and practice of psychological medicine in the ayurvedic tradition". *Culture, medicine and psychiatry*, n°1
- Obeyesekere G., 1975. "Psychocultural exegis of a case of spirit possession from Sri Lanka". *Contributions to Asian Studies*, vol. VIII
- Ong A., 1987. *Spirit of resistance and capitalist discipline. Factory women in Malaysia*. New York
- Pfanner D., Ingersoll J., 1961-62. "Theravada buddhism and village economic behaviour : a burmese and thai comparison". *Journal of Asian studies*, 21

- Porée Maspero E., 1962. *Etude sur les rites agraires des Cambodgiens*. Paris, EPHE.
- Pottier R., 1972. "Introduction à l'étude des pratiques thérapeutiques lao". *ASEMI*, vol. III, n°2
- Pottier R., 1973. "Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien". *ASEMI*, vol. IV, n°1
- Pottier R., 1973. "Notes sur les chamanes et médiums de quelques groupes tai". *ASEMI*, vol. IV, n°1 .
- Reynolds F., 1969. "Ritual and social hierarchy. An aspect of traditional religion in buddhist Laos". *History of Religions*, vol. 9
- Sarkisyantz E., 1965. *Buddhist background of burmese revolution*. The Hague
- Selim M., 1995. "Ethnologie sous contrainte". *L'homme et la société* n° 115
- Selim M., 1996. "Économies et marchés imaginaires au Laos". *Cahiers des sciences humaines*, n° 3 Vol. 32
- Selim M., 1996. "Les génies thérapeutes au service du marché". *Mondes en développement*, n° 93 XXIV
- Selim M., 1996. "Market, state and business in Laos". *The Journal of social studies*, n° 71
- Smith B.L., 1978. *Religion and the legitimation of power in Thailand, Laos and Burma*. Anima Books
- Sparkes S., 1994. Thick decision : how to win on the lottery in an Isan village, Northern Thailand. *Arbok*
- Spiro M., 1966. "Buddhism and economic action in Burma". *American Anthropologist*, 68
- Spiro M., 1970. *Buddhism and society. A great tradition and its burmese vicissitude*. New York
- Stuart-Fox M., 1980. "Laos : the vietnamese connection", in Leo Suryadinata (ed.), *Southeast Asian Affairs*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies Heinemann, pp.191-209
- Stuart-Fox M., 1980. "The initial failure of agricultural cooperativization in Laos". *Quarterly*, n°4, pp.273-99
- Stuart-Fox M., 1981. "Socialist construction and national security in Laos". *Bulletin Concerned Scholars*, vol.13, n°1, pp.61-71

- Stuart-Fox M., 1981. "Reflections on the lao revolution". *Contemporary Southeast Asia*, vol.3, n°1, pp.41-57
- Stuart-Fox M., 1981. "Lao foreign policy : the view from Vientiane". *Journal of Contemporary Asia*, vol.11, n°3, pp.351-66
- Stuart-Fox M., 1981. "Laos in China's anti-Vietnam strategy". *Asia Pacific Community*, n°11, pp.83-104
- Stuart-Fox M., 1982. *Contemporary Laos : studies in the politics and society of the Lao People Democratic Republic*. St Lucia, University of Queensland Press, and New York Martin's Press
- Stuart-Fox M., 1982. "Laos 1981 : Economic prospects and problem's", in Huynh Kim Khanh (ed.), *Southeast Asian Affairs 1982*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies Heinemann, pp.229-42
- Stuart-Fox M., 1983. "Marxism and Theravada Buddhism : the legitimation of political authority in Laos", *Pacific Affairs*, vol. 56, pp.428-54
- Stuart-Fox M., 1984. "Laos in 1983 : A time of consolidation", in Pushpa Thambipillai (ed.) *Southeast Asian Affairs 1984*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, pp.179-94
- Stuart-Fox M., 1986. "The first ten years of communist rule in Laos : an overview", *Asia Pacific Community*, pp.55-81
- Stuart-Fox M., 1986. "Laos 1985 : Time to take stock", in Lim Joo-Jock (ed.), *Southeast Asian Affairs 1986*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, pp.165-81
- Stuart-Fox M. and Bucknell R.S, 1982. "Politicization of the Buddhist Sangha in Laos". *Journal of Southeast Asian Studies*, vol.13, n°1, pp.60-80
- Taillard C., 1977. "Le village lao de la région de Vientiane : un pouvoir local face au pouvoir étatique". *L'Homme*, 17 (2-3)
- Taillard C., 1989. *Le Laos : stratégies d'un État tampon*. GIP Reclus. Montpellier
- Tanabe S., "Spirits and ideological discourse : the Tai Lu guardian cults in Yunnan". *Sojourn*, vol.3, n°1
- Tambiah S., 1970. *Buddhism and the spirits cults in North-East Thailand*. Cambridge. University Press
- Tambiah S., 1976. *World conqueror and world renouncer*. Cambridge. University Press

- Taylor J.L., 1990. "New buddhist movements in Thailand : an individualistic Revolution, reform and political dissonance. *Journal of Southeast Asian Studies*, 21 (1)
- Taylor J.L. 1993. "Buddhist revitalization, modernization and social change in contemporary Thailand", *Sojourn*, 8
- Terwiel B.J., 1978. "Leasing from the gods". *Anthropos* 71
- Terwiel B.J., 1979. *Monks and magic : an analysis of religious ceremonies in central Thailand*. London
- Terwiel B.J., 1982. "Buddhism : the villager perspective". *Southeast Asian Review* 7 (1-2)
- Thepboualy K., 1975. *The lao Sangha and the Revolution*. Vientiane
- Van Esterik P., 1982. "Interpreting a cosmology : guardian spirits in thai buddhism". *Anthropos* 77 (5-6)
- Vongvichit P., 1968. "*Le Laos et la lutte victorieuse du peuple lao contre le néo-colonialisme américain*". Vientiane
- Wales Q., 1934. *Ancient siamese government and administration*. London
- Wales Q., 1939. *Divination in Thailand. The hopes and fears of a Southeast asian people*. London
- Zago M., 1972. *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*. Rome
- Zasloff J., 1991. *Laos beyond revolution*. Mc Millan
- Zasloff J., 1993. *The Pathet Lao*. Rand Corporation
- Zempleni A., 1966. "La dimension thérapeutique du culte des rab". *Psychopathologie africaine*, II, 3
- Zempleni A., 1967. "Sur l'alliance entre la personne et le rab dans le N'döp". *Psychopathologie africaine*, III, 3

MISE EN PAGES FOURNIE

Achévé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 22811 - Dépôt légal : mars 1997 - *Imprimé en C.E.E.*

ESSAI D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE SUR LE LAOS CONTEMPORAIN

Marché, socialisme et génies

Comme ses voisins chinois et vietnamiens, le Laos, communiste depuis 1975, connaît une relative ouverture économique dans le cadre d'un régime d'État-Parti bien plus coercitif que ne l'affirment nombre de clichés optimistes. A l'heure du "socialisme de marché", cet ouvrage se penche sur la nature de la société et de l'État à partir d'enquêtes anthropologiques menées dans des lieux symptomatiques : les hôpitaux et les usines. Les transformations observées sont resituées dans la longue durée d'une société bouddhiste traumatisée par des changements aussi brutaux qu'en partie avortés. Parmi les principaux repères identitaires et culturels qui ont permis de garder un sens à travers des vicissitudes politiques pénibles, les croyances portant sur le pouvoir des génies animistes (esprits) sont l'objet d'un renouveau à un moment où l'adaptation à l'économie de marché est un enjeu décisif. Cette étude se présente comme une anthropologie politique du Laos contemporain et propose l'analyse d'une forme particulière de communisme asiatique confronté au monde global.

M. SELIM, anthropologue ORSTOM, a effectué des recherches d'anthropologie urbaine en France dans des champs sociaux problématiques, mettant l'accent sur les enjeux contenus dans les figures imaginaires de l'étranger, du pauvre, de la misère. Depuis 1984, se consacre à une anthropologie de l'entreprise en Asie (Inde, Bangladesh, Laos, Vietnam) pour saisir les effets sociaux et symboliques des transformations actuelles liées à la mondialisation.

B. HOURS, anthropologue ORSTOM, s'est penché, au Laos et au Vanuatu, sur les relations entre les phénomènes politiques et religieux, avant d'aborder les systèmes de santé sous l'angle des logiques sociales qu'ils révèlent (Laos, Cameroun, Bangladesh, Vietnam). Les rapports sociaux spécifiques liés aux contraintes de la globalisation économique et idéologique contemporaine constituent à ses yeux l'une des questions majeures de l'anthropologie du monde actuel.

En couverture : Médium à Paksane.



ISBN : 2-7384-5280-9