Les Karen : Horizons d'une population frontière. Mises en scène de l'indigénisme et écologie en Thaïlande.

Abigaël Pesses

▶ **To cite this version:**

Abigaël Pesses. Les Karen : Horizons d'une population frontière. Mises en scène de l'indigénisme et écologie en Thaïlande.. Sciences de l'Homme et Société. Université de Nanterre - Paris X, 2004. Français. NNT : . tel-00370779

HAL Id: tel-00370779

https://theses.hal.science/tel-00370779

Submitted on 25 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS X-NANTERRE
UMR 7535-Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

N° attribué par la bibliothèque

_____

LES KAREN : HORIZONS D'UNE POPULATION FRONTIERE

Mises en scène de l'indigénisme et écologie en Thaïlande

THESE
de Doctorat en Anthropologie sociale et culturelle-Ethnologie

Présentée
par
Abigaël PESSES
sous la direction de Monsieur Bernard FORMOSO

Soutenue devant le jury composé de :

M. Yves GOUDINEAU

M. Patrick MENGET

M. Ronald RENARD

M. François ROBINNE

décembre 2004

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait jamais pu être accompli sans le soutien et l'encadrement dont j'ai bénéficié tout au long de ma recherche, en France comme en Thaïlande. Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur d'étude, Monsieur Bernard Formoso, professeur à l'Université de Nanterre, qui a guidé mes recherches depuis la maîtrise jusqu'au doctorat. Je remercie également les organismes qui m'ont apporté le soutien financier nécessaire pour m'autoriser à effectuer un long séjour d'investigation continue sur le terrain et finaliser le travail d'écriture : la Bourse Jean Schneider-Louis Forest de la Chancellerie des Universités de Paris et la Bourse Eugène Fleischmann attribuée par la Société d'Ethnologie de la MAE - Université Paris X.

Je m'adresse avec gratitude à tous les Karen du Haut-Bassin de la rivière Wang qui m'ont accueillie avec hospitalité dans leurs villages et se sont montrés d'une grande patience et gentillesse pour répondre à mes besoins comme aux questions que je leur adressais. Ils m'ont initié à un univers qui m'était au départ étranger. J'accorde une mention toute particulière aux villageois de Ban Nong Tao avec qui j'ai partagé avec le plus d'intimité le quotidien ainsi qu'à toute la famille de Joni Odashao qui m'a reçue chez elle de façon si stimulante et agréable.

Je remercie également les institutions thaïlandaises qui m'ont permis d'obtenir des autorisations officielles pour mener cette recherche et orienter mes premiers pas sur le terrain : le Conseil National de la Recherche Thaïlandais ; les membres de l'Institut de Recherche Tribale, et plus particulièrement khun Mongkorn, khun Nippha et khun Somphob ; le Centre de Développement Social des Tribus Montagnardes de la province de Mae Hong Son, et mon principal hôte et guide en ce lieu, khun Warasit. Je remercie également François Nosten, un docteur qui travaille depuis de longues années pour MSF dans les camps de réfugiés karen situés le long de la frontière birmane ainsi que Mister Tip, également affilié à son centre de recherche sur le paludisme (SMRU). Je dois également beaucoup aux conseils et aux informations donnés par tant de professeurs thaïs sans l'aide de qui je n'aurais pu saisir la complexité des lois relatives au système d'attribution de la nationalité aux montagnards ni les impasses de la législation foncière. D'autres chercheurs étrangers et résidents sur place m'ont également facilité l'accès à certaines sources bibliographiques tout en m'encourageant dans ma démarche : en particulier Ronald Renard, professeur à l'Université de Payap (Chiang Mai), spécialiste des Karen, Louis Gabaude, membre de l'E.F.E.O, Jacques Lemoine,

spécialiste de cette aire culturelle et Soisick Crochet, chercheuse en anthropologie médicale sur le Cambodge.

Parmi les principaux informateurs qui ont joué un rôle décisif dans cette enquête, il y eut de nombreuses personnes affiliées à diverses ONG locales, étroitement impliquées auprès des montagnards : le Réseau des Paysans du Nord et L'IMPECT, dont les membres sont des représentants des populations frontalières du Nord de la Thaïlande, la Fondation pour le Développement du Nord et le Suan Sangkhom Phatthana, une ONG catholique. Les missionnaires chrétiens de Bétharram et les missionnaires bouddhistes du Phrathammacarik se sont également avérés être des auxiliaires très ouverts à ma démarche d'enquête, entre autres le moine Manop et le père Pierre que j'ai côtoyé plus longuement. J'exprime également ma reconnaissance au directeur de l'IMPECT, khun Prasert, qui s'est montré très disponible pour m'apporter toutes sortes d'informations susceptibles d'alimenter ma recherche et de comprendre les divers enjeux du mouvement activiste montagnard, au centre de leur problématique.

Enfin, je n'oublie pas tous mes proches qui m'ont aidé dans mes déboires en me permettant de les surmonter : mes parents, mes amis et Greg dont la geste affective et le regard de sociologue auront été d'une aide précieuse pour finaliser cette thèse.

NOTES SUR LES SYSTEMES DE TRANSCRIPTION

SGAW

Il n'existe pas de système de transcription uniforme adapté au sgaw, le dialecte parlé par l'un des principaux sous-groupes culturels karen. De plus, le champ lexical et la prononciation des sons ou des tons du sgaw varient en fonction de nuances dialectales régionales ou d'emprunts aux langues vernaculaires locales. Chaque auteur utilise sa version propre. Pour ma part, je me suis inspirée du système employé par Yoko Hayami (1992) qui s'appuie sur l'alphabet roman et qui me paraît le plus fiable phonétiquement. Bien que le sgaw comprend six tons, je ne les ai pas pris en compte dans la transcription.

Consonnes

k	**[k]**	ou **[kh]** aspiré
t	**[t]**	ou **[th]** aspiré
d	**[d]**	
p	**[p]**	ou **[ph]** aspiré
b	**[b]**	
s	**[s]**	
z	**[z]**	
y	**[y]**	comme « hiatus »
c	**[dz]**	se prononce « dj »
ch	**[tß]**	se prononce « tch »
l	**[l]**	
w	**[w]**	ou **[gw]**
h	**[h]**	
r	**[r]**	
x	**[X]**	comme « ach » en allemand
g	**[R]**	fricative
n	**[n]**	
ng	**[ng]**	« g » nasalisé comme « mangue »
ny	**[nj]**	« ni » comme « nièce ».
m	**[m]**	
‘	**[]**	glottale

Voyelles

a [a]
i [i]
e [e] é comme « été »
ae [] è comme « mère »
eu [] eu comme « cheveux »
iu [ɯ] entre **i** et **u** en français
u [u] comme « ou »
au [] o ouvert comme « robe »
o [o] o fermé comme « mot »

THAI

Le thaï est la langue officielle du Royaume de Thaïlande. Pour simplifier la transcription, les tons (au nombre de cinq), la différence entre les voyelles longues et courtes, et les glottales ne seront mentionnés. Le système phonétique adopté se présente comme suit :

Consonnes

h	**[h]**	
k	**[k]**	ou **[kh]** aspiré
t	**[t]**	ou **[th]** aspiré
d	**[d]**	
p	**[p]**	ou **[ph]** aspiré
b	**[b]**	
f	**[f]**	
s	**[s]**	
y	**[y]**	
c	**[dz]**	
ch	**[tß]**	
l	**[l]**	
r	**[r]**	entre r et l
w	**[w]**	
n	**[n]**	
ng	**[ng]**	
m	**[m]**	

Voyelles

a [a]
i [i]
e [e]
ae [□]
u [u]
oe [□]
ü [*w*]
au [□]
o [o]

Diphtongues
ua, ia, üa

Prononciation de certaines syllabes composées

ai se prononce comme « ail »
oi se prononce comme « goyave »
eo se prononce en dissociant le « é » et le « o » comme « néo ».
ao se prononce en dissociant le « a » et le « o » comme « maori ».

TABLE DES MATIERES

Remerciements…… II

Notes sur les systèmes de transcription…….. IV

Table des matières…….. VI

INTRODUCTION…… 1

PREMIERE PARTIE : LES KAREN VUS DE L'EXTERIEUR….... 20

CHAPITRE I : LES KAREN DANS LA NATION THAÏE : IMAGE PAR IMAGE…… 21

1. La dualité tai / kha dans le système politique féodal…….. 25

-L'organisation galactique du *müang*…….. 27
-La dichotomie *taï* (civilisé) / *kha* (sauvage)……... 30
-Le statut des *kha* dans la hiérarchie sociale *taï*……... 32

2. Les Karen : Une population frontière…….. 35

-« Rassemble les *kha* et mets-les dans le *müang* »…….. 37
-Les relations d'allégeance tributaires……. 38
-Les médiateurs entre le monde sauvage et civilisé……. 42
-Le rôle de défense aux frontières…… 43
-La transition entre l'ancien régime et le modèle occidental d'État-nation……. 46
-Une marginalisation progressive…… 48

3. Les Karen dans l'État-nation…… 50

-Les « races sauvages » de la forêt : *Chao pa* et *khon pa*…… 50
-La période de l'oubli et la construction du nationalisme « thaï »……... 53
-Evolution des catégories « *taï* / *kha* » vers « *chao khao* / *thaï* »……. 56
-Conclusion…….. 58

CHAPITRE II : LE RESEAU DE RECHERCHE ET DE DEVELOPPEMENT INSTITUTIONNEL…… 62

1. La politique de développement et d'intégration de l'État……... 63

-Création des premières institutions directement reliées au « problème *chao khao* »…….. 64
-L'implication du roi dans les affaires des montagnards…….. 66

2. Le contexte géopolitique frontalier……... 70
-L'émergence de la guérilla karen en Birmanie…… 70
-Les camps de réfugiés……. 73

-Les nouveaux enjeux politiques et économiques du « Quadrangle d'Or »……. 74
-Immigration illégale et conditions d'attribution de la nationalité……... 77
-Le démantèlement des réseaux de trafics illégaux : amphétamines et bois…… 81

3. Le centre de développement de Mae Sariang……... 83

-La stratégie de développement zonal…….. 84
-« Ils détruisent la forêt »…….. 86
-Le « petit paradis »…….. 89
-A la recherche d'un terrain avec Khun Wa……. 96

CHAPITRE III : LE RESEAU DE DEVELOPPEMENT ET DE RECHERCHE ACTIVISTE…… 100

1. Les Karen et les ONG…… 100

-Le monde des intermédiaires…….. 101
-Mister Tip : « Nous avons une philosophie qui consiste à respecter l'environnement »… 103
-Lung Sanan : « Nous avons quelque chose que les Thaïs n'ont pas : Une grande moralité »……. 105
-Karen thaïs et Karen birmans……. 107
-Les ONG environnementalistes en Thaïlande…… 109

2. Perspective critique des ONG environnementalistes face aux politiques de l'État.. 112

-Création du Département Royal des Forêts et d'un système foncier légal (1896-1961)…. 113
-Développement économique et modernisation du pays (1961-1985)……. 117
-Classification des ressources sur la base de critères scientifiques (1985-…)……. 119

3. Les ONG et le mouvement activiste montagnard…… 123

-La rhétorique alternative : développement durable, participation, connaissance locale…. 123
-Cartes et réseaux de « forêts communautaires »……. 125
-Les manifestations……... 129
-Organisations culturelles montagnardes et valorisation de l'ethnonyme…… 130
-Joni, un porte-parole *pga k'niau* et un « sage indigène »…… 132
-Conclusion……... 133

DEUXIEME PARTIE : ZOOM SUR UNE SCENE LOCALE…….. 138

CHAPITRE IV : L'INCORPORATION ADMINISTRATIVE…… 139

-Situation locale…… 139

1. Histoire de la création du village……... 145

-Le territoire et ses « maîtres »……. 147
-De la scission à l'unification : un village à deux têtes…….... 152
-Intégration dans le système administratif thaï…… 156

2. Partage des terres…… 160

-Le droit du premier occupant…….. 160
-Transactions foncières……. 163
-Diminution de l'essartage…… 166
-Morcellement des terres et diminution de la natalité…….. 169

3. Configuration actuelle de l'organisation sociale villageoise…….. 170

-Composition des maisonnées…….. 171
-Alliance et résidence…… 177
-Conclusion……... 184

CHAPITRE V : PRETRES ET RELIGIONS EXOGENES…….. 189

1. Le messianisme chez les Karen……. 189

-Le départ de *Zwa*, le mythe du Livre d'Or et l'image de l'orphelin……... 190
-Les prophètes de *Zwa*……. 193
-Religion et pouvoir……. 198
-Les *ton bun* du Nord de la Thaïlande……. 200

2. L'abandon du rite *au xae* (nourrir les esprits ancestraux)…… 205

-Les missionnaires catholiques de Bétharram…….. 208
-Modalités rituelles relatives à l'abandon du rite *au xae*……. 212
-Les premiers apôtres du développement……. 216
-Les bonzes du Phrathammacarik……. 218

3. Cohabitation religieuse et ordre social communautaire……. 223

-A la recherche d'une cohésion rituelle communautaire…….. 226
-Religion, identité et environnement…… 230
-Conclusion……... 236

CHAPITRE VI : UN VILLAGE MODELE……. 242

1. L'école : un terrain de négociation entre culture locale et culture nationale…… 244

-L'école comme instrument d'intégration…… 249
-La dichotomie ville / montagne et le décalage entre les générations…….. 252
-Les « enseignements locaux » : une priorité l'environnement…… 255

2. Sagesse indigène et construction des enseignements locaux……... 260

-Réhabilitation de l'essartage (*rai mun wian*)…….. 261
-Les ateliers de travaux pratiques sur la tradition……. 264
-La guerre des stéréotypes…… 266

3. Une visite guidée……. 270

-Démonstration d'un cours d'enseignement local…… 270
-Visite de la forêt protégée : « *pa anurak* »…….. 272
-Escale chez Chokeu : présentation du modèle type de forêt communautaire……. 274
-Escale chez Joni : présentation des cartes et de l'« éco-tradition »……. 276
-Conclusion……... 280

TROISIEME PARTIE : NEGOCIATIONS…….. 285

CHAPITRE VII : UNE FORET DE SYMBOLES…….. 286

1. Origine des rites d'ordination d'arbres…… 288

-Les moines écologistes…… 288
-Définition de la trame et de la signification pédagogique du rituel…… 289
-Diffusion du rituel à l'échelle nationale et appropriation du rite par les montagnards….. 290

2. Une cérémonie au Wat Luang……... 292

-Un site symbolique…….. 293
-Motifs officiels de la cérémonie…….. 294
-Les cartes……. 295
-Le débat religieux…… 297
-Le débat politique…… 300
-Déroulement du rituel…….. 302

3. Refonder un statut territorial et identitaire……. 305

-Le don ritualisé d'une parcelle de terre au souverain…….. 306
-Mise en scène d'une complémentarité rituelle entre pratique bouddhiste et animiste…… 309
-Promotion du discours sur l'« éco-tradition »……. 313
-Science et moralité…….. 316
-Des « destructeurs de la nature » aux « gardiens de la forêt »…… 318
-Conclusion……... 320

CHAPITRE VIII : LE DEVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE…… 324

1. Participation et décentralisation administrative…….. 326

-Le comité villageois, *kammakan muban*……. 328
-L'organisation administrative du sous-district, *ongkan borihan suan tambon*……... 331

2. Les « femmes » et les « jeunes » face au changement…….. 333

-Elaboration d'un projet de développement local sous la tutelle du moine du Phrathammacarik……. 335
-Evaluation et concrétisation du projet…… 338
-Le devenir de la tradition…… 341
-Ce qu'elles en disent…… 345

3. Pour ou contre l'agriculture commerciale ?……. 347

-Avec et sans le Projet Royal…… 347
-Des stratégies combinatoires de subsistance…….. 349
-Propositions de développement durable par les ONG environnementalistes……. 354

4. « On s'aime tous, on s'entraide tous »……. 359

-De l'entraide…… 360
-Esprits territoriaux et développement…….. 361
-Conclusion……... 365

CHAPITRE IX : LE SUICIDE DU MAIRE…… 371

1. Suicide et déviance…….. 373

-La malédiction familiale…….. 375
-Faute, sanction et renégociation des normes……... 376
-L'anomie communautaire…… 380
-Témoignages des missionnaires sur le suicide : Une fuite face à l'adversité ……. 383

2. La parole des anciens……. 385

-Le suicide : une malemort ?……. 388
-Réinterprétation moderne de l'histoire par Preu……. 394
-Perspective des femmes : les « maires maudits »…… 398

3. Qui va être *phu yai ban ?*…… 401

-Elire quelqu'un de bien……... 403
-Les élections…… 406
-Conclusion……... 410

CONCLUSION …….. 417

BIBLIOGRAPHIE…….. 432

TABLES DES CARTES ET DES ANNEXES……. 450

INTRODUCTION

Les Karen sont l'une des principales minorités d'Asie du Sud-Est continentale, anciennement répartie le long de la chaîne montagneuse qui sépare aujourd'hui la Thaïlande de la Birmanie. Du fait de leur position frontière, les Karen s'inscrivent dans une dynamique interactionnelle avec ces deux États-nations. De part et d'autre, ils sont considérés comme des « minorités ethniques » inscrites dans des espaces périphériques posant tout particulièrement des problèmes de sécurité nationale.

Le cas des Karen ressemble à celui de nombreuses autres populations allogènes qualifiées d'« ethniques » par la position politique marginale qu'ils occupent à l'intérieur du monde contemporain. Ils n'ont pas le contrôle légitime d'un territoire propre et se trouvent désavantagés pour représenter leur intérêts territoriaux face aux populations voisines dominantes, d'autant plus que leurs particularismes culturels – parlers, coutumes et modes de subsistance hétérogènes en même temps que décalés par rapport aux exigences de modernisation d'une nation – peuvent être perçus comme des freins et des obstacles à l'affirmation d'une identité et d'une souveraineté nationales. Face aux pressions exercées par ces états pour qu'ils se conforment à leurs propres normes, les Karen tentent de se perpétuer et de répliquer par l'élaboration de stratégies susceptibles de combattre et d'inverser les stéréotypes qui accompagnent leur image. Il s'agit d'une forme d' ethnification où l'identité se reconstruit en réaction et à travers des influences extérieures. Cependant, les stratégies identitaires que les Karen développent de part et d'autre de cette frontière politique ne sont pas sans soulever un certain nombre d'interrogations spécifiques.

En Birmanie, le choc de la colonisation britannique a eu un retentissement considérable sur les populations karen. Les Anglais, intéressés par les précieuses ressources minières et forestières concentrées dans le Tenasserim, utilisèrent les Karen contre les Birman afin de conforter leurs intérêts économiques ainsi que leur domination sur le pays. Les colons les épaulèrent en leur donnant accès à des postes dans l'armée et l'administration, les missionnaires chrétiens qui les précédèrent de peu convertirent un certain nombre d'entre eux et leur apportèrent un système d'écriture. Cette double influence participa à l'émergence d'une élite karen christianisée et empreinte d'un fort sentiment autonomiste qui se concrétisa, au moment de l'indépendance, par la création d'un État qui ne fut pas reconnu par les

instances internationales, l'État de Kawthoolei. Depuis 1954, les Karen entretiennent, tant bien que mal, une guérilla ethnique dont on entend périodiquement parler dans les médias, pour la reconnaissance de cet Etat, îlot de montagnes situé sur la chaîne du Tenasserim en Birmanie. Ce mouvement de rébellion suscite depuis les années 60 une violente répression de la part du régime militaire birman, poussant nombre d'entre eux à chercher refuge en Thaïlande où on les accueille dans des camps de réfugiés situés le long de la frontière.

En Thaïlande, pays jamais colonisé, les Karen, à l'instar des autres groupes montagnards de migration plus récente, ont été globalement assimilés à la catégorie unique des *chao khao* (montagnards). Créée par l'administration centrale dans les années 60, cette catégorie répond à la mise en place d'une politique d'intégration et de développement uniformisante destinée à renforcer le contrôle des frontières. Depuis cette époque, le gouvernement thaï entretient la suspicion, en accusant les groupes ethniques périphériques de provoquer, par leur culture sur brûlis, la dévastation du patrimoine écologique du Royaume, les forêts et les sources d'eau du pays. Bien que les Karen soient quand même considérés comme une population indigène de la Thaïlande, ils ont été officiellement dépossédés de leurs droits coutumiers d'occupation des sols au cours du processus de construction de l'État-nation moderne. A l'heure actuelle, ils n'ont aucun droit légal sur les terrains qu'ils exploitent depuis plusieurs générations et doutent de leur avenir dans les montagnes.

Les Karen, anciennement implantés dans ce pays, ne réclament pas un territoire national ni ne s'opposent au fait d'être incorporés dans la nation thaïe. Ils veulent seulement la reconnaissance d'un statut qui leur garantirait le droit de préserver leur héritage culturel et leur mode de vie au sein des espaces de montagnes. Plutôt que de radicaliser leurs revendications en combats armés, un certain nombre d'entre eux se sont récemment inscrits dans le sillage d'un mouvement pacifiste qui, avec l'appui d'instances nationales et internationales, défend les intérêts des populations tribales et indigènes réparties dans des zones écologiquement sensibles de la planète. La prise de conscience des conséquences de la déforestation, notamment dans de nombreux pays en voie de développement, s'est accompagnée, au cours de ces dernières décennies, d'une réflexion sur le rôle des populations indigènes dans la protection d'une nature surexploitée par les sociétés industrielles. Ce débat, qui réactualise la dichotomie nature / culture en termes de conservation de l'environnement associe la défense des droits des populations indigènes à la défense de l'écologie. Ainsi, les Karen thaïs, pour contrer les préjugés véhiculés par l'État qui tendent à les stigmatiser comme

des « destructeurs de la forêt », ont formulé, parallèlement à l'évolution d'un débat national et international sur l'écologie, un discours où ils se représentent au contraire comme les principaux protecteurs de la biodiversité et cela en vertu de leur perception indigène de la nature.

Dans l'un ou l'autre cas, les idéologies politiques transfrontalières, le nationalisme ou l'écologie, ont non seulement influencé la perception que les Karen avaient d'eux-mêmes, mais leur ont servi de support pour contester les politiques étatiques qu'ils subissent. Cependant, on peut se demander pourquoi les Karen, qui se perçoivent pourtant globalement de façon unitaire, développent des stratégies de résistances aussi antagonistes pour représenter leurs intérêts identitaires vis-à-vis des États-nations dans lesquels ils s'insèrent. L'objectif de cette thèse est moins de résoudre cette question, que de prendre en considération le fait que les Karen développent des stratégies d'adaptation différentielles en fonction de la dialectique interactionnelle qu'ils ont établie avec les États thaï et birman et, par extension, avec les Occidentaux. Dans la mesure où l'« ethnie » karen ne donne pas de réponse uniforme pour légitimer son existence politique au sein de ces deux État-nations, le travail qui suit vise à questionner la spécificité du mouvement identitaire des Karen de Thaïlande en regard du contexte socio-politique thaï comme en ce qui concerne le discours identitaire antérieurement promu par leurs homologues birmans.

Il s'agira en particulier de mettre en relief la façon dont les Karen thaïs, plutôt que d'opter pour une idéologie nationaliste et séparatiste, se sont réappropriés des éléments du discours moderne sur l'écologie pour contrer la politique du gouvernement en matière de protection des ressources naturelles du pays, réclamer des droits légaux sur la terre et fonder un statut ethnique leur permettant de perpétuer leur héritage culturel au sein de l'ensemble national thaïlandais. Je m'efforcerai alors de rendre compte des processus d'interaction qui ont permis aux Karen de prendre conscience de leur héritage culturel et de le redéfinir en fonction de nouvelles préoccupations environnementales. Cette étude s'appuie sur un travail de terrain de près de deux ans, effectué entre septembre 1999 et juin 2000, auprès des Sgaw karen de Thaïlande et à travers les réseaux divers qui les encadrent, en particulier ceux de la recherche et du développement. Elle propose ainsi d'éclairer la façon dont ces réseaux, en raison des représentations des acteurs sociaux et des enjeux politiques, économiques ou scientifiques qui les animent, participent à la construction d'images identitaires qui, par effet

de retour, influent sur les stratégies que les Karen développent aujourd'hui en Thaïlande pour redéfinir et valoriser leur identité.

En raison de l'évolution des approches qui sous-tendent les concepts d' « identité » et d' « ethnicité » en sciences sociales et de leurs récurrences, tant dans les discours académiques, populaires, que dans les débats politiques contemporains, il convient d'emblée de souligner les ambiguïtés que recouvrent ces deux notions comme de préciser le sens et l'usage accordés à ces termes dans la problématique de la thèse. Comme le résument Poutignat et Streiff-Fenart (1995 : 192) : « Toute la problématique de l'ethnicité a consisté à rompre avec ces définitions substantialistes des groupes ethniques, et à poser qu'une identité collective n'est jamais réductible à la possession d'un héritage culturel, fût-il réduit à un « noyau dur », mais se construit comme un système d'écart et de différence par rapport à des « autres » significatifs dans un contexte historique et social déterminé ». Partant de cette posture théorique, le terme « ethnique » sera envisagé à travers sa dimension politique pour se référer à des groupes le plus souvent subordonnés à l'expression d'une identité souveraine et légitime dans le cadre des états nationaux.

En ce qui concerne cette fois le concept d' « identité », il convient de souligner la dualité entre son usage pratique (essentialiste) par les acteurs sociaux et analytique (constructiviste) par les scientifiques (Sökefeld, 2001). Bien que la valeur analytique de ce terme suscite des critiques au sein la communauté scientifique (Brubaker, 2000), le concept d'« identité », que tout le monde peut s'approprier et investir de sens différents et négociables, recouvre des enjeux politiques mondiaux qui ne peuvent pas être ignorés. En ce sens, il apparaît plus problématique de rendre compte des modalités d'appropriation de ce concept dans la praxis sociale que de le plaquer sur l'interprétation des phénomènes sociaux. En fait, le propos de cette thèse n'est pas de résoudre la question de l'« identité », mais d'élucider les processus relationnels et les mécanismes de distanciation qui permettent aux Karen de construire un discours sur le contenu culturel de leur identité en tant que support pour négocier des droits et revendiquer du pouvoir dans le cadre de l'État-nation thaïlandais. Le plus intéressant, c'est de suivre le jeu interactif de projections et de perceptions qui permettent aux acteurs sociaux de donner une substance à ce concept et de l'employer dans leur intérêt. Comment des populations, qualifiées d'ethniques, comme les Karen, ont pris conscience de leur singularité culturelle en tant qu'ethnie et quelle pratique politique ont-ils su adopter ?

L'appellation de « Karen », employée dans la littérature ethnographique ou à travers les médias, est un terme anglais connu sur la scène politique mondiale depuis la colonisation des Britanniques en Birmanie. Il dérive d'appellations dépréciatives plus anciennes utilisées par les Birmans et les Thaïs pour désigner des groupes de populations allogènes inscrites dans les espaces de montagnes, à la périphérie des royaumes féodaux de la plaine. Vu de l'extérieur, ces groupes de populations hétérogènes partagent un certain nombre d'attributs culturels autorisant à les confondre. Cependant, à y voir de plus près, ils parlent des dialectes réciproquement incompréhensibles, portent des tenues vestimentaires qui les distinguent des uns des autres et présentent de nombreuses autres variations culturelles sur le plan de l'organisation sociale et religieuse. D'un point de vue objectif, les Karen sont donc à la fois semblables et différents. C'est pourquoi, au-delà des différences qui pourraient les faire considérer comme autant d'ethnies distinctes, ou des ressemblances qui au contraire permettent de les englober sous une appellation unitaire, le seul élément qui semble le plus nettement distinguer les Karen des autres groupes qui les entourent est leur propre conviction d'être Karen (Renard, 1980). D'un point de vue subjectif, ils ont intériorisé cette catégorie. La plupart des groupes identifiés comme tels se définissent comme proches d'un point de vue culturel et reconnaissent eux-mêmes l'existence d'une ethnie karen divisée en plusieurs sous-groupes culturels dont les deux principaux sont les Sgaw et les Pwo.

En Birmanie[1], les Karen[2] sont appelés « Kayin ». Ne disposant d'aucun chiffre fiable, on estime leur nombre à moins de 4 millions d'individus, soit environ 7 à 8 % de la population totale du pays où ils représentent l'un des principal groupe ethnique. La dénomination de « groupe ethnique » ayant acquis, sous l'influence de la colonisation britannique au 19^{e} siècle, un sens territorial et politique très concret dans le contexte birman. Depuis l'indépendance du pays en 1948, la Birmanie est un État fédéral. Le centre, les plaines et le delta de l'Irrawaddy, sont le berceau historique du « groupe birman »[3]. A la périphérie de

[1] Le pays fut rebaptisé Union du Myanmar en 1989, à la suite de la prise du pouvoir par le Conseil d'État pour la Restauration de la Loi et de l'Ordre, plus communément appelé SLORC dans son abréviation anglaise. L'usage de cette nouvelle appellation de « Myanmar » étant encore peu familière aux lecteurs occidentaux, l'usage du terme de « Birmanie » sera plus couramment usité au cours de la thèse, à l'exception des épisodes où le SLORC interviendra.

[2] Par commodité, l'appellation « karen », plus connue que les attributions thaïe et birmane et internationalement adoptée, sera employée comme référence au fil de l'exposé pour désigner l'ethnie au sens large.

[3] Le « groupe birman » se positionne d'un point de vue ethnocentrique, comme le groupe fondateur de la nation. Du point de vue politique, il refuse de reconnaître sa propre ethnicité, attribut qu'il projette sur les groupes minoritaires qu'il situe à sa périphérie. Depuis 1988, le gouvernement en place reconnaît l'existence de « 135 races nationales » et prône un discours rassembleur fondé sur « l'unité dans la diversité ». Il entend ainsi intégrer les groupes ethniques dans un ensemble culturel et territorial sous domination birmane et rebaptisé depuis 1989, Union du Myanmar.

cet espace gravite un ensemble très hétéroclite de populations. Selon le découpage administratif actuel, elles sont réparties dans sept États qui correspondent à sept grands groupes ethniques officiels : les Arakanais, les Chin, les Karen, les Shan, les Kayah, les Kachin, les Môn, eux-mêmes divisés en une mosaïque de sous-groupes distincts. Ce découpage administratif et ethnique ne correspond que grossièrement à la répartition des populations dans le pays, tant par la diversité interne qui traverse les groupes qualifiés d'« ethniques » que par leur dispersion sur le territoire national. Les groupes qui se reconnaissent comme membres de la plus large ethnie Karen[4] sont principalement éparpillés dans la partie méridionale de la Birmanie, (Sud de l'État shan, État karen, État kayah, État mon, division de Pegu, division d'Irrawaddy) à cheval entre plusieurs États ethniques et entre la plaine et la montagne

En Thaïlande, les Karen sont appelés « Kariang » par les Thaïs du centre et « Yang » ou « Nyang » par les Thaïs du Nord. Ils constituent l'une des plus anciennes minorités montagnardes du pays. Ils sont représentés par trois principaux sous-groupes : les Sgaw, les Pwo et les Bwe (ces derniers sont en très petit nombre dans la province de Mae Hong Son). L'ensemble des groupes karen est réparti sur quinze provinces tout au long de la frontière occidentale avec la Birmanie. Depuis le nord de la province de Chiang Rai jusqu'à l'Isthme de Kra, les Sgaw dominent. La plupart sont venus de Birmanie au cours des trois derniers siècles, par vagues de migration successives. Leur implantation dans les montagnes au nord-ouest de la Thaïlande est principalement la conséquence des différents conflits qui les ont opposés aux Thaïs et surtout aux Birmans au cours de leur histoire. Face à ces populations organisées en royaumes, ils ont souvent été contraints de se replier dans les hauteurs, faute de pouvoir s'installer dans les plaines. De plus, leur emplacement dans la zone frontalière qui sépare la Birmanie de la Thaïlande constituait un enjeu stratégique auprès de ces deux puissances rivales qui, à partir du 18e siècle, concrétisent leur désir d'expansion. Ils ont donc subi de

[4] En Birmanie, l'exonyme rassemble une nébuleuse de sous-groupes majoritairement représentée par les Sgaw et les Pwo et auquel s'affilient les Bwe, les Gheba, les Zahein, les Yinbaw, les Paku, tandis que d'autres groupes, souvent confondus avec les Karen pour des raisons linguistiques, historiques, territoriales ou culturelles, constituent des branches plus distinctes qui tendent à s'affirmer comme des identités ethniques autonomes, c'est le cas des Kayah (ou Karenni « Karen rouge »), des Pa-O et des Kayan. Étant donné le manque de travaux ethnographiques portant sur les Karen birmans, outre la bibliographie traitant des guérillas en Birmanie et des revendications ethniques à l'autonomie, peu d'autres indices permettent de déterminer quels sont aujourd'hui les groupes qui se reconnaissent en tant que Karen et ceux qui, bien que confondus avec eux, s'en distinguent. De même, il est difficile de se faire une idée de la variété des situations sociales qui les caractérisent et qui, en raison de facteurs multiples comme leur nombre, leur dispersion sur le territoire national, de l'impact de la colonisation britannique ainsi que leur adaptation en milieu urbain, laissent présager qu'elles sont plus complexes, ou du moins socialement plus diversifiées qu'en Thaïlande.

manière indirecte les assauts de ces envahisseurs. Suivant ces conflits, soit on les oblige à se déplacer d'un côté ou de l'autre de la frontière, soit ils choisissent de fuir pour trouver de nouvelles terres et un refuge, le plus souvent en Thaïlande.

Dans ce pays les Karen sont officiellement identifiés en tant que *chao khao*, qui correspond à la notion anglaise de *hill tribes*, « tribus montagnardes », officiellement instituée en 1959. Le concept de *chao khao* tel qu'il fut alors défini renvoie spécifiquement à un ensemble de neuf groupes ethniques qui sont dits montagnards bien que certains, Karen et Lawa, résident parfois dans les plaines. Parmi ces groupes, certains – les 'Htin, Karen, Khmu, Lawa – sont d'implantation ancienne, tandis que d'autres – les Akha, Hmong, Lahu, Lisu, Yao – ont immigré récemment, aux 19ème et 20ème siècles. Le total de ces populations est aujourd'hui estimé à environ 800 000 individus dont les représentants majeurs sont les Karen (400 000) et les Hmong (130 000). Cette catégorie de *chao khao*, qui les assimile globalement à non-thaïs fut, dès sa création, empreinte de stéréotypes négatifs. Elle oppose les « riziculteurs bouddhistes et civilisés de la plaine » aux « essarteurs animistes et primitifs du monde sauvage de la forêt ».

L'État, sur la base d'une identification des groupes montagnards au problème de la déforestation, a imposé une législation qui interdit l'essartage et garantit son monopole sur l'usage et la préservation du patrimoine forestier national. A partir des années 1960, les zones où vivent les *chao khao* ont progressivement été déclarées « parcs nationaux », « zones de forêt protégées » ou « réserves naturelles », et placées sous le contrôle étroit des fonctionnaires du Département Royal des Forêts (DRF). En théorie, toute activité non agréée par le DRF est prohibée dans ces zones. Cette législation, qui repose sur une vision occidentale et moderne de la nature, va à l'encontre du fait même que des hommes peuplent les montagnes et contraste avec les rapports que les Thaïs entretenaient jadis avec l'univers forestier. Ce dernier, perçu comme un espace chaotique et peuplé de forces invisibles, s'opposait à l'espace domestiqué et civilisé des plaines, tout en le prolongeant. La forêt n'était pas perçue comme une entité biologique fixe, mais comme un lieu de négociation constant entre l'homme et les forces spirituelles qui l'habitent. Les populations de la marge défrichaient et exploitaient cet espace périphérique encore sauvage au service des civilisés. Il n'y avait pas de rupture, mais plutôt une forme de complémentarité entre ces deux univers sociaux et écologiques.

Les concepts de « réserves naturelles » ou de « parcs nationaux » se fondent sur le postulat de la non interférence entre homme et nature. Pour conserver la forêt, les sols et les sources d'eau intactes, ces espaces doivent en principe rester vierges de toute occupation humaine. Si les hommes sont autorisés à pénétrer les frontières de cette nature sauvage, ce n'est qu'en simple visiteur, pour la contempler et s'y ressourcer. A défaut de pouvoir expulser les montagnards de ces « espaces protégés », le gouvernement tolère un droit d'usage des sols déjà occupés et exploités de façon permanente, à condition que les montagnards cessent de mettre en exploitation de nouvelles terres, qu'ils abandonnent la pratique de l'essartage et qu'ils acceptent de se plier aux programmes d'intégration et de développement promus par les mandataires du gouvernement au niveau local. Depuis les années 90, les Karen, à l'instar des autres groupes montagnards et de nombreux paysans thaïs, subissent de plein fouet cette politique environnementale. Ils sont souvent en proie à des conflits ou à des malentendus avec les fonctionnaires locaux du Département Royal des Forêts, que ce soit à travers la limitation des surfaces cultivables disponibles, les arrestations pour "empiétement illégal" sur la forêt ou, dans les cas les plus extrêmes, le déplacement forcé de leurs villages hors des territoires répertoriés comme « parcs nationaux ». Qu'ils aient ou non la citoyenneté thaïe, ils sont dans l'illégalité par le fait même d'exploiter des espaces prohibés, comme le sont beaucoup de Thaïs eux-mêmes.

Approches du terrain

Dans le cadre de la réalisation de cette thèse, j'avais préparé mon terrain et défini l'ébauche d'une problématique en me fondant essentiellement sur les travaux d'une première vague de chercheurs, en majorité anglo-saxons, qui ont engagé des recherches sur les Karen de Thaïlande vers la fin des années 60 : Hinton, Iijima, Keyes, Kunstadter, Lehman, Marlowe et Stern. Dans un ouvrage collectif paru en 1979 ces auteurs, principalement inspirés par les travaux des interactionnistes anglo-saxons (Leach : 1954, 1960 ; Barth : 1969), se sont efforcés de déconstruire le contenu essentialiste et objectif des catégories de classification ethnique héritées du colonialisme. Partant du postulat que la détermination de l'appartenance à un groupe n'est pas fonction d'une culture commune et immuable, mais d'une attribution extérieure et d'une identification par les acteurs eux-mêmes, ils se sont efforcés de mettre à jour le processus historique par lequel les frontières ethniques entre Thaïs et Karen ont été produites, réifiées et maintenues. Complétant cette approche par une étude synchronique des

modalités d'interaction entre ces deux groupes, et les appuyant par des témoignages des intéressés qui formulaient les traits caractéristiques d'une identité karen commune : mythes, appartenance linguistique, rôle de médiation aux frontières de deux espaces géographiques et socio-économiques. A partir de la réalité sociale mouvante qu'ils ont observée et perçue lorsqu'ils sont venus, ils ont ainsi contribué à donner cette image de la culture karen, telle qu'elle a semblé être exprimée par les observés en réponse à la demande des observateurs.

Partant de cette image et de l'optique des Karen thaïs, j'avais moi-même pour intention de départ de questionner, vingt ans plus tard, les impacts des politiques gouvernementales à l'attention des *chao khao* sur les mécanismes de construction, de maintien et de renouvellement des frontières sociales entre Thaïs et Karen. Tout en prolongeant la démarche inaugurée par ces chercheurs, je m'étais fixée un angle privilégié d'étude : les rituels. Ce champ d'observation m'apparaissait en effet pertinent car, plutôt que d'isoler artificiellement deux systèmes culturels susceptibles d'entrer en interaction, il supposait une approche dialectique de leur interconnexion à travers un espace symbolique commun ou du moins négociable. Dans le prolongement de cette perspective, il permettait de saisir les persistances et les changements qui caractérisent l'adaptation des Karen à la société thaïlandaise, que ce soit par l'abandon de certains rites ou l'adoption de nouveaux.

Lorsque je suis arrivée sur place, je me suis rapidement aperçue qu'une seconde vague de chercheurs m'avait précédée de peu. Américains, Européens, Australiens ou Japonais, chacun dans notre coin du monde, nous avions lu les mêmes livres et nous étions posé les mêmes questions. Force était de constater que l'identité était dès lors un sujet de réflexion en vogue et que les Karen l'étaient aussi. Les études de cette seconde vague de chercheurs, tout comme celle que j'avais pour intention d'écrire, suivaient la trace des pionniers de l'identité karen, tant pour compléter leurs travaux que pour les éclairer à la lumière de la situation présente. Je bénéficiais donc subitement d'un capital de connaissances plus ample et plus actuel concernant la société karen thaïe, mais je voyais du même coup mes champs d'activités se réduire par rapport à ce sujet. Qu'allais-je bien pouvoir dire ou observer de nouveau ? Dans l'espoir d'apporter une touche originale à ma thèse, je suis partie à la recherche d'un terrain susceptible de révéler une situation jamais décrite jusqu'à présent.

J'ai sillonné pendant trois mois la frontière avant de décider de m'installer dans un village. Je ressentais le besoin de m'imprégner du contexte frontalier afin de déterminer la

continuité ou le changement entre ce que j'avais pu lire dans la littérature ethnographique, le présent que je découvrais et les images qui m'habitaient. Dans ce parcours, j'ai été successivement amenée à m'inscrire à l'intérieur de deux principaux réseaux, tous deux étroitement associés à l'univers du développement, mais qui s'opposent en quelque sorte dans la mesure où ils représentent des intérêts antagonistes.

Le premier, en partie financé par le gouvernement, est le réseau de recherche institutionnel qui travaille à la mise en oeuvre des politiques d'intégration définies par l'État. Ce réseau, suivi par mes prédécesseurs, est associé au *Tribal Research Institute* (TRI), un laboratoire de recherche anthropologique situé dans l'université de Chiang Mai, la principale ville du Nord du pays. Cette institution a été créée dans les années 60 par le gouvernement thaïlandais pour recueillir des données de base sur les minorités ethniques situées dans la zone frontalière au nord-ouest du pays. La Thaïlande, devenue à cette époque l'alliée maîtresse des États-Unis dans l'échiquier de la Guerre Froide, s'alignait sur sa politique internationale et décidait d'exercer un contrôle accru de ses frontières, considérées comme un foyer abritant les groupes d'insurgés communistes et aussi des populations productrices d'opium. A partir des années 70, dans le cadre de la lutte internationale contre le trafic de narcotiques, le gouvernement thaï, avec l'aide de la CIA et de l'ONU, se lance dans un vaste programme d'éradication des plantations d'opium en échange de cultures de substitution tout le long de sa frontière occidentale avec la Birmanie.

Les efforts alors déployés pour résoudre ces problèmes ont permis d'ouvrir des voies et des perspectives d'avenir pour les chercheurs et experts étrangers issus de tous pays. En outre, cette région représentait un terrain particulièrement propice pour les partisans de l'anthropologie appliquée qui ont coopéré avec le gouvernement thaï pour améliorer la connaissance des modes de vie propres aux populations montagnardes. Leurs investigations ethnographiques ont ainsi permis de mesurer les premiers résultats socio-économiques des programmes de développement mis en oeuvre par le gouvernement, comme d'inspirer la création d'institutions et de politiques destinées à favoriser l'intégration, sans heurts, des minorités frontalières. Depuis leur passage, des routes ont été construites et de nouvelles vagues de chercheurs étrangers ont suivi leur trace. Ils ont toujours été bien accueillis dans le pays. Certains d'entre eux, et en particulier des anglo-saxons, s'y sont établis de façon permanente et ont pu mener leur recherche librement, ce qui n'est pas le cas dans les pays voisins.

En effet, le Cambodge, le Laos, la Birmanie et le Viêt-Nam, tous colonisés et tour à tour devenus indépendants, ont été marqués, à partir des années 70, par l'avènement de régimes inspirés par les idéologies marxiste-léninistes et alignés sur les modèles soviétiques ou chinois. Ces pays sont restés longtemps fermés au monde de la recherche, du moins celle qui ne s'alignait pas sur l'idéologie dominante. Depuis le démantèlement de l'URSS, ils renouent peu à peu des liens diplomatiques avec le reste du monde, ce qui leur permet de recevoir des subsides de l'aide internationale. Cependant, leurs gouvernements continuent, autant que possible, de filtrer les influences extérieures. Les ethnologues qui ont choisi de travailler dans ces régions se trouvent davantage confrontés aux aléas de l'arbitraire et de la censure. C'est pourquoi, vis-à-vis de ses voisins, la Thaïlande, constitue un cas particulier. Elle représente l'enclave par laquelle le monde occidental et son versant capitaliste-libéral ont pu pénétrer dans la péninsule asiatique. Très largement traversée par son influence, qu'elle tente avec ses distorsions propres d'imiter, elle est également particulièrement sensible à l'image qu'elle lui renvoie.

Ainsi, en raison de cette ouverture de la Thaïlande sur le monde occidental, de l'accessibilité de la région et de son importance géopolitique mondiale, on comprend mieux le succès que connaissent les minorités ethniques de Thaïlande, sur-ethnographiées comparativement aux autres groupes montagnards du reste de la péninsule. La région constitue un véritable laboratoire expérimental en toutes sortes de domaines, autant en matière de géostratégie politique que de recherche fondamentale ou appliquée au développement. Bien qu'aujourd'hui, la menace communiste et la culture de l'opium, à l'exception de quelques poches résiduelles, ne représentent plus de soucis majeurs en Thaïlande. Une nouvelle problématique d'ordre planétaire a pris le relais : la déforestation des régions intertropicales. Les forêts humides, en particulier d'Amazonie et d'Asie du Sud-Est sont considérées comme un patrimoine mondial, ce qui entraîne l'intervention au niveau local d'un grand nombre d'acteurs internationaux qui déterminent, à l'aune de critères scientifiques occidentaux, les causes de la déforestation tout comme ils proposent des solutions pour les pallier. A ce titre, cette région continue de servir de terrain expérimental à partir de laquelle tous les projets novateurs concernant les domaines associés à la préservation des patrimoines culturels et écologiques sont essayés, évalués, et en fonction de leur succès, diffusés dans les pays voisins. Tous les concepts mondiaux nés au cours de ces vingt dernières années parallèlement à l'évolution de l'industrie du changement planifié sont présents à ce niveau

géographique : développement durable, participation des populations locales, écotourisme, implication des femmes dans les sphères du politique et du développement, respect des savoirs indigènes ; chaque projet se rapportant toujours au thème fédérateur de l'« écologie ».

Le second réseau, à la différence du premier, ne dépend pas directement de l'État, mais s'en distingue en définissant sa position en opposition à celui-ci. Ce réseau activiste, qui condense les forces en faveur de la société civile et de la démocratie, milite pour une plus grande participation des populations locales dans les décisions gouvernementales qui les concernent. Il est principalement représenté par des ONG environnementalistes thaïes et composé de toutes sortes d'acteurs sociaux : des porte-paroles paysans de toutes origines, régionales ou ethniques, des moines bouddhistes, des professeurs ou des étudiants issus des milieux universitaires, en particulier ceux de Chiang Mai et de Bangkok, sans oublier les chercheurs étrangers qui, quel que soit leur point de vue sur la question, se trouvent impliqués dans le débat. Depuis les années 90, face à la radicalisation des politiques environnementales et aux menaces de délocalisation des communautés paysannes implantées en zones de forêts protégées, ces ONG environnementalistes locales se sont positionnées en intermédiaires entre les intérêts des montagnards et ceux du gouvernement. Depuis, elles luttent pour la reconnaissance de la diversité des formes régionales d'interactions entre l'homme et son environnement et contre l'hégémonie des modèles occidentaux fondés sur le concept d'une séparation entre homme et nature. De ce fait, elles s'appuient sur les conceptions locales ou indigènes de la nature pour déconstruire le paradigme de conservation dominant et proposer des politiques alternatives à celles de l'État. Cette thèse envisage justement de mettre en relief l'action de ces ONG sur l'émergence d'un mouvement indigéniste karen et en faveur de leurs droits sur la terre.

Ce passage du réseau de recherche et de développement officiel au réseau activiste, et les contrastes que j'ai pu percevoir, m'aura ainsi permis de prendre en compte un certain nombre de réalités incontournables dans le traitement de la problématique et dans la façon même d'appréhender le terrain. Le premier constat est que la dialectique actuelle des relations entre État et minorité en Thaïlande se cristallise principalement sur le contrôle des ressources naturelles du pays. Le thème de l'écologie est devenu, dans le contexte actuel, un enjeu politique majeur au sein de la société thaïlandaise que les Karen ne peuvent ignorer dans la mesure où il est désormais étroitement associé à la préservation de leur identité et de leur mode de vie au sein des espaces de montagne. Le second constat prolonge le premier. Il est lié

à l'implication accrue, depuis ces 40 dernières années, du monde de la recherche et du développement auprès des montagnards. La recherche n'est pas neutre, certes et ce n'est plus à prouver. Mais en quoi cette donnée modifie t-elle l'approche du terrain ?

Dans mon cas, l'observation participante n'a pas commencé par la coutumière immersion dans une société villageoise, à laquelle j'étais d'ailleurs toute disposée à me prêter, mais par un processus inattendu d'orientation de ma démarche de recherche, du fait même d'être là en tant que chercheur et observateur, captée par des situations dont il fallait extraire un sens et une interprétation qui représentaient un enjeu pour les observés. Je n'ai pas été reçue chez les Karen ni chez les Thaïs comme une observatrice neutre, mais comme un témoin qui regarde et observe et qui a le pouvoir de retransmettre des images et des concepts. En évoluant parmi les deux principaux réseaux de la recherche et du développement, officiel et activiste, j'ai été amenée à rencontrer des personnes issues d'horizons divers, prêtes à m'orienter vers un terrain et à me présenter leur vision des Karen. J'avais alors la sensation constante d'être captive et enrôlée par ces réseaux de façon à ce que je partage les représentations de ceux qui les animent, que j'adhère à leurs démarches et que je les valide. Mon position d'observateur étranger faisait de ma personne une source mobilisable pour chacune des deux parties, qu'elle soit mise au service des politiques nationales d'intégration et de développement, ou au service de la cause indigéniste karen.

Les observateurs étrangers ne sont ainsi que superficiellement extérieurs à la dialectique relationnelle qui s'établit entre les groupes observés. L'existence même de parcours jalonnés par lesquels je pouvais approcher les Karen s'insérait dans la construction de l'objet d'étude. En effet, l'implication du monde de la recherche et du développement constitue un « phénomène social » (Bastide, 1971) d'une ampleur suffisamment importante pour devenir indissociable de la problématique traitée. J'ai donc choisi d'orienter l'analyse des matériaux dans le cadre d'une anthropologie du développement, définie comme « l'ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation d'un milieu social, entreprises par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu mais cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou techniques et/ou savoirs » (Sardan, 1995 : 7).

Dans ce contexte, le traitement de la problématique ne peut se réduire à l'angle d'un face à face entre État et minorité, avec d'un côté un état qui homogénéise et de l'autre une

minorité qui subit ou réagit. En effet, si les Karen font l'objet de politiques d'homogénéisation qui tendent à les associer aux lois et aux normes valorisées au sein de la nation thaïe, ni la société thaïe, ni la société karen, ne constituent des entités politiques et culturelles homogènes. Toutes deux sont traversées par des courants d'idées d'origines diverses cosmopolite et élaborées par des groupes dont les intérêts dissemblables entrent plus ou moins en compétition. D'autre part, les directives de l'État ne sont pas véhiculées unilatéralement auprès des populations concernées, mais passent par des institutions civiles ou des réseaux plus informels qui assurent la médiation entre le centre et la périphérie, et par extension, entre le local et le global. La dialectique État / minorité n'est que grossièrement binaire, mais dissimule en fait ce qu'on pourrait appeler une polyphonie de pouvoirs internes qui interagissent en termes d'influence et de domination. Sans pour autant sous estimer le poids des contraintes qui viennent d'« en haut », c'est-à-dire de l'État, l'émergence du mouvement identitaire des Karen thaïs sera envisagée par rapport au jeu des forces sociales qui animent la société civile thaïlandaise et qui sont susceptibles de leur être plus ou moins favorables. De cette façon nous pourrons déterminer la marge d'action qu'ils possèdent pour répondre aux politiques nationales et présenter leurs alternatives.

Ma propre résistance, plus ou moins contrôlée, aux tentatives de captation a fini par me guider vers un terrain qui offrait des perspectives de recherche inédites. Il s'agit d'un réseau de villages montagnards sgaw karen situé au niveau du haut-bassin de Mae Wang, dans la province de Chiang Mai. Ces derniers se sont récemment organisés afin de définir un ensemble de stratégies susceptibles de légitimer leur présence et leurs droits d'usage sur les espaces de forêt contrôlés par l'État. J'ai alors choisi d'orienter mon enquête vers l'un de ces villages, en passe d'être inclus dans le parc national de doi Inthanon, le plus haut sommet de Thaïlande. Ce village, inscrit à l'interface du réseau activiste et du réseau de recherche officiel, a une image controversée. Pour les premiers, il est comme la vitrine des initiatives les plus avant-gardistes en matière de défense des intérêts des Karen thaïs et pour les seconds, il demeure un exemple à part, qui s'émancipe de leur tutelle et échappe ainsi partiellement à leur contrôle. Sa particularité est d'être habité par Choni Odashao, dit Joni, le plus célèbre porte-parole des Karen de Thaïlande. Avec lui les villageois, soutenus par les ONG environnementalistes, ont adapté leurs « savoirs indigènes » aux préoccupations écologiques nouvelles et assurent la reconnaissance de ces initiatives en célébrant les spectaculaires rituels d'ordination d'arbres dont j'avais pris connaissance à travers la presse thaïlandaise.

Les Karen ont pris conscience que beaucoup de gens s'intéressaient à eux pour décrire ou interpréter leur vision du monde et leurs comportements. Ils répondent à la soif d'informations qui provient de l'extérieur et réagissent à l'attrait de la nouveauté, ce qui permet d'attirer l'attention sur eux. Dans un univers aussi médiatisé que le nôtre, ils ont compris l'importance de l'image et ils en jouent désormais. Grâce à l'intensification de leurs relations avec la société extérieure, ils prennent de la distance par rapport à leurs propres traditions et aux stéréotypes dont ils sont l'objet. A force de côtoyer les acteurs du développement, ils se réapproprient les concepts et les savoirs produits par les élites intellectuelles de tout pays pour formuler un discours anthropologique et refléter une image réhabilitée d'eux-mêmes au sein de l'ensemble national thaïlandais.

A partir de ce constat fondamental de l'interactivité des regards et des représentations, j'ai donc dû définir une démarche méthodologique capable de rendre compte de ce jeu d'images et de contre-images, de don et de contre-don de savoirs et d'informations entre les acteurs de la recherche et du développement et les populations qui en sont la cible. Plutôt que de reproduire ou valider le discours anthropologique des « dominants », des « dominés » ou de leurs intermédiaires, une distance épistémologique s'impose de façon à saisir leurs conditions de production, d'articulation et leurs effets voulus ou inattendus. Selon la formule de Herzfeld : « C'est en reconnaissant la continuité substantielle, entre d'une part les stéréotypes et les concepts anthropologiques, d'autre part les stéréotypes modernes et les catégories des sociétés d'échelle réduite que nous pouvons employer des techniques d'observations sur le terrain pour comprendre le monde dans lequel nous vivons ».

Dans la première partie, j'entends mettre en relief la place des Karen au sein de l'ensemble national thaïlandais sous l'angle des représentations essentiellement extérieures au groupe. Étant donné que la catégorie Karen est le produit de regards exogènes, le premier chapitre de la thèse consistera à décrire les conditions historiques qui ont contribué à l'émergence de cette catégorie. A partir de sources tant orales qu'écrites, nous tenterons de saisir les modalités d'identification sociale qui prévalaient en Asie du Sud-Est continentale avant l'adoption du modèle politique d'État-nation à la fin du 19^{e} siècle, tout en tentant de faire apparaître leur évolution progressive dans le contexte spécifique de la construction d'une identité nationale thaïlandaise. Cette question mérite une attention particulière dans la mesure où la forme de classification ethnique héritée du colonialisme n'a pas surgi du néant et fait aujourd'hui encore l'objet de revendications identitaires. Nous considérerons qu'elle est née

d'un processus historique d'interactions entre les populations du sud-est asiatique, que l'on pourra croiser avec l'influence des modes de pensée occidentaux liés à l'évolution d'une réflexion et d'une terminologie scientifique destinées à appréhender les hommes dans leur diversité. Dans la continuité des travaux de Leach (1954, 1960), l'objectif de cette approche sera par ailleurs de dégager les modes d'adaptation différentiels des Karen vis-à-vis de systèmes politiques qui les englobent. Ceci permettra notamment de mettre en relief le rôle joué par l'État dans la création d'identités périphériques et inversement, de comprendre en quoi l'image de l'altérité localisée dans la périphérie a joué un rôle de définition pour le centre.

Dans les deux chapitres suivants, j'entends décrire le contexte politique national contemporain, en mettant en parallèle les représentations et les modes d'actions favorisés par les deux principaux réseaux de recherche et de développement qui encadrent les Karen sur le terrain : officiel et activiste. A partir de mon propre parcours à l'intérieur de ces deux réseaux, je m'efforcerai alors de faire apparaître la « configuration développementiste » qui vise les Karen en Thaïlande, c'est-à-dire : « cet univers largement cosmopolite d'experts, de bureaucrates, de responsables d'ONG, de chercheurs, de techniciens, de chefs de projets, d'agents de terrain, qui vivent en quelque sorte du développement des autres, et mobilisent ou gèrent à cet effet des ressources matérielles et symboliques considérables » (Sardan, 1985 : 7). Dans cette perspective, le second chapitre sera consacré à la description des principales logiques de développement envisagées par l'État depuis les années 60, parallèlement aux évolutions récentes du contexte géopolitique frontalier. En outre, il s'efforcera de rendre compte des impacts de la guérilla karen en Birmanie sur la situation des Karen de Thaïlande, ainsi que des représentations stéréotypées des fonctionnaires thaïs du développement qui travaillent en contact direct avec les Karen. Dans le troisième chapitre, j'explorerai les logiques alternatives de développement que proposent les ONG environnementalistes thaïes sur la base d'une contestation du processus par lequel l'État s'est arrogé un monopole sur le contrôle des ressources naturelles du territoire. Je décrirai ensuite comment l'alliance entre les forces civiles opposées à l'État et les montagnards a favorisé l'émergence d'un mouvement activiste de type indigéniste grâce auquel les Karen peuvent revendiquer la reconnaissance de droits légaux sur les sols qu'ils exploitent depuis longue date.

J'aurais pu partir du travail du village et suivre le fil de ses réseaux, mais rétrospectivement, j'ai préféré mettre l'accent sur les difficultés de repérages et de choix du

terrain, car cette technique d'approche me semble importante pour le sujet traité. En effet, les réseaux qui encadrent le village sont très diffus et, bien qu'ils participent au prolongement de l'espace social villageois, ils convergent davantage vers lui qu'ils n'en émanent. Par ailleurs, les images produites par les acteurs du hors champ (étudiants, touristes, chercheurs, journalistes…), qui gravitent autour de la société villageoise ne découlent pas nécessairement d'une confrontation directe avec les intéressés, de même que leurs retombées sont perçues, à des degrés divers, par les différents membres qui composent la société villageoise. Cette approche des réseaux qui convergent vers les Karen permettra ainsi de mettre en relief le contexte macro social dans lequel ils s'inscrivent et de mesurer la marge de manœuvre dont ils disposent en fonction d'un certain nombre d'enjeux et de contraintes déterminés par des structures sociales et politiques plus larges.

La seconde partie de la thèse entend compléter la première à travers la description détaillée d'un contexte micro-social local de façon à mettre cette fois l'accent sur les stratégies des acteurs sociaux pour s'adapter aux contraintes imposées de l'extérieur. Le quatrième chapitre, sur la base de l'histoire orale, retracera le processus progressif par lequel le village de Ban Nong Tao a été intégré dans le système administratif thaï. Sur une période de trente ans, nous étudierons les principaux impacts des politiques de développement et d'intégration étatiques sur la configuration sociale villageoise. Je décrirai la relation traditionnelle des villageois à leur territoire tout en envisageant l'évolution du système d'exploitation et de partage des terres suite à l'introduction de cultures permanentes et à l'interdiction de pratiquer l'essartage.

Dans le cinquième chapitre, je centrerai mon analyse sur les facteurs qui ont contribué à une prise de distance des villageois par rapport à leur corpus de traditions religieuses. Notamment celles qui visent à assurer la prospérité et la cohésion entre les membres du village, la première unité d'organisation politique et d'identification collective par rapport au monde extérieur. A partir d'une analyse des mythes et des courants messianiques karen qui ont émergé en Birmanie et en Thaïlande au cours du 19^{e} et 20^{e} siècle, il s'agira de comprendre comment l'assimilation de pratiques religieuses extérieures a permis aux Karen d'être englobés dans des sphères de pouvoir plus vastes, et d'articuler leurs relations avec les États de la plaine. Ensuite, nous nous intéresserons à la façon dont l'adhésion des Karen au christianisme ou au bouddhisme au cours de ces trente dernières années leur a permis, par l'abandon de certains rites et l'adoption de nouveaux qui leur étaient empruntés, de faire face

à des changements sociaux induits par les politiques de développement. Il s'agira également de saisir comment ces facteurs ont incité les villageois à prendre conscience de leur culture et à réinterpréter leurs traditions en fonction des alternatives identitaires que leur proposaient les missionnaires bouddhistes ou chrétiens.

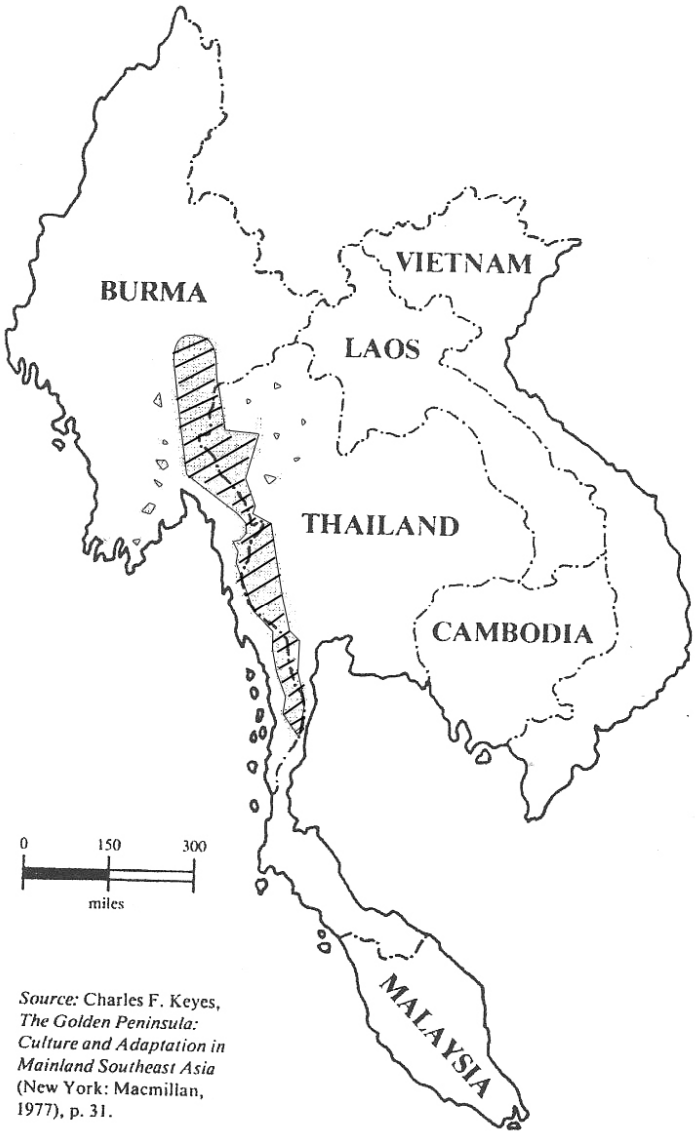
Le sixième chapitre sera consacré à la description et à l'analyse des initiatives avant-gardistes, impulsées par la médiation des ONG, en matière d'éducation et gestion des ressources naturelles locales pour contrer, à leur niveau, la politique d'intégration et de développement du gouvernement. Il s'agira d'une part de mettre en relief le rôle de l'école primaire qui fait l'objet, dans ce village, d'un projet pilote relatif à l'introduction d'un enseignement spécifique à l'intérieur de la trame de l'enseignement national et d'autre part, d'analyser la façon dont les villageois ont redéfini leur espace territorial en fonction de réalités sociales, juridiques et écologiques nouvelles. En l'occurrence, ils ont créé un modèle type d'organisation des ressources territoriales inspiré d'un projet de loi sur les « forêts communautaires », non reconnu par l'État, mais promu par les ONG en faveur des intérêts des populations locales. Je m'efforcerai ainsi de mettre à jour le processus par lequel les villageois se réapproprient leur territoire et leur patrimoine culturel à travers la formalisation de ce que j'ai nommé une éco-tradition, soit une éthique indigène de conservation de la nature revisitée à travers le spectre du discours moderne sur l'écologie et le développement durable. Enfin, sera mis en avant le caractère « vitrine » de Ban Nong Tao, en tant que pionnier et modèle de référence pour la reconnaissance et l'essaimage de ces initiatives à d'autres contextes régionaux.

La troisième partie de la thèse s'efforcera d'analyser, à travers une approche empirique de situations sociales concrètes, les modalités de négociations et d'imbrications entre les scènes locales, nationales et internationales. Le septième chapitre sera consacré à la description et l'analyse d'un rite spectaculaire d'ordination d'arbres organisé sur un espace de forêt protégée à l'initiative d'un réseau de villages ayant aménagé leur territoire selon le modèle type préfigurant la loi sur les « forêts communautaires ». Ces rituels, appelés *buat pa*, sont récents en Thaïlande. Inventés par une poignée de moines écologistes, ils ont été promus par des ONG environnementalistes ralliées à la cause des montagnards. Ils ont notamment pour avantage de réunir un très large public, d'origine très cosmopolite, et souvent composé d'acteurs sociaux ayant des points de vue divergents dans le débat national sur l'écologie, en l'occurrence, les agents du Département Royal des Forêts, les militants activistes et les

villageois. L'analyse d'un tel rituel permettra de montrer comment les Karen tentent de refonder un statut territorial et identitaire au sein de l'ensemble national thaïlandais en tant que « gardiens de la nature ». Autrement dit, on montrera la façon dont ils mettent en scène leur éco-tradition pour valoriser cette image d'eux-mêmes, construite dans le prolongement de celle de médiateurs des confins qu'ils possédaient au cours de la période féodale associée à un ensemble de projections idéalisées qui réactualisent le principe du « bon sauvage ».

Dans le huitième j'entends montrer comment les villageois intègrent les divers projets de développement promus par les fonctionnaires locaux de l'État, les ONG, les missionnaires bouddhistes et chrétiens et leurs impacts sur la configuration politique villageoise. Comment se noue ou se dénoue le consensus villageois autour des stratégies d'alliance auprès de ces groupes d'acteurs porteurs de concepts et de logiques concurrentielles ? Le neuvième et dernier chapitre de la thèse donnera, à travers le suicide du maire et les interprétations qui m'en ont été données, un aperçu des tensions qui traversent les villageois du fait de l'intensification des relations avec des pouvoirs extérieurs. L'analyse de cette situation particulière entend explorer les modalités d'adaptation individuelle au changement social et la façon dont les normes communautaires se renégocient entre les membres du village.

LOCALISATION DES POPULATIONS KAREN



Source: Charles F. Keyes, *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia* (New York: Macmillan, 1977), p. 31.

PREMIERE PARTIE

LES KAREN VUS DE L'EXTERIEUR

CHAPITRE I

LES KAREN DANS LA NATION THAIE : IMAGE PAR IMAGE

La tradition orale karen fait état d'une migration originelle, venue du Nord, et qui se serait scindée en des temps anciens entre les cours du Mékong et de la Salween. Les Karen se considèrent eux-mêmes comme les premiers habitants du Nord de la Thaïlande aux côtés des Lawa auxquels les Thaïs comme les Karen reconnaissent un statut d'antériorité. Faute de pouvoir déterminer avec exactitude la date de leur implantation sur les espaces de montagne compris entre la Thaïlande et la Birmanie, d'après les rares sources disponibles, on suppose qu'au moment de la constitution des premiers royaumes taï[1] au 13^{e} siècle, les locuteurs de langues karen étaient principalement implantés dans les montagnes situées à l'est de l'actuelle frontière birmane où ils entraient principalement en contact avec les populations des vallées qui les entouraient, en particulier les Môn et secondairement, les Shan et les Birman (Keyes, 1979 : 25-61).

Les divers sous-groupes culturels et linguistiques actuellement connus se trouvaient alors confondus sous des appellations dépréciatives utilisées par leurs voisins pour désigner les habitants de la forêt (Marshall, 1922) : la notion globalisante de *Kayin* en birman, de *Kariang* en siamois et de *Yang*[2] ou *Nyang* en yuan. D'après Keyes (1979 : 25-61), le terme de « kariang » proviendrait des Môn, présents dans cet espace géographique avant les Birman[3], et celui de « yang » aux Shan qui auraient transmis ces catégories aux populations yuan et

[1] Le terme « Taï » est aujourd'hui employé pour désigner l'ensemble des populations dont les langues et dialectes sont rattachés au taï commun. Dans ce chapitre, l'emploi du mot « Taï » sera utilisé dans son sens linguistique moderne et distingué de son usage plus spécifique dans le contexte de la société féodale (ethnonyme et/ou une catégorie sociale et culturelle). Par souci d'appliquer une règle orthographique commune, les formes nominale et adjectivale du terme «Taï », à l'instar des autres référents ethniques usuellement employés dans la littérature ethnographique qui se réfère à cette « aire culturelle », ne seront pas accordés au féminin et au pluriel. A l'exception des usages adjectivaux dérivés des termes « Siamois », « Birman », et « Khmer » dont l'accord au féminin et au pluriel sont entrés, par convention, dans la langue française.

[2] D'après Lehman (1971 : 64) les termes «Nyang » et « Yang » dériveraient de l'ethnonyme sgaw « Pga k' nyau ». Cependant, il semblerait que cette appellation générique ait été employée par diverses populations pour nommer différents groupes : par les Shan et les Yuan pour désigner les Karen, par les Lao en référence aux Lü, de même que certains Lü reprenaient l'appellation en référence à des populations taï non bouddhisées de Chine (Moerman, 1965).

[3] Le terme « Birman », dérivé de l'appellation *Burman* employée par les Britanniques à l'époque coloniale, désigne le groupe ethnique dominant de la plaine par opposition aux groupes minoritaires shan, môn, kayin… Le terme « Birmans », dérivé de l'appellation plus englobante *Burmese,* renvoie aux résidents du territoire de Birmanie, indépendamment de leur affiliation ethnique spécifique.

siamoise. Au 19e siècle, parallèlement à la colonisation des Britanniques en Birmanie, les colons et les missionnaires adoptèrent le terme dérivé de « Karen », en même temps qu'ils redonnèrent une dignité à cette appellation. Les ethnologues, dans leur sillon, réifièrent les sous-groupes appartenant à la plus large « ethnie » karen, en une mosaïque d'entités discrètes, affiliées à la famille de langues sino-tibétaines et rattachées à une branche à part du groupe tibéto-birman : le karen ou karenic[4]. Sur la base de critères linguistiques et culturels, ils contribuèrent par ce biais à la diffusion des catégories ethno-linguistiques Sgaw, Pwo, Taungthu, Bwe et à leur usage dans la champ des sciences sociales. Jusqu'à l'arrivée des missionnaires, les divers sous-groupes de langue karen ne reconnaissaient pas d'identité commune et utilisaient chacun leur ethnonyme : Pga k'nyau (Sgaw); Phlong (Pwo) ; Pa-O (Taungthu)… Tous renvoient aux sens de « personne » ou « d'être humain » (Keyes, 1979).

Malgré la présence certainement plus ancienne des Karen aux confins des États thaïs[5] et birmans, ce n'est qu'à partir du 18e siècle, qu'ils apparaissent brutalement et quasi simultanément dans les littératures thaïes et birmanes. En tant que *Kariang* ou *Kayin*, ils sont ainsi pratiquement absents des sources écrites antérieures. Bien que les Môn connaissaient probablement leur existence, ils ne figurent pas dans leurs chroniques, du moins sous l'appellation qui les englobe (Renard, 1988 : 86). De même, entre 1598 et 1885, ils ne sont mentionnés que sept fois dans les instructions royales birmanes (Than Tun, 1983-90). Cette absence notable de mentions à l'égard des populations karen, plus qu'elle remet en cause leur présence dans cette ère géographique avant cette époque, soulève davantage la question de savoir quelles sont les conditions historiques qui ont favorisé l'émergence d'un agglomérat karen reconnu en tant que tel dans la région.

[4] La détermination d'une plus large famille de langue à laquelle rattacher les différents sous-groupes karen, pourtant proches d'un point de vue linguistique, fait toujours doute et a prêté a de nombreuses controverses. Haudricourt (1942, 1953) les rattachent sans ambiguïté à la famille tibéto-birmane ; Shafer (1955) les associe à une branche à part du groupe sino-tibétain, le karenic ; Jones (1961), sur la base des travaux de Luce (1959), leur trouve plus d'affinités avec la famille de langues taï et remet en question leur rattachement aux langues sino-tibétaines et tibéto-birmanes. Enfin, parmi les auteurs qui tombent d'accord sur le principe selon lequel le groupe karenic est inclus dans la plus large famille sino-tibétaine, Benedict (1972) associe le karenic à une sous-catégorie du tibéto-karen, distincte de la branche tibéto-birmane, mais située au même niveau taxinomique, tandis que Matisoff (1983) classe le karenic comme un sous-groupe de langues tibéto-birmanes parmi d'autres. De ce point de vue, les affinités linguistiques avec les langues taï sont considérées comme le fait d'emprunts entre populations voisines ayant entretenues des contacts de longue date.

[5] Le terme « Thaï » renvoie plus spécifiquement aux citoyens du territoire national thaïlandais et, par extension, aux sujets taï membres des royaumes historiques des « Thaïs » (Sukhotaï, Lan Na, Ayuthaya, Thonburi-Bangkok). Dans ce chapitre, le mot « thaï » sera employé pour se référer explicitement à ces royaumes historiques, puis appliqué aux « Taï » dans le contexte de la création de l'État-nation moderne et de la définition

Les principales sources écrites dont on dispose à leur sujet commencent donc à partir du 18e siècle, parallèlement à la reconnaissance de leur rôle de défense aux frontières. Elles furent d'ailleurs rapidement complétées par des témoignages abondants des missionnaires protestants qui, au début du 19e siècle, entrèrent en contact avec les groupes karen de Birmanie. D'après ces dernières sources, deux images totalement contrastées des Karen apparaissent (Jorgensen, 1998 : 215) : timides, politiquement évasifs et repliés sur la subsistance ou rebelles, politiquement actifs, et orientés vers le commerce. Anders Jorgensen suggère que cette position différentielle des Karen vis-à-vis des États voisins doit être comprise à la lumière du contexte géopolitique plus large dans lequel ils s'inscrivent.

Son approche prolonge ainsi celle inaugurée par Leach qui, à partir d'une étude ethnographique sur les Katchin de Birmanie, s'est attaché à décrire la complexité des relations interethniques en Asie du Sud-Est continentale. Dans l'ouvrage *Political Systems of Highland Burma* (1954), Leach suggère qu'au lieu d'appréhender les catégories et les groupes ethniques comme des systèmes culturels discrets, il conviendrait mieux d'envisager la diversité « ethnique » de cette région du monde en termes d'oppositions structurelles entre les groupes. Il argumente ainsi que les sous-groupes culturels kachin se reconnaissent en tant que Katchin, moins en fonction d'attributs culturels partagés, que par le fait même qu'ils se confrontent aux habitants shan des plaines. D'après lui, les critères linguistiques qui pourraient être les plus déterminants pour identifier les oppositions structurelles entre ces groupes ne sont plus aujourd'hui pertinents du fait des mélanges et emprunts mutuels entre populations. Le critère spatial joue également de manière secondaire, car des populations de même origine peuvent vivre sur des territoires différents. Il propose alors d'envisager l'opposition fondamentale entre les groupes Katchin et les Shan dans leur accès au pouvoir politique. Il distingue alors parmi les montagnards kachin des variations structurales entre deux systèmes d'organisation politique antagonistes : les *gumsa* sont gouvernés par des chefs membres d'une aristocratie héréditaire tandis que les *gumlao* rejettent toute notion de différence de classe fondée sur l'hérédité. Les premiers se rapprochant davantage du système de gouvernement shan.

Plus tard, dans un article publié en 1960, « The Frontiers of 'Burma' », il dégagera de cette première analyse deux principaux modèles d'organisation politique prévalant dans la région (en termes d'écologie, d'économie et de parenté). Le modèle montagnard, sous

d'un nationalisme thaï. Les formes nominales et adjectivales du terme, à l'instar des autres référents nationaux, seront accordées, selon l'usage commun, au féminin et au pluriel.

influence culturelle chinoise est plutôt égalitaire et patrilinéaire ; le modèle shan, d'inspiration indienne est hiérarchique et non-unilinéaire. Sur la base de cette opposition, il démontre la persistance de modes de différenciation structurelle entre les populations des montagnes et des vallées. Dès lors que les montagnards Kachin adoptent les comportements et les valeurs du groupe social dominant (bouddhisme, riziculture, langue et tenue vestimentaire), les différences structurelles s'estompent et un changement d'identité ethnique est susceptible de se produire (ce qui n'implique pas que les différences structurelles demeurent elles-mêmes immuables).

L'approche proposée par Jorgensen complète ainsi celle de Leach. L'auteur envisage également la position sociale des groupes Karen en regard de deux systèmes d'organisation politique. Le premier système se fonde sur l'agencement galactique des États de la plaine. Le pouvoir du souverain rayonne à partir d'un centre autour duquel gravite un ensemble de principautés satellites, variables selon le pouvoir de coercition militaire du centre. Le second repose sur une dichotomie qui oppose, à travers un ensemble de catégories populaires, les populations « civilisées » des vallées aux habitants « sauvages » de la forêt. La différence notoire par rapport à Leach, est que ces deux systèmes, plutôt que de s'opposer l'un à l'autre, s'entrelacent pour rendre simultanément compte de la même réalité : le processus idéologique par lequel le pouvoir central incorpore la périphérie et la façon dont les montagnards se placent dans un continuum de contacts plus ou moins prégnants avec les États dominants de la plaine. Cette approche rompt ainsi avec une analyse structurale trop stricte, peu adéquate pour envisager l'évolution de la position sociale des montagnards karen à l'intérieur d'un système politique qui les englobe. F. K. Lehman (1979) a par exemple montré que dans le cas des Kayah (sous-groupe karen linguistiquement affilié au taungthu) de Birmanie, la dichotomie de Leach n'était pas applicable. Le système d'organisation sociale et politique Kayah correspond moins au modèle montagnard Katchin, qu'il ne dérive des sociétés bouddhistes et monarchiques de la plaine.

Partant de la perspective proposée par Jorgensen, qui permet d'allier une analyse synchronique et diachronique, il s'avère alors intéressant de reconstituer le processus historique qui a permis l'émergence politique des Karen en tant que groupe reconnu par leurs voisins taï et birmans. Sur la base de sources historiques tant orales qu'écrites, ce chapitre propose de mettre en relief, image par image, l'évolution de leur situation sociale et

géopolitique vis-à-vis du système politique taï, depuis la période féodale jusqu'à la construction de l'État-nation thaï moderne.

1. LA DUALITE TAI / KHA DANS LE SYSTEME POLITIQUE FEODAL

C'est dans un contexte d'interaction culturelle entre des courants de pensées indiens et un substrat autochtone môn-khmer que s'exerça l'influence et la domination des populations de langues taï dans le bassin de la Ménam au 13e siècle. A partir de petites principautés du Nan Chao[6] réparties dans nord de la péninsule, les Taï se seraient progressivement infiltrés dans les bassin du Haut-Mékong, de la Ménam et de la Salween, en suivant les principales lignes du relief vers le sud et en s'implantant de préférence à l'intersection des principaux carrefours commerciaux. Entre le 8e et 11e siècle, ils auraient ainsi fondé les premières petites communautés rizicoles et les centres urbains fortifiés, *chiang*, sur le modèle des villes môn. Ces petites enclaves politiques, désignées par le terme «müang » s'organisèrent sous la forme de royaumes de type médiéval plus ou moins mélangés aux populations autochtones (Lebar, 1964 : 215).

Ces différents fiefs, sans véritable pouvoir politique unificateur, tombèrent sous la suprématie de leurs voisins plus puissants que représentaient à cette époque les États môn, chams et khmers qui dominaient alors tout le sud de la péninsule. Au début de l'ère chrétienne ces populations, au contact de brahmanes lettrés et de moines bouddhistes venus de l'Inde, assimilèrent un large corpus de savoirs relatifs à la religion, l'esthétique, le droit, l'administration, la maîtrise de techniques hydrauliques très sophistiquées et la connaissance de l'alphabet et de la littérature sanskrite (Mahâbhârata[7], Ramayana[8], Jakata[9])(G. Coédès,

[6] Jusqu'à une époque récente, les historiens pensaient que le Nan Chao, centré autour de Dali dans les hauteurs du Yunnan, constituait le royaume originel des Taï, dont ils auraient été chassés sous la pression des conquêtes mongoles au 12e siècle. Bien que cette hypothèse ait été retenue dans l'enseignement officiel de l'histoire nationale thaïlandaise, il est aujourd'hui avéré que le Nan Chao étaient dirigés par des Tibéto-birman (Coédès, 1964 : 346 ; Condominas, 1980: 270) et constitués d'un certain nombre de principautés taï, plus ou moins indépendantes, qui ont contribué à l'essor de ce royaume aux dépens des Viet, des Cham, des Khmer et des Birman.

[7] Le Mahâbhârata est l'une des plus anciennes épopées mythiques de la littérature sanskrite indienne. Il s'agit d'un poème composé de milliers de stances qui fut rédigé collectivement entre le 6e siècle avant J-C et le 7e siècle de notre ère. Ce récit légendaire inspiré des Veda retrace les épopées des héros de la dynastie lunaire, liés par un ancêtre commun nommé Bhâratha.

[8] Le Ramayana est un ouvrage de la littérature sanskrite indienne, composé entre le 4e siècle avant J-C et le 15e siècle de notre ère et qui s'inscrit dans la lignée du Mahâbhârata. Il évoque les épopées de la dynastie solaire, centrée autour de la vie de Rama, une des incarnations de Vishnu.

1962). Ce processus d'expansion culturelle, qui ne supposait pour autant aucune relation de vassalité avec l'Inde, permit aux élites locales de consolider leur pouvoir et de créer, entre le 3e et le 5e siècle, des premiers royaumes indianisés de la péninsule. Les Taï au travers des échanges économiques et culturels essentiellement contractés dans le Sud, auprès des populations môn-khmères, s'imprégnèrent peu à peu du bouddhisme théravada[10] et de leurs cultes royaux[11], tout en conservant des influences chinoises inspirées des modèles d'encadrement sociaux et militaires contractés, au Nord, auprès des Tibéto-birman et des Mongol du Nan Chao (Formoso, 2000 : 31-39).

A partir du 13e siècle, l'affaiblissement des principaux royaumes[12] indianisés de la péninsule sous la pression des conquêtes mongoles provoqua un basculement des rapports de force régionaux au profit d'une émancipation politique et militaire des chefferies taï (Wyatt, 1984). En 1279, le roi Ramkhamhaeng, considéré comme le premier souverain siamois (1279-1298), établit sa capitale à Sukhotaï, une lointaine province khmère située dans le haut bassin de la Ménam. Parallèlement, Ramkhamhaeng apporta son soutien au prince Mangraï qui, parti de Chiang Rai en 1263, conquit le royaume môn de Lamphun en 1281 et parvint à réunir, avec l'alliance du prince de Phayao, l'ensemble des seigneuries du Nord dans un vaste royaume connu sous le nom de Lan Na, « le million de rizières ». En 1296, il fonda la ville

[9] Les légendes qui relatent les différentes vie du Bouddha.

[10] Le courant théravada, « la doctrine des anciens » représente, selon ses pratiquants, la forme la plus authentique de l'enseignement du Bouddha. Elle aurait été établie au 5e siècle avant J-C, quelques mois après sa mort, d'abord transmise oralement puis fixée en pâli, la première langue écrite des textes religieux bouddhiques. Ce courant du bouddhisme s'est développé dans les écoles du Sud de l'Inde, plus exactement à Ceylan. Il aurait pénétré en Asie du Sud-Est à partir du 3e siècle, sous le règne d'Açoka, le premier souverain indien a avoir adopté l'enseignement du Bouddha et à le diffuser. C'est à partir du pays môn de Birmanie que cette forme théravada se serait propagée et progressivement imposée dans la péninsule. Au premier siècle de notre ère, dans les écoles du Nord de l'Inde, un second courant du bouddhisme se développa. Il fut baptisé Mahayana « grand véhicule » par opposition au Théravada alors renommé Hinayana « petit véhicule » par ceux qui désiraient s'en distinguer. La doctrine du «petit véhicule » met l'accent sur le rôle de l'ascète, *l'arahant* ou le « méritant » qui, au terme d'une quête personnelle de renoncement, parvient à atteindre le *nirvâna*, l' « extinction », un état immuable caractérisé par l'absence de tout désir et qui marque la fin des souffrances comme du cycle ininterrompu de réincarnations. La doctrine du « grand véhicule » met par contre l'accent sur le rôle du *bodhisatva*, l' « être sur la voie de l'éveil », le futur Bouddha. Le *bodhisatva* est un *arahant* qui, au terme de son parcours initiatique vers l'illumination, renonce au *nirvana* pour diffuser sa connaissance universelle aux autres hommes et les guider ainsi sur la voie du salut. Le courant mahayana se serait propagé en Asie du Sud-est depuis l'Est, par l'intermédiaire des Khmer du Cambodge, et probablement par le Nord, à partir du royaume de Nan Chao, fondé au 7e siècle au Nord de Davaravati (Yunnan).

[11] Au 11e siècle, Môn et Taï tombèrent sous la domination politique et militaire de l'empire khmer d'Angkor, à l'aube de son apogée. Ces derniers surent alors imposer et propager leurs cultes de la royauté khmère, sorte de composition hybride des principales traditions religieuses catalysées par les divers souverains d'Angkor : shivaïsme, vishnouisme et bouddhisme mahâyâna (Formoso, 2000 : 32). Ces cultes avaient avant tout pour fonction d'instaurer le souverain et ses délégués locaux « dans le rôle de *deva raja* (dieu-roi), pivot de l'ordre socio-cosmique, au travers d'une étroite identification de leur personne aux *bodhisatva* ou aux grandes figures du panthéon brâhmanique (loc.cit.).

Chiang Mai, dès lors promue au rang de capitale du Lan Na. Un demi-siècle plus tard, le roi Fa Ngum, premier souverain lao, fonde le royaume de Lan Xang, « le royaume du million d'éléphants », situé de part et d'autre du Mékong. L'émergence du Lan Xang correspond au déclin de Sukhotaï qui fut relayée, vers 1350, par Ayuthaya, nouvelle capitale du pouvoir siamois, localisée plus au Sud. Fa Ngum s'installe alors à Luang Prabang où il fonde, en 1353, la capitale du nouveau pouvoir royal lao. Fa Ngum à l'instar de Ramkhamhaeng et de Mangraï, s'afficha comme un fervent défenseur du bouddhisme théravada, et revendiqua une parenté avec le roi Khun Borom, le souverain démiurge des temps mythiques connu sous le nom de Khun Chüang dans les chroniques du nord de la Thaïlande.

Ce personnage légendaire apparaît comme le premier représentant taï envoyé sur terre par le Dieu du ciel lui-même. Sa fonction était de gouverner les hommes en son nom. En s'appropriant une affiliation mythique avec ce héros mythique, les trois monarques légitimèrent leur appartenance à une dynastie royale d'origine céleste tout en s'inscrivant dans la continuité d'une tradition politique qui les reliaient à un ancêtre fondateur commun d'origine taï. C'est ainsi qu'à la moitié du 14^{e} siècle, ils sont parvenus à créer, au coeur de la péninsule, trois royaumes taï bouddhisés : Au centre Ayuthaya (siamois), au Nord le Lan Na (yuan) et au Nord-Est le Lan Xang (lao).

L'organisation galactique du müang

Le domaine politique des Taï s'articulait sur une structure politique et territoriale, qui alliait la notion de *müang*, le principe d'organisation sociale commun aux populations taï, à un modèle d'organisation politique hérité de l'Inde. Selon ce dernier modèle, le territoire conquis était agencé selon l'idéal cosmologique du *mandala*[13]. Un cercle magique à trois auréoles concentriques : « Au centre la capitale du roi avec son palais et les principaux sanctuaires, entourée d'un territoire sous son contrôle direct, une seconde auréole de

[12] Au Nord le Nan-Chao, à l'Ouest le royaume birman de Pagan à l'Est, l'empire khmer d'Angkor, le Champa et le Daï-Viet.

[13] Le *mandala* (« cercle magique » en sanskrit), est un symbole religieux très ancien utilisé rituellement dans le bouddhisme tantrique comme support de contemplation. Il s'agit d'une représentation sacrée de l'univers en tant que royaume du Bouddha. Des figures géométriques telles que le cercle, la roue ou le carré sont disposées autour d'un centre, associé au Bouddha ou aux grands *bodhisatva* qui oeuvrent pour délivrer les êtres du cycle infernal des réincarnations. Cette forme fixée par la tradition repose sur une vision concentrique de l'univers et renvoie, par analogie, à un système d'organisation politique et territorial où le pouvoir rayonne à partir d'un

provinces confiées à des membres de la famille royale ou à des aristocrates dont le pouvoir avait tendance à devenir héréditaire, une troisième auréole, ou auréole externe, d'États indépendants tributaires » (M. Bruneau, 2001 : 44).

Le champ sémantique du *müang*, selon les contextes traduit par « principauté », « chef lieu » ou « terroir», renvoie en fait à un corpus de rites et de croyances populaires antérieurs à l'avènement du bouddhisme théravadin et dont on constate la survivance jusqu'à aujourd'hui. Il repose sur une perception du territoire centrée autour des sacrifices propitiatoires dédiés à la catégorie d'esprits, *phi*, qui gouvernent l'usage du sol et commandent aux forces de la nature. Le village, *ban*[14], constitue le premier niveau social d'accomplissement d'un culte collectif, centré autour du *phi ban,* le génie tutélaire villageois. (Condominas, 1980 : 267). Dans sa définition minimale, le *müang* désigne le premier niveau de juridiction politique et territorial supérieur au village et auquel correspond le *phi müang / phi lak müang*, le protecteur et pilier de la principauté (Condominas, 1975 : 255). Cet esprit gardien, qui représente une réalité politique supérieure à celle du village, possède un statut hiérarchiquement plus élevé que le protecteur villageois. Il exerce son autorité sur les différents *phi ban* des terroirs villageois placés sous sa tutelle et étend ainsi son influence sur tout le territoire et les hommes compris sous sa juridiction. Son autel, sous la forme d'un pilier, réside dans une capitale régionale dont il symbolise le centre. Dans son extension maximale, le *müang* désigne la totalité du Royaume dont la cité-état, centre de gravité du pouvoir, est le siège de l'esprit tutélaire, hiérarchiquement supérieur aux *phi müang* des diverses principautés comprises dans l'ensemble.

Cette conception des espaces socio-politiques, largement répandue parmi les populations d'Asie du Sud-Est, était ainsi moins envisagée en termes de limites géographiques qu'en relation à des noyaux de pouvoir plus ou moins englobants (Formoso, 2000 : 48). Les cultes rendus aux génies tutélaires traduisaient alors les relations hiérarchiques entre les différentes unités constitutives d'une société étatique. Ce principe de hiérarchie inclusive qui, à l'image d'une poupée russe, comprend « des circonscriptions de tailles différentes dont les plus larges englobent les plus petites » a été baptisé par Georges

centre sacré où réside le souverain dont le royaume englobe des sphères politiques de dimensions plus réduites et tributaires du centre.

[14] Le village renvoie, dans le contexte taï, à une entité écologique qui comprend à la fois l'habitat humain et l'espace domestiqué par l'homme que représentent les rizières. Par ailleurs, le terme « ban » possède d'autres

Condominas de «système à emboîtement » (1981 : 267). Le mot *muäng* est alors susceptible de renvoyer, selon le contexte où il est employé, aux différentes facettes relatives à la notion de territoire: royaume, principauté, cité, fief, chef-lieu, terroir. Il fonctionne comme un dénominateur commun permettant de désigner des entités politiques et territoriales de même nature, mais dont le statut varie en fonction de leur position relative à l'intérieur d'un système social à la fois « englobant et hiérarchisé ». Cette hiérarchie de statut entre *müang*, essentiellement fondée sur des relations de patronage, n'en demeurait pas moins fragile et mouvante. Chacune de ces unités, en particulier les plus éloignées du centre étatique, avait la possibilité de se placer sous la tutelle de principautés rivales et de jouer sur des réseaux d'alliances multiples de façon à préserver une autonomie relative ou d'augmenter leur propre capacité de rayonnement et d'expansion à l'intérieur du système (Thongchai Winichakul, 1994).

Ce modèle étatique du *müang*, orienté à partir d'un noyau de pouvoir autour duquel gravitent des galaxies de terroirs villageois unifiées à travers la figure de génies régionaux, était surtout répandu parmi les populations rizicoles installées en plaines ou fonds de vallées. Majoritairement paysannes, ces populations se sont adaptées au même milieu naturel et partagent des modes d'occupation des sols communs comme des intérêts relatifs à l'exploitation et à la mise en valeur des ressources issues de leur environnement écologique. La pratique de la riziculture irriguée, qui suppose un ancrage sur un territoire et d'importants travaux collectifs liés à la maîtrise de techniques d'irrigation complexes, favorise de fortes densités de populations dans les deltas irrigués. L'assujettissement de cette main d'oeuvre paysanne importante garantissait la puissance des royaumes. L'État, situé en amont du système, était responsable de la protection comme de la prospérité de toutes les personnes assujetties au *müang*. Il encourageait des aménagements hydrauliques permettant une agriculture intensive, stimulait les échanges commerciaux entre terroirs et prélevait des impôts sur les surplus produits.

significations selon le contexte dans lequel il est utilisé. Il peut désigner : la maison, le groupe de maisonnée et le hameau et traduit ainsi toutes les facettes et dimensions de l'habitat regroupé (Tambiah, 1970 : 10-11).

La dualité taï (civilisé) / kha (sauvage)

Comme le souligne Andrew Turton (2000 : 7), la notion de *müang* s'apparente, d'un point de vue comparatif, à celle de *polis* en grec et de *civis* en latin. Partout où on la trouve, elle implique une relation d'interdépendance et de domination entre des populations taï et non-taï. Aux confins des *müang*, séparés par des espaces forestiers et montagneux sous-peuplés, vivent les populations qui, du point de vue des habitants du *müang*, peuplent des régions perçues comme les plus sauvages et inhospitalières. Ces populations d'essarteurs et de chasseurs-cueilleurs, qui ont su s'adapter aux contraintes de cet environnement écologique, se différencient par là-même de leurs voisins des plaines. Ce contraste, qui oppose le monde « civilisé » et le monde « sauvage » est souligné, dans le contexte taï, à travers les catégories d'opposition populaires *taï* : *kha* versus *pa* : *müang*.

Le terme « taï » est employé soit comme ethnonyme par ceux qui se reconnaissent comme taï soit pour évoquer un statut social ou culturel dans la société féodale. Le terme *kha* est utilisé par les Taï, soit comme ethnonyme générique pour désigner des populations non-taï, soit pour évoquer un statut social de « domestique » ou d'« esclave ». Le terme, *pa,* littéralement la forêt, est également la métaphore du monde sauvage en contraste duquel le *müang* incarne l'espace domestiqué par l'homme. En intervertissant les termes de la première paire d'oppositions, *kha* : *pa* versus *taï* : *müang*, le *kha* devient ainsi le sauvage de la forêt et le *taï,* l'homme civilisé de l'espace domestiqué du *müang* (loc. cit.). Ces catégories polysémiques dont le(s) sens varient selon les contextes historiques ou régionaux, peuvent ainsi servir de support pertinent à une approche structurelle de la dualité identaire *taï* / *kha.*

Comme l'a souligné Ronald Renard (1993 : 2-3), l'homme taï était avant tout un homme du *müang*, c'est-à-dire un riziculteur presque invariablement intégré à l'univers des vallées. Tous ceux qui vivaient dans le *müang* se percevaient comme traversés par les mêmes influences civilisatrices venues de l'Inde. Ils possédaient une grande religion, le bouddhisme, un système d'écriture emprunté au sanskrit ou au pâli, une langue approximativement commune, un système de droit et de gouvernement. En bref, tout un ensemble de conceptions qui sont devenues étroitement associées au monde civilisé du *müang*. Par opposition, le générique *kha*, couramment traduit par « sauvage » ou « esclave », était attribué par les Taï aux populations qui vivaient dans la forêt, *pa,* à la périphérie de leur espace socio-politique.

Le *kha* représentait ainsi le reflet négatif des traits qui définissent l'homme taï. Un être de la marge, qui vit dans la forêt, sans État, assujetti au monde civilisé ou en passe de l'être.

Cette interprétation offre alors une révision intéressante de la dialectique identitaire entre *taï* / *kha*, elle-même étroitement associée à la dichotomie spatiale *müang / pa*. En effet, selon le linguiste Chamberlain[15] le mot *kha* dériverait d'un ancien ethnonyme générique pour désigner les groupes « austro-asiatiques » dont on peut trouver les vestiges dans les termes *Khmu*, *Khmer*, *Khom*, *Krom*, etc. Or, si l'on s'en tient à l'hypothèse de Ronald Renard, il paraît fort probable que la signification de ce terme ne recouvrait pas ces connotations ethniques et linguistiques à l'époque féodale. Idem pour le mot « taï » qui, dans son usage pré-moderne, évoquait moins une affiliation linguistique commune qu'un rapport « symbiotique » entre populations politiquement dominantes ou subordonnées (Keyes, 1979 : 30 ; Lehman, 1979 : 231). Le terme *kha*, dont le sens s'est complexifié au fil des contacts entre populations, est une catégorie d'opposition qui, au-delà de ces variantes régionales, est largement répandue parmi les populations taï (Turton, 2000 : 12). En particulier, lorsque le mot « kha », employé en tant qu'ethnonyme générique, était utilisé comme préfixe pour spécifier un nom. Qu'il s'agisse des locuteurs môn-khmers comme les « kha »- wa[16], des Tibéto-birman « kha »- chin ou des locuteurs de la famille de langue « kha »- ren, toutes ces populations, auxquelles le préfixe *kha* pouvait être appliqué, avaient pour point commun de vivre dans les forêts et les reliefs montagneux qui dessinaient les limites du *müang taï* (Renard, 1993).

Les habitants taï du *müang*, bien que réceptifs à l'hétérogénéité de ces populations, n'étaient pas en mesure de les distinguer les unes des autres et avaient tendance à les confondre globalement dans la catégorie lexicale des *kha*, les « sauvages » de la forêt. En tant que populations allogènes, elles n'étaient cependant pas assimilées aux *khaek* (visiteur, étranger), un terme utilisé pour démarquer l'identité culturelle des Taï vis-à-vis d'autres « civilisés » avec lesquels ils entraient en contact (Môn, Khmer, Birman, Perse, Hindous, Malais, Chinois) (Sulak Sivaraksa, 1991 :41). D'après Renard, les termes *taï* et *kha* constituaient en fait des « indicateurs sociaux que les habitants d'Asie du Sud-Est continentale utilisaient pour identifier des groupes d'une façon qui diffère des standards occidentaux

[15] Cf , Martin Stuart-Fox & Mary Khooyman, « Historical Dictionary of Laos », *JSS*, (80), 1992.
[16] Les Sgaw karen nomment les Lawa, « kawoe » qui pourrait être une déformation du mot Kha Wa (Renard, 1993 : 6).

contemporains. Selon ces critères traditionnels, les Taï étaient surtout des habitants de la plaine, pratiquant la riziculture humide. En contraste, les *kha* avaient tendance à vivre dans les montagnes où la topographie était plus adaptée à l'essartage. Dans le monde *taï* et *kha*, « la civilité était plus importante que l'ethnicité » (Renard, 1993 : 11).

D'autre part, comme le souligne Anders Jorgensen (1998 : 216), le principe de constellation galactique des royaumes régionaux n'impliquait également pas de référence à l'ethnicité. Les dirigeants des principautés siamoises ou birmanes pouvaient s'inscrire dans une relation tributaire auprès de l'un ou l'autre de ces royaumes, uniquement en vertu d'un serment d'allégeance. Selon l'auteur, les anciens régimes taï et birmans étaient fondés sur trois principes qui stimulaient l'hétérogénéité ethnique, plus qu'ils ne la résorbaient. Ces trois principes fondamentaux sont : des liens d'allégeance personnelle fondés sur des relations de clientèle, une conception universaliste du bouddhisme associée à certaines représentations de la royauté, une tendance au régionalisme. En effet, dans la constellation sociale galactique, la stratégie des dirigeants des principautés satellites consistait prioritairement à maximiser leur autonomie par rapport au centre. Les loyautés régionales contribuaient ainsi à renforcer les particularismes locaux et à limiter le développement d'une conscience ethnique pan-régionale (Lieberman, 1978 : 459-61).

Le statut *kha* dans la hiérarchie sociale taï

La société féodale taï comprenait deux classes principales : une aristocratie de descendance royale et une paysannerie servile composée de roturiers, *phrai* et d'esclaves, *that* ou *kha*[17]. Le terme *phrai*, qui renvoie au statut d'hommes libres, se trouvait souvent associé au terme « taï » à travers le doublet (*phrai tai*), opérant ainsi une forme d'adéquation entre ces deux termes (Turton, 2000 : 12-13). Dans ce contexte, le terme « kha » renvoie plus spécifiquement au statut d'esclave ou de domestique par opposition au statut d'homme libre.

[17] Jit Phumisak (1976) a démontré, sans controverse, que la distinction faite dans la langue thaïe entre *kha* (ton bas) comme ethnonyme pour désigner les non-taï et *kha* (ton haut) en référence aux « esclaves » ou aux « domestiques » serait due à un emprunt culturel aux populations taï du sud Laos. Les Thaïs employaient en effet des termes alternatifs pour désigner les catégories d'esclaves, tirées du sanskrit (*that*), du khmer (*chaloei*), ou recouraient au terme « kha » pour évoquer divers statuts serviles (Turton, 1980 : 289). En contraste, dans la langue taï lü, l'emploi de kha combinait tous les sens : l'ethnonyme, l'esclave, le captif de guerre, et le domestique. De manière générale, ce terme, aux usages polysémiques et contextuelles, renvoie à une appréhension ambivalente de l'altérité, à la fois proche et lointaine et impliquant des liens de réciprocité positifs (hospitalité) ou négatifs (hostilité) (Turton, 2000 : 17).

Ce statut était attribué aux captifs de guerre, les *kha soek*, désignant à la fois les esclaves à obtenir au combat (*soek*) et les « ennemis », qu'ils soient ou non montagnards (Formoso, 2000 : 51).

Le système politique féodal était organisé à l'image d'une structure pyramidale[18]. En amont, le souverain détenait l'autorité suprême et absolue dans tous les domaines décisionnels. Il portait le titre de « Seigneur de la terre », *cao pen din*, et était considéré comme le propriétaire foncier éminent de toutes les terres comprises dans son royaume. Selon Jacques Lemoine (1997 : 173) : « Ce droit sur la terre établissait le rapport fondamental sur lequel s'articulait cette société. Tout occupant et tout usager du terrain entrait avec le souverain dans une relation d'échange où, en retour de l'usufruit qui lui était consenti sur la terre, il devait s'acquitter de taxes et de corvées qui faisaient fonctionner toute l'économie de l'État ».

Chaque *müang* vassal du royaume du Siam était gouverné par son propre *cao müang*, (seigneur de la principauté) qui, sous prérogative royale, avait autorité sur les terres comprises dans leurs propres sphères de juridiction. Maîtres de leurs domaines et de leurs sujets, ils avaient la possibilité d'allouer leurs sols à des serfs à condition de verser périodiquement tribut au roi et d'assurer la défense militaire de ces territoires. Le souverain déléguait ainsi son pouvoir à ces seigneurs locaux qui, en raison des liens de parenté ou d'alliance noués avec la royauté, constituait la noblesse représentée à la cour et le niveau intermédiaire du système hiérarchique pyramidal.

En dessous de cette aristocratie, représentée par différents dignitaires locaux, *khun*, les roturiers, *phrai*, avaient seulement un droit d'occupation des sols, *sithi khropkhrong*, qu'ils pouvaient transmettre à leur descendance. La plupart remplissaient leurs obligations par des corvées sur des terres royales ou en servant dans l'armée du roi. Ces paysans se divisaient en plusieurs catégories de serfs selon le statut du maître à qui ils prêtaient allégeance et la nature des services auxquels ils se soumettaient (Renard, 1993 : 13). Les *phrai luang* étaient placés

[18] Jacques Lemoine fonde son analyse sur l'étude comparative de deux royaumes taï à la population limitée : celui des Lü du Sipsong Panna (Yunnan), et celui des Taï blancs, noirs et rouges du Sipsong Chaû Taï (Nord Ouest du Viêt-Nam). Ces formations politiques, dont on possède une ethnographie cohérente, n'ont été abolies qu'à partir de 1953. De ce fait, elles fournissent de nombreux indices qui ont permis à l'auteur d'élaborer un modèle structurel de féodalité taï, développé parmi les populations de la Chine du Sud sous l'influence des Mongol, étendu par les conquérants et adapté à leur environnement môn-khmer (cf. Jacques Lemoine,

directement sous l'autorité du roi, tandis que les *phrai som* dépendaient des *cao müang* ou d'autres représentants de la noblesse locale. D'autres, moins nombreux, comme les artisans, payaient leurs corvées en nature via le versement de tributs. Ceux-là étaient appelés *phrai suai*. Au plus bas niveau de la hiérarchie, il y avait les esclaves, *that* ou *kha*, représentés par des captifs de guerre ou par des individus qui se vendaient eux-mêmes comme domestiques aux représentants de l'aristocratie.

Les populations assujetties, *kha,* établies dans les interstices écologiques et sociaux délimitant les frontières sociales et géographiques entre différents *müang* constituaient, par extension, la base extérieure de ce système hiérarchique. Pour reprendre le modèle développé par Lemoine, la base de la pyramide sociale féodale taï pourrait être représentée sous la forme d'un carré contenant le peuplement relativement homogène (d'un point de vue social) et dominant de la paysannerie taï des plaines. Lequel carré était circonscrit dans un cercle représentant la périphérie du *müang* avec ses reliefs montagneux, son environnement forestier et son peuplement minoritaire et allogène. La structure politique complète du *müang* incorporait ainsi la périphérie au quadrillage administratif du centre : « de la même façon que le carré n'était que la base d'une pyramide sociale au sommet de laquelle se trouvait le roi, le cercle était lui aussi la base d'un cône dont le sommet était également le roi. La périphérie (la montagne, la forêt et leurs habitants) relevait directement de son droit éminent sur l'ensemble du territoire. Si bien que la configuration réelle de son pouvoir se présentait comme une pyramide inscrite dans un cône » (1997 :191).

En tant que prisonniers de guerre, il arrivait que des représentants Karen ou Lawa, capturés au cours de raids armés, soient déplacés en plaine où, selon un processus d'assimilation constant, ils pénétraient dans les rangs les plus bas de la hiérarchie féodale en tant qu'esclaves et graduellement, finissaient par prendre l'identité culturelle de ceux qui les capturaient. Dans certaines circonstances plus rares, ils bénéficiaient du statut de *phrai* qui leur conférait des avantages et des devoirs identiques à ceux des populations taï des plaines. Mais la plupart du temps, ces communautés non-taï choisissaient de se retrancher dans les montagnes pour échapper totalement à la domination des pouvoirs adjacents des plaines ou occasionnellement, elles entraient dans une relation d'allégeance tributaire vis-à-vis de leurs représentants.

«Féodalité taï chez les Lü des Sipsong Panna et les Taï blancs, noirs et rouges du Nord-Ouest du Viêt-Nam », *Peninsule*, 35 (2), 1997, pp. 171-217.

Bien qu'à partir de 1600, les Kayah, implantés du côté birman, soient parvenus à développer de petits royaumes articulés, à des degrés variés, sur le modèle des sociétés souveraines, comme Leach l'a montré pour les Kachin[19] et Lehman pour les Chin[20], la plupart des Karen établis dans les montagnes le long de la frontière vivaient en bordure des sociétés organisées en États. Au Siam, ils formaient essentiellement de petits groupes localisés réunissant plusieurs villages associés à un même territoire appelés, *kau*, en sgaw Karen. Dotées de leurs propres dynamiques politiques, ces entités sociales de taille réduite, n'en demeuraient pas moins connectées aux États avoisinants. Mais dans la mesure où ils ne partageaient pas les traits distinctifs des êtres civilisés, les habitants taï du *müang*, ils étaient globalement considérés comme des *kha*.

C'est pourquoi, d'après Renard (1993), il n'est pas étonnant que les anciens rapports ethnographiques ne mentionnent pas les Karen ou demeurent confus, du moins jusqu'au début du 19e siècle. D'autre part, si l'on se fie à l'hypothèse de C. F. Keyes (1967 : 25-61), les populations taï du nord privilégiaient à cette époque un rapport dichotomique et complémentaire entre deux groupes, Yuan et Lawa. Cette conception des relations interethniques constituait l'un des héritages de leurs prédécesseurs môn. Malgré la proximité géographique des Karen avec les principautés yuan du Lan Na et avec les Siamois, ils n'auraient pas été en nombre significatif avant le 18e siècle pour pouvoir supplanter cette catégorie.

2. LES KAREN : UNE POPULATION FRONTIERE

L'émergence des Karen en tant que groupe particulier reconnu par les Siamois (Taï du Centre), les Yuan (Taï du Nord) et les Birman s'est principalement élaborée au cours des années allant de 1770 à 1820, dans un contexte de guerre entre les royaumes thaïs et birmans (Renard, 1980). Au Siam, la littérature ethnographique fait ainsi état d'un certain nombre de différences régionales relatives à la position géographique des groupes karen, le long de chaînes montagneuses qui séparent les deux pays, et leurs modalités d'interaction respectifs avec les États thaïs de la région. Les Sgaw et les Taungthu, majoritairement répartis au Nord,

[19] Cf, E.R. Leach : *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : Analyse des structures sociales kachin*, François Maspero, Paris, (Bell 1954), 1972.
[20] Cf, F. K. Lehman, *The structure of Chin Society*, Illinois Studies in Anthropology, Illinois, n°3, 1963.

entrèrent sous le rayonnement d'action du royaume du Lan Na et la plupart des Pwo, localisés plus au Sud, se placèrent davantage sous l'orbite des royaumes siamois du Centre.

Les principautés du Nord (Chiang Mai, Chiang Saen, Chiang Rai, Lampang) réunies en 1296 sous l'autorité du roi Mangraï grâce au soutien du premier souverain siamois Ramkhamhaeng, restèrent indépendantes jusqu'en 1584, puis tombèrent sous le joug birman. A la différence des rois de Sukhotaï et d'Ayuthaya, marqués par l'influence des Khmer du Cambodge et des Môn de Pagan (reconnu comme le premier royaume birman), Mangraï et ses successeurs absorbèrent davantage l'héritage culturel des Môn de Haripunjaya[21]. Les populations taï du Lan Na se nomment ainsi sous l'appellation de « Khon Müang » (litt., les gens de la principauté) qui les distingue des autres groupes taï de la région. Elles possèdent leur propre langue, le yuan ou *kham müang*, caractérisée par des emprunts aux birman, lao, lü ou shan. De même, les populations en majorité yuan du Nord pratiquent une forme du bouddhisme théravada inspirée des textes religieux en pâli[22] tandis que les populations siamoises se réfèrent davantage aux textes sacrés sanskrit[23]. Processus qui contribua notamment à la codification de systèmes d'écriture distincts. Cette affirmation d'une indépendance culturelle et politique des principautés du Lan Na au Nord envers le royaume du Siam du Centre et les clivages identitaires qui en découlent seront pérennisés, depuis la formation des premiers royaumes jusqu'à l'époque moderne (Formoso, 2000).

Lorsqu'en 1764 et 1767, les forces militaires birmanes, dirigées par le roi Hsinbynshin, s'emparèrent successivement des capitales de Chiang Mai et d'Ayuthaya, ces deux royaumes décidèrent de réunir leurs forces pour résister à l'invasion birmane et reconquérir leur territoire propre. Les principautés du Nord, morcelées et affaiblies par des années de guerre contre les Birmans, furent finalement libérées en 1775 avec l'aide du roi du Siam. Elles devinrent alors vassales du nouveau pouvoir siamois, centré autour d'un nouvelle capitale

[21] Haripunjaya est l'un des premiers royaumes môn dont l'existence est avérée à partir du milieu du 7e siècle. Situé dans la vallée de la rivière Ping, il aurait été centré autour de Lamphun. Selon l'hypothèse de Georges Condominas (1980 : 240-258), Haripunjaya se serait constitué à partir d'un noyau de peuplement d'origine lawa, une population austroasiatique, considérée dans ce contexte local, comme les premiers occupants du sol. Avant l'indianisation, ces derniers auraient formé de petites chefferies dans la vallée de la rivière Ping dont la plus puissante aurait rayonné depuis la colline de Doi Suthep, située au pied de l'actuelle ville de Chiang Mai. Les dirigeants lawa passèrent peu à peu sous l'influence politique et culturelle des Môn, favorisant ainsi l'absorption progressive de leurs propres royaumes au profit de ces conquérants, considérés comme les principaux intermédiaires du processus d'indianisation des populations autochtones.

[22] Le pâli est une langue qui constitua la base des anciens textes religieux issu du bouddhisme théravadin développé à Ceylan (Sud de l'Inde).

[23] Le sanskrit est l'une des langues indo-aryennes qui, au côté du pâli, était employée dans la littérature et les textes sacrés de l'Inde ancienne.

établie dans une premier temps à Thonburi (1767-1782) puis à Bangkok. En 1782, le premier monarque de la dynastie Chakri de Bangkok, nomma le prince Kawila comme premier souverain de la dynastie Kawila (1781-1939) du Lan Na. Dans ce contexte de reconquête, le contrôle de la périphérie devint alors un enjeu crucial pour reconsolider et étendre les contours du royaume.

« Rassemble les *kha* et mets-les dans le müang »

Lorsque le roi Kawila fut nommé à la tête du Lan Na, il fut confronté à deux principaux problèmes : sécuriser les frontières du royaume contre les attaques birmanes et combler le déficit démographique généré par les années de guerres (Keyes, 1979 : 37-38). Deux principales stratégies, d'ailleurs communes à l'ensemble des dirigeants des États de la région, furent alors employées pour les résoudre.

La première est connue sous l'expression taï de *kep phak sai sa kep kha sai müang* « rassemble les légumes et mets-les dans le panier, rassemble les *kha* et mets-les dans le *müang* » (Kraisri, 1965). La notion de territoire conquis se trouvant alors étroitement associée à celle d'un espace habité et domestiqué par l'homme, cette stratégie consistait à tantôt déplacer les populations soumises pour combler les déficits démographiques de certaines zones de peuplement, tantôt à les encourager à défricher la périphérie pour accroître la superficie de la principauté ou du Royaume. Kawila s'efforça alors d'attirer, de gré ou de force, les Lawa et les Karen, Sgaw ou Pwo, vers les basses terres, afin de rassembler le maximum de sujets à l'intérieur du domaine de Chiang Mai.

La seconde consistait à s'assurer l'allégeance explicite des populations inscrites à la périphérie du *müang*, en échange de leur protection et d'un degré d'autonomie relatif à l'exploitation des terrains montagneux. C'est dans ce contexte que les Taungthu, plus connus sous le nom de Kayah, furent d'abord reconnus par les dirigeants yuan et siamois. Les Kayah, appelés « Karen rouges » à cause de leurs tenues vestimentaires [*kariang daeng* (en siamois) ou *yang daeng* (en yuan)], apparaissent dans les chroniques thaïes à partir de 1776 comme les représentants de petites principautés articulées sur le modèle des États bouddhistes de la plaine. Ces principautés, situées dans les montagnes à l'ouest de la frontière du Royaume de Chiang Mai, attirèrent l'attention du prince Kawila du fait de leur position stratégique et de

leur attrait économique. Les Kayah vivaient dans les plus importantes forêts de teck de toute la Birmanie et étaient les meilleurs spécialistes de son extraction. Ils pouvaient représenter de ce fait une source de profit non négligeable pour les Yuan dans cette période de guerres coûteuses. D'autre part, ils étaient susceptibles de constituer des alliés efficaces car ils étaient eux-mêmes hostiles aux Birmans.

Dès 1783, Kawila envoya des émissaires, munis de trente boules d'argent, auprès d'un représentant à la tête d'une chefferie kayah située à l'est de l'actuelle frontière birmane, espérant par là-même susciter son vœu d'allégeance (Renard, 1987 : 85). Ce dernier fit attaquer en réponse une dépendance birmane et envoya un nombre important de prisonniers à Kawila. Les annales du La Na, *Tamnan Phun Müang Chiang Mai*, rapportent par ailleurs qu'un traité de paix, marqué par un épisode rituel marquant, fut conclu en 1809 entre le prince Kawila et Faphau, le chef suprême des Kayah. Des représentants des deux parties se rencontrèrent, tuèrent un buffle, en consommèrent la viande et divisèrent sa corne en deux pièces : l'une pour les Kayah, l'une pour les Yuan. Ils scellèrent ainsi un serment qui établissait la rivière Salween comme la frontière entre leurs principautés respectives. Bien que ce pacte permit d'établir des relations d'entente et d'échange durable entre ces deux domaines, leurs relations politiques et économiques demeurèrent cependant très instables.

En effet, les Kayah n'hésitaient pas à s'appuyer sur des réseaux d'alliance multiples et à jouer sur les dissensions entre principautés rivales pour asseoir leur pouvoir local et garantir leur autonomie. D'autre part réputés pour leur commerce de l'esclavage, ils étaient perçus par les Yuan tantôt comme des alliés potentiels, tantôt comme des contrebandiers plutôt gênants. Ils rompaient ainsi périodiquement le pacte frontalier pour organiser des raids en territoire yuan. Ils étaient pour cette raison particulièrement redoutés des Lawa et des Karen sgaw ou pwo qui peuplaient le domaine de Chiang Mai et qui se plaçaient, de manière plus explicite, sous la protection des princes yuan.

Les relations d'allégeance tributaires

Peter Kunstadter (1979 : 128, 145), d'après ses recherches sur la tradition orale de la région de Mae Sariang, note que les Lawa payaient leur occupation des sols aux princes de Chiang Mai qui les considéraient comme des autochtones et reconnaissaient la légitimité de

leur usage du sol. Jusqu'à l'arrivée plus massive des groupes karen venus de Birmanie dans la région il y a deux cents ans, les Lawa étaient pratiquement seuls dans les montagnes. De nombreux Sgaw ou Pwo vinrent en effet volontairement trouver refuge du côté thaï à partir des années 1780, suite aux révoltes des populations shan, môn et karen contre les visées expansionnistes du pouvoir birman. Les Lawa ne montrèrent alors pas d'hostilité à l'égard des nouveaux migrants karen qui reconnaissaient leur prééminence sur l'utilisation des sols et leur payaient un tribut annuel équivalent à un dixième de leur récolte. Les Lawa payaient, quant à eux, directement le prince de Chiang Mai sous forme de riz ou de produits forestiers rares de la forêt. Ils lui versaient également une part des bénéfices qu'ils tiraient des Karen, en retour des avantages qu'ils leur accordaient sur les sols et la collecte du tribut. Il arrivait parfois que des Karen, Sgaw ou Pwo, accompagnent les Lawa à la Cour ou paient directement leur tribut annuel au prince (Renard, 1980).

Kawila, dans le prolongement de sa politique de consolidation du royaume, s'efforça ainsi d'étendre, par le biais d'un contrôle direct ou indirect, son pouvoir d'influence à l'ensemble des populations du Lan Na. La stratégie qui consiste notamment à s'appuyer sur un groupe montagnard autochtone pour légitimer sa domination sur un groupe d'immigration plus récente, est également une caractéristique récurrente des systèmes politiques féodaux taï. Anne Spangemächer (1997 : 117-130) sur la base d'une étude ethnographique au Yunnan, en détecte plus lisiblement la trace à travers la relation entre les Plang (groupe austroasiatique) et les Lü (groupe taï) du Sipsong Panna. Les Plang, pourtant réduits au plus bas rang de la société stratifiée des Lü (*kha*) bénéficiaient, en vertu de leur statut d'autochtone, de certains privilèges eu égard aux autres groupes montagnards tibéto-birmans d'immigration plus récente. Les seigneurs lü, en garantissant la suprématie des Plang sur ces groupes, assuraient, par leur médiation, un contrôle indirect sur ces populations.

Au La Na, les modalités de cette alliance privilégiée entre *taï* et *kha*, se scellait principalement autour de la relation Khon Müang (l'ethnonyme des Yuan) / Lawa (ou lüa) et la supériorité statutaire des Lawa (Môn-khmer) sur les Karen (Tibéto-birman) en matière d'accès à la terre. Cependant, les Lawa à la différence des Plang, n'ont pas eu le temps de profiter de cette supériorité statutaire pour établir une réelle suprématie politique sur les groupes karen. En effet, sous la pression des raids kayah au début du 19^{e} siècle, nombre d'entre eux désertèrent les montagnes pour consolider leur habitat dans les vallées, tandis que les Sgaw récupérèrent progressivement leurs espaces abandonnés. D'un côté absorbés par le

müang et de l'autre submergés en nombre par les Karen, ils s'effacèrent peu à peu de la scène politique locale au profit des Karen. Cependant, étant considérés par les Yuan comme les habitants originels de la terre, ils ont conservé, sur le plan des représentations symboliques, un statut supérieur à celui migrants tibéto-birmans ou autres en matière de prérogatives rituelles liées à la propitiation des génies du terroir (Tanabe, 2000).

Les chroniques khon müang relatives à la fondation du royaume de Chiang Mai, relatent que le pilier Inthakin, dédié au génie tutélaire de la principauté, *phi lak müang* et situé au centre de la cité, serait un héritage des autochtones lawa. Les récits légendaires évoquent par ailleurs la présence des Lawa lors de certains rites agricoles, dont le sacrifice annuel dédié à *Pu Sae Na Sae* (Grand-Père et Grand-Mère en yuan). Ces deux esprits, assimilés à des démons cannibales (*nak*), sont présentés comme les ancêtres des autochtones lawa. Bien que convertis au bouddhisme, ils exigent le sacrifice annuel d'un buffle pour être apaisés. Comme nous l'avons vu précédemment, les cultes dédiés aux divinités du sols, antérieurs à l'avènement du bouddhisme théravadin, constituaient le fond culturel commun à l'ensemble des populations du Sud-Est asiatique. La royauté bouddhique, n'étant pas en mesure d'abolir ces conceptions, aurait au contraire habilement su les instrumentaliser à son avantage.

Les rites périodiques dédiés aux esprits du *müang* incluaient souvent, mais non systématiquement, le sacrifice d'un animal par des spécialistes non-taï, et principalement des groupes môn-khmers (Archaimbault, 1973). Le Taï se trouvant dans le rôle du sacrifiant et le Môn-khmer dans celui du sacrificateur. Les divinités tutélaires étant dans ce contexte sollicitées pour assurer la restauration de l'ordre social, le sacrifiant était donc le premier bénéficiaire du sacrifice. Il augmentait par ce biais son prestige tout en légitimant l'exercice de son pouvoir politique sur un domaine régional. A l'intérieur du *müang*, les cultes orchestrés envers les *phi müang* et *phi ban,* dont la hiérarchie reproduisait celle des pouvoirs politiques locaux, ont ainsi pu jouer un rôle crucial dans le contrôle du peuple et la consolidation des intérêts politiques et économiques de la classe dirigeante (Tanabe Shigeharu [24], 2000).

Les monarques bouddhiques avaient ainsi tout intérêt à subordonner les populations autochtones, ne serait-ce qu'au niveau symbolique, pour renforcer leur supériorité absolue sur

[24] « Autochtonie et culte d'Inthakin à Chieng Mai », *Civility and Savagery : Social Identity in Tai States*, A. Turton (éd.), Richmond Surrey :Curzon Press, 2000, pp. 294 -318

la maîtrise spirituelle des divinités gardiennes du sol. Dans le Royaume du Lan Xang, des Austro-asiatiques intervenaient annuellement dans les rituels royaux de façon à participer à la refondation périodique du territoire et à réactualiser l'alliance entre les populations autochtones et la royauté bouddhique. Ces dernières, spoliées de leur terre par les envahisseurs lao, acceptaient ainsi de transmettre leurs droits éminents sur les sols à un monarque de descendance céleste qui leur garantissait en échange un droit d'usage des sols ainsi que sa protection (Archaimbault, 1973). Parallèlement, le complexe mythique relatif à l'origine même des Taï traduit la dimension symbiotique de cette relation de domination *taï* / *kha*. Selon l'une de ces versions, après une catastrophe primordiale, un couple incestueux procréa un courge. Du premier trou, soigneusement percé à l'aide d'un outil pointu en métal, sortirent les Taï au teint clair. Du second trou, noirci au fer rouge, les Kha au teint foncé. De cette matrice commune, naquit un principe de différenciation hiérarchique qui pose les Taï en tant qu'aînés et légitime leur domination politique et rituelle sur les *kha* (Turton, 2000 : 7 ; Condominas, 1980 ; Archaimbault, 1973).

La catégorie « lawa », plus qu'elle ne renvoie à un groupe ethnique et linguistique discret, s'apparente ainsi davantage à une catégorie sociale construite à travers le processus historique de conquête et de subordination des populations autochtones par les Taï. Le caractère périphérique et marginal attribué à cette catégorie découlerait alors de concepts religieux bouddhiques concernant les modalités d'appréhension des populations non-bouddhistes, jugées proches de l'état de nature et de l'animalité (Tanabe, 2000 : 295, 297 ; Renard : 1993). La catégorie « Karen », qui prolonge celle des *kha*, ne leur confère pas le même statut d'autochtone. Cependant, au Lan Na, ils étaient soumis à un traitement similaire à celui des Lawa. Par l'intermédiaire de la relation tributaire, ils reconnaissaient le droit éminent du monarque sur les sols en retour de l'usufruit et de la protection qu'il leur accordait.

Selon leur positionnement vis-à-vis des pouvoirs adjacents des plaines, les communautés sgaw ou pwo se plaçaient tantôt sous la tutelle du souverain ou des *cao müang* des principautés du Nord, tantôt sous la tutelle directe du souverain établi à Bangkok. Au-delà des modalités de répartition des pouvoirs régionaux, attribuable en partie aux systèmes d'emboîtement des clientèles, le roi avait autorité sur l'ensemble des populations allogènes. Au Siam ou au Lan Na, ces versements de tributs étaient accompagnés de procédures cérémonielles. Les détails de ces rites ne nous sont pas connus ou sont insuffisamment clairs

pour pouvoir en tirer des interprétations symboliques. On sait juste qu'ils consistaient en offrandes de produits forestiers et de vêtements tissés. Cette forme d'allégeance au souverain souligne une caractéristique importante des relations susceptibles de s'établir entre *taï* et *kha,* plus ambivalentes qu'un simple rapport de domination.

Les médiateurs entre le monde sauvage et le monde civilisé

Les groupes Karen, en particulier les Pwo, ont joué un rôle non négligeable dans l'économie d'exportation siamoise. Ils fournissaient aux princes et aux rois la majorité des produits de luxe, issus de la forêt, qui faisaient l'objet d'un commerce avec la Chine et par extension avec tout le reste de la péninsule asiatique, continentale et insulaire. A l'exception du sucre, tous ces produits coûteux : ébène, bois de santal, défenses d'éléphants, cornes de rhinocéros, plumes de paon, ambre, rubis, ivoire, saphirs, épices, étain, laque, coton, nids d'oiseaux, riz de montagne, viandes séchées, étaient exploités par les Karen qui leur offraient ces biens sous la forme de tributs, *suai* (Renard, 1980 :107). Ils assuraient ainsi la liaison ou la production de biens convoités par les populations des plaines tout en se procurant, par ces échanges, le sel indispensable à leur alimentation.

D'autre part, il faut savoir que cette région frontalière a été et demeure une importante zone de commerce international tout autant que local. Elle reliait non seulement la Birmanie à la Thaïlande, mais également les États shan à la Chine. Elle était traversée par de nombreuses caravanes shan, lao, chinoise ou indienne. Les Karen, familiarisés avec le milieu montagnard, ont participé à ce mouvement de commerce en se spécialisant dans le dressage des éléphants et l'extraction du teck qu'ils coupaient au bénéfice des Siamois, des Yuan, des Shan, des Birman et par la suite des Anglais. Des deux côtés de la frontière, les habitants des plaines considéraient les forêts où vivaient les montagnards karen et lawa comme un milieu sauvage qu'ils redoutaient et n'étaient pas aptes à exploiter. Ils étaient donc satisfaits de trouver une main-d'œuvre efficace capable de remplir ce travail à leur place et à leur bénéfice (Falla, 1991).

Les habitants taï des plaines appréciaient en outre leur artisanat vestimentaire en coton et leurs produits pharmaceutiques (shampoing, baume, huile de massage, herbes médicinales, potions à base de plantes et d'incantations magiques). Ils admiraient leur talent de chasseurs

ou pisteurs et regardaient, avec un mélange de crainte et de respect, leur aptitude à survivre dans la forêt et à se concilier ses esprits « sauvages ». Si les Lawa se trouvaient plus spécifiquement liés à la maîtrise des esprits ancestraux du *müang,* les Karen étaient plus volontiers associés à la maîtrise des forces spirituelles de la forêt, *pa,* indomptées par la médiation des rites bouddhiques. Les Taï recherchaient des remèdes médicaux alternatifs auprès d'eux, mais avaient également tendance à les suspecter de sorcellerie. Ils les croyaient investis des forces magiques et néfastes de la jungle.

La position des Karen, situés entre deux domaines socio-économiques complémentaires, mais culturellement différenciés : le monde civilisé de la plaine, *müang,* et le monde sauvage de la forêt *pa,* permet donc de les considérer comme les médiateurs de l'entre-deux. Position qui, de manière plus générale, était impartie aux populations peuplant les confins du Royaume. Si la dichotomie sauvage / civilisé se révèle pertinente pour caractériser les relations entre *taï* et *kha,* elle ne suppose cependant pas de rupture ou de discontinuité entre ces deux mondes. Selon la formule de Marlowe (1979 : 201), les Karen détiennent l'espace « sauvage » au service des « civilisés » et sont à ce titre compris dans l'espace « civilisé ».

.

Le rôle de défense aux frontières

Entre la fin du 18^{e} siècle, moment fort des conflits avec les Birmans, et le début du 19^{e} siècle, où se précisa la menace coloniale des Britanniques en Birmanie, les souverains siamois d'Ayuthaya et de Bangkok, reconnurent le rôle de défense très important que pouvaient jouer les Karen tout le long de la frontière occidentale, en particulier à hauteur du Centre. L'emplacement stratégique des Karen sur la route d'accès au passage des « Trois Pagodes », un des principaux poste frontière par lequel les armées taï transitaient pour aller en Birmanie, leur valut d'être employés comme espions chargés de faire connaître à la capitale les positions et les projets de l'armée ennemie. Occasionnellement, ils capturaient des espions de l'autre bord ou servaient de guides aux soldats taï. Certains furent même intégrés au *Krom Atamat,* un service d'espionnage thaï, crée sous le règne de Rama 1er (Renard, 1980).

Dès 1750, les souverains siamois, en raison de l'importance stratégique de ce poste frontalier, encouragèrent les migrations issue de Birmanie. Ces migrants, majoritairement Pwo, avaient été bouddhisés au contact des Môn. Ils étaient organisés en chefferies,

possédaient un système d'écriture et pratiquaient la riziculture humide. Perçus comme plus « civilisés » que leurs homologues du Lan Na, et jouant un rôle plus actif dans la protection des frontières, ils furent prioritairement intégrés au système politique féodal et placés sous la tutelle directe du pouvoir de Bangkok.

Après la chute d'Ayuthaya en 1767, les chefferies pwo, actuellement situées dans les provinces de Kanchanaburi et de Tak, étaient gouvernées par des chefs pwo qui prêtèrent allégeance à la couronne de Siam (Renard, 1980 : 78-80). Rama I et II, premiers rois de la dynastie Chakri de Thonburi-Bangkok, leur concédèrent des titres de noblesse royaux (*Phra Si Sawan* ou *khun*[25]). Pendant sept générations, soit 150 ans, des chefs pwo se transmirent les titres et se succédèrent à la tête des fiefs vassaux de Kanchanaburi. Certains de leurs sujets intégrèrent la hiérarchie féodale en tant que serfs, *phrai,* contrairement aux Sgaw du Nord, plus volontiers soumis au rang de domestique ou d'esclave, *kha.* Les habitants des régions isolées, qui défrichaient la périphérie et exploitaient ces ressources pour le compte des souverains de Bangkok, obtenaient le statut de *phrai suai.* Ils étaient uniquement assujettis à un tribut en nature consistant en des produits rares de la forêt (défenses d'éléphant, bois précieux, tissus brodés…). En raison de la valeur commerciale de ces produits, ils bénéficiaient alors de certains privilèges locaux, les exemptant de taxes, de corvées ou autres services généralement associés au statut de serf.

Cette contribution très active au développement économique ou politique de la province, leur permit ainsi de développer une relation privilégiée avec la royauté. Plusieurs rois de Bangkok (Rama I, III, V) visitèrent des villages situés à proximité de la passe des « Trois Pagodes ». Ces visites avaient une dimension tout à fait exceptionnelle dans le contexte de la monarchie absolue où le roi, en tant qu'être divin, ne pouvait être approché ou regardé en face par ses sujets. D'autre part, suite à la première guerre anglo-birmane (1824-1826), la crainte d'une expansion britannique au Siam se précisa et le rôle des Karen comme gardes-frontière fut réaffirmé. Reconnaissant leur rôle décisif dans la défense du Royaume, le roi Rama IV (1851-1868), se proclama « Roi des Karen » et protecteur de ces populations (Renard, 1980).

[25] Au début de la période bangkokienne, le terme « khun » désignait le dirigeant d'un *kwaeng*, une unité administrative supérieure au *tambon* (district) et inférieure au *müang* (province) (Renard, 1980 : 72).

Cependant, de manière plus générale, la majorité des Karen implantés le long de la frontière occidentale, bien que considérés comme des sujets du royaume siamois, ne bénéficiaient qu'exceptionnellement du statut de *phrai*. La plupart vivaient dans la forêt où ils pratiquaient une forme d'agriculture pionnière sur brûlis. Une à deux fois par an, ils changeaient l'emplacement de leur habitat pour coloniser de nouvelles terres. Ils résidaient la plupart du temps dans de longues maisons collectives (Marshall, 1922). De cette façon, ils disposaient d'une plus grande mobilité, tant adaptée à leurs pratiques agricoles qu'à la nécessité de se protéger contre les rapts et les vols ou de fuir face aux attaques d'armées ennemies. Soumis à des conditions de vie plus aléatoires, ils bénéficiaient d'une plus grande autonomie vis-à-vis des autorités administratives siamoises envers lesquelles ils demeuraient méfiants.

En effet, entre 1753-1824, au moment fort des conflits entre les royaumes taï et birman, de nombreux Sgaw et Pwo, qui s'étaient ralliés aux révoltes môn, ont été particulièrement maltraités par les Birman. Beaucoup ont fui vers le Siam et, malgré l'intérêt bienveillant que leur portaient les souverains siamois, ils demeuraient marqués par le souvenir de cette oppression. C'est pourquoi, ils restaient sur la défensive vis-à-vis des puissances des plaines qui, s'ils ne les attaquaient pas directement, espéraient toujours les soumettre à d'éventuels taxes, corvées ou tributs. D'autres, moins nombreux, pratiquaient une forme plus sédentaire d'agriculture sur brûlis. Ils vivaient dans des villages composés de plusieurs maisonnées et privilégiaient une rotation des terres plutôt que le déplacement permanent de leur habitat. Les Taï établissaient ainsi une distinction entre les *Kariang pa* (les Karen de la forêt) et les *Kariang ban* (les Karen du village). Selon Renard (1993 : 10), ces appellations avaient pour vocation de distinguer les Karen « sauvages », inaccessibles, et que l'État n'espérait pas soumettre à des taxes, tributs ou corvées et les Karen « apprivoisés », susceptibles d'entrer dans une relation d'allégeance rituelle avec les États thaïs.

Ce n'est qu'aux environs de 1883, au moment fort du règne de Chulalongkorn, que la situation des Karen au Siam s'inversa. En raison de la valeur des biens et des services qu'ils procuraient à l'État siamois, ils commencèrent à bénéficier d'une prospérité et d'une sécurité croissante qui contrastaient avec le siècle précédent. De nombreux villages commencèrent alors à adopter un ancrage plus permanent sur leurs territoires. Cette tendance, initiée par les Pwo, fut progressivement adoptée par la majorité des montagnards karen, tandis que,

parallèlement, les relations d'échanges culturels et économiques entre Taï et Karen s'intensifiaient (Renard 1980 : 75-76)

La transition entre l'ancien régime et le modèle occidental d'État-nation

Le roi Mongkut, Rama IV (1851-1868), fut le premier roi à devoir faire face aux visées occidentales sur le Siam. Conscient des rivalités politiques et économiques entre les Anglais et les Français, qui s'étaient respectivement partagés l'Ouest et l'Est de la péninsule indochinoise, avec au milieu le Siam comme État-tampon, Mongkut joua stratégiquement de cette position pour répondre à la demande des Occidentaux tout en s'efforçant de protéger l'intégrité territoriale du royaume. Lorsque son fils, le roi Chulalongkorn, Rama V (1868-1910), monta sur le trône, les conquêtes coloniales des Britanniques en Birmanie et en Malaisie et des Français en Indochine incitèrent le monarque à délimiter des frontières précises[26] avec les États voisins et à réviser les bases des relations autrefois engagées entre le pouvoir central et les principautés vassales. Il engagea alors le pays dans une série de réformes décisives destinées à assurer la transition entre un système de gouvernement féodal et un modèle occidental d'État-nation.

A partir de 1892, Rama V orchestra la réorganisation complète de la structure du gouvernement en créant de nouveaux ministères dont il confia la responsabilité à des membres de la famille royale, la plupart éduqués en Europe et soucieux d'appliquer les méthodes de travail occidentales. En 1894, son frère, le prince Damrong, instaura un système d'administration territoriale qui divise le pays en cercles *monthon*, provinces, *cangwat*, districts, *amphoe*, sous-districts, *tambon*, et villages, *muban*. En l'espace de quelques années, il parvint à instaurer un corps de haut-fonctionnaires (chefs de provinces, districts...), intégrés dans un système bureaucratique moderne et centralisé à partir de Bangkok. Ces nouveaux représentants de l'État, nommés par le roi, salariés et mandatés par le Ministère de l'Intérieur, allaient progressivement assurer le quadrillage administratif du pays et se substituer à la noblesse de cour qui dirigeait traditionnellement les *müang* vassaux.

[26] Sous le règne de Chulalongkorn, la Thaïlande fut contrainte de céder presque un tiers du domaine reconstitué par Taksin. Il s'agissait en particulier de territoires périphériques qui furent répartis entre les Anglais (territoires

Chulalongkorn, après avoir aboli le servage et l'esclavage, accorda théoriquement le statut de citoyens aux populations taï et non-taï qui peuplaient les zones frontalières du pays. Il tenta ainsi d'associer l'ensemble des Karen et des Lawa, anciens *phrai* ou *kha*, au processus de modernisation du pays. A l'instar des autres citoyens thaïs, ils se virent imposer un impôt censitaire, qui venait remplacer toutes formes d'obligations antérieures, que ce soit sous la forme de corvées ou de tributs. Chulalongkorn développa par ailleurs une relation privilégiée avec les Pwo de Kanchanaburi qu'il considérait comme des citoyens honnêtes et loyaux. Il alla leur rendre visite, les encouragea à étudier et distribua des fonctions administratives de *kamnan* (chef de canton) et de *phu yai ban* (chef de commune) à quelques chefs locaux. Mais ces réformes furent accueillies avec plus ou moins d'enthousiasme par les Karen. Elles accentuèrent alors le décalage entre les Pwo du Centre, qui dépendaient directement de l'autorité du roi et davantage concernés par l'application des nouvelles mesures et les Sgaw du Nord, indirectement placés sous l'autorité des princes du Lan Na, vigoureusement hostiles aux réformes.

L'aristocratie du Nord, inscrite dans une longue tradition d'autonomie vis-à-vis du pouvoir siamois, n'était en effet pas du tout disposée à abolir le système féodal et à renoncer à ses privilèges politiques et économiques locaux. En particulier concernant les nouveaux bénéfices tirés de l'industrie d'exploitation forestière. Les bois durs tropicaux, utilisés pour la construction navale, étaient particulièrement convoités par les Anglais et les Français, dont la puissance militaire et commerciale reposait sur leurs flottes maritimes. La conquête coloniale de l'Asie du Sud-Est continentale fut d'ailleurs en partie motivée par l'intérêt économique que représentait l'exploitation des forêts de teck de Birmanie, du Laos et du Siam. En 1855, le roi Mongkut, était ainsi parvenu à échapper à la colonisation grâce au traité de Bowring, qui accordait l'extraterritorialité aux Anglais, étendue par la suite aux autres Occidentaux. Des compagnies d'exploitation forestière britanniques (dont la Borneo et la Bombay Burma Company) s'étaient alors implantées en Thaïlande, contribuant à l'essor croissant de l'industrie du teck, en particulier au nord du pays.

Les Sgaw et les Pwo de Thaïlande, bien qu'habitant la forêt, n'ont cependant pas pu s'accaparer un rôle majeur dans cette industrie, contrairement aux Kayah de Birmanie. En Thaïlande, les compagnies étrangères négocièrent dans un premier temps les concessions

---

situés le long de la frontière occidentale avec la Birmanie et Nord de la Malaisie) et aux Français (rive est du Mékong, Sud du Laos, Nord du Cambodge).

forestières auprès des représentants de l'aristocratie locale, et ne passèrent pas par leur intermédiaire. Certains Sgaw et Pwo, spécialisés dans le dressage d'éléphants, ont été employés comme cornacs dans certaines concessions, mais les entrepreneurs thaïs, préféraient la main-d'œuvre des bûcherons khmu, réputés pour leur redoutable efficacité dans l'abattage des arbres (Renard, 1980 : 141). D'autre part, le nouveau gouvernement de Bangkok entendait s'approprier la plus grosse part des profits tirés de l'industrie forestière pour remplir les caisses de royaume et moderniser le pays. Dans le but de s'approprier le contrôle des forêts de teck du Nord, Rama V s'octroya les services d'un expert forestier britannique qui inspira, en 1896, la création du Département Royal des Forêts. L'ensemble des forêts du Royaume, fut dès lors réaffirmé propriété du roi, parallèlement à l'instauration d'une législation et d'un corps de spécialistes forestiers chargés de réglementer l'exploitation et le commerce du bois. Peu à peu, la noblesse locale perdit son monopole sur cette industrie et se vit couper sa source de revenus la plus lucrative. Les aristocrates du Nord, parvenus à conserver des droits sur l'acquisition de concessions de teck, se transformèrent peu à peu en propriétaires terriens redevables de taxes au gouvernement.

Une marginalisation progressive

L'ensemble de ces bouleversements eut un impact global très négatif sur la situation sociale de l'ensemble des Karen de Thaïlande. En effet, l'effondrement du système féodal entraîna la perte de leur statut économique et politique à l'intérieur du système politique thaï et leur marginalisation progressive (Renard, 1980). Malgré les efforts du souverain pour intégrer les montagnards comme citoyens du nouvel État siamois, les résultats de sa politique ne furent finalement pas ceux escomptés. La majorité des Karen, isolés dans les régions les plus inaccessibles et éloignées du centre, n'a pas été associée au processus de modernisation du pays. Les nouveaux fonctionnaires du gouvernement, craintifs de la jungle et de ses populations, ne se donnèrent pas la peine d'appliquer les nouvelles réformes dans ces régions. Les Pwo du Centre, qui avaient pourtant répondu favorablement à l'appel d'une plus grande participation au nouveau système administratif thaï, ne furent pas rétablis dans leurs fonctions au-delà de 1924, qui marqua la fin du règne de Rama V (Renard, 1993 : 22-29). Au Nord, suite à l'abolition des privilèges des seigneurs locaux concernant l'allocation des terres et la collecte de tribut, les montagnards perdirent les interlocuteurs privilégiés avec lesquels ils négociaient traditionnellement leur degré d'autonomie. A la différence des princes, les

fonctionnaires du gouvernement ignoraient les modalités coutumières d'usage des sols ainsi que la prééminence des Lawa sur les Karen en tant qu'occupants originels de la terre. A partir des réformes de Chulalongkorn, la terre redevint propriété du Royaume en général et de nouvelles lois en encadrèrent l'usage ou la propriété privée.

Ces lois et conceptions, bien qu'elles ne fussent pas directement appliquées, engagèrent le pays sur la voie d'un nouvel ordre mondial, où le capitalisme et la notion de profit commercial triomphaient. Les montagnards karen privilégiaient une économie de subsistance, et tiraient leur principale source de revenu des échanges de produits rares issus de la forêt qu'ils écoulaient auprès des marchands des basses terres. Ils ne surent pas ou ne purent pas s'intégrer au nouveau système marchand introduit sous l'ère d'influence coloniale. Les exportations de produits de luxe avec l'Europe, tel le teck et le riz, prirent le pas sur les échanges de produits rares, distincts mais complémentaires, entre gens des plaines et ceux des montagnes. Alors que les Sgaw et surtout les Pwo de Thaïlande commençaient à peine à bénéficier d'une prospérité relative, la valeur des denrées qu'ils produisaient diminua peu à peu (Renard, 1980 : 168-171). Ils perdirent ainsi leur rôle économique dans le nord de la Thaïlande et connurent un déclin progressif, jusqu'à constituer l'une des franges les plus pauvres de la société.

Enfin, l'imposition d'un système d'administration territorial centralisé et la délimitation d'une frontière précise avec la Birmanie bouleversèrent profondément les rapports traditionnels entre État et périphérie. Le passage d'un lien d'allégeance personnel envers un seigneur à un lien territorial entre un État et sa population mit un terme aux relations de réciprocité tributaire et aux jeux d'allégeance multiples pouvant s'établir entre les royaumes des plaines et les populations périphériques. En conséquence, les Karen perdirent leur rôle stratégique de gardiens des confins et cessèrent de constituer la frontière vivante et flexible entre ces deux royaumes de la plaine. Les Karen, sauvages, vagabonds, semi-visibles, semi-cachés, fuyants, potentiellement alliés ou ennemis, furent progressivement associés à l'espace périphérique de plus en plus distant et distinct de celui de la souveraineté nationale redéfinie par une élite bangkokienne soumise au défi occidental.

3. LES KAREN DANS L'ETAT-NATION

A travers le processus réflexif par lequel la Thaïlande a accepté les valeurs « civilisées » des Européens de l'Ouest, les représentations liées au fait même d'être taï furent rénovées (Renard, 1993 : 15). L'appropriation des conceptions et modèles d'encadrement occidentaux a ainsi progressivement remodelé les rapports traditionnels entre État et périphérie, résultant d'une réinterprétation de la dialectique *taï / kha* en termes d'opposition ethnie / nation.

Les « races sauvages » de la forêt : *Chao pa* et *khon pa*

L'histoire du concept « d'ethnie » est indissociable de l'histoire coloniale des sociétés occidentales qui, convaincues d'avoir atteint un stade d'intelligence et de civilisation supérieur, ont cherché à appréhender les hommes restés en marge de ce progrès et à les transformer à leur image. Le terme « ethnie », dérivée du grec *ethnos,* désignait dans l'antiquité les populations intégrées dans l'espace social hellénique, mais auxquelles il manquait la *polis*, l'organisation en cité-état. Au 19^{e} siècle, lorsque le terme a été introduit dans les sciences sociales occidentales, il renvoyait à des populations éloignées dans l'espace et perçues comme « primitives ». Dans le prolongement des thèses philosophiques du 18^{e} siècle, cette définition permit de mettre en opposition des hommes supposés être restés à l'état de nature, les « sauvages », et ceux qui avaient su s'affranchir de ses contraintes, les « civilisés », à travers la réalisation d'un destin historique orienté vers le progrès social et intellectuel. Le terme d'« ethnie » se trouva alors associé à celui de « tribu » et mis en opposition avec le couple « peuple » / « nation » pour exprimer un clivage entre deux types d'organisations sociales fondamentalement différentes et n'évoluant pas au même rythme (Formoso, 2001). Le terme de peuple était réservé aux civilisés parvenus à achever le projet d'organisation politique en État, voire même en État-nation, tandis que celui de « tribu » renvoyait au cadre collectif des sociétés dites « primitives » et était connoté de traits négatifs, absence d'histoire, absence d'État.

C'est dans cette perspective que les colons occidentaux et les missionnaires ont appréhendé les populations d'Asie du Sud-Est continentale. Ils mettaient en opposition les

civilisations de riziculteurs des plaines, organisées en États, possédant un langage commun, un système d'écriture et une grande religion avec les sociétés d'essarteurs des montagnes qu'ils définissaient en leur appliquant négativement les critères précédents : sans État, sans écriture, sans langage ni religion commune. De ce fait, ces sociétés montagnardes étaient perçues comme plus hétérogènes et plus difficilement identifiables que celles qui, à première vue, partageaient des institutions et des idéaux communs. La variété des cultes religieux, des coutumes vestimentaires, des dialectes, des techniques agricoles et des systèmes de parenté caractéristiques de ces populations, entretenait la confusion entre les identités. Pour trouver un ordre dans ce chaos apparent et définir une image cohérente des sociétés montagnardes au-delà de la disparité des groupes qui les constituaient, la première technique envisagée avait été de les diviser et de les répertorier en « tribus » ou « groupes ethniques » caractérisés par une langue et un ensemble de traits culturels communs. Ce type de classification était avant tout liée à la nécessité d'identifier ces groupes afin de mieux pouvoir les administrer[27]. D'autre part, la première génération d'ethnologues, à force de considérer que les groupes qu'ils observaient étaient fondés sur des liens de sang présumés, ont souvent confondu la notion d'« ethnie », qui renvoie davantage aux spécificités culturelles d'un groupe, avec celle de « race », qui repose sur des particularités physiques partagées. Le critère ethnique fut alors entendu comme l'appartenance à une même « race » ou famille biologique.

A la fin du 19e siècle, certains rapports ethnographiques[28] siamois laissent déjà entrevoir l'émergence de modes de classification ethniques, calqués sur les préjugés évolutionnistes et raciaux empruntés aux Occidentaux (Thongchai Winichakul, 1993, 2000 : 45-47 ;

[27] Telle était l'entreprise de Scott et Hardiman lorsqu'ils entreprirent au cours de la première moitié de ce siècle la constitution du *gazeeter* commandé par le gouvernement colonial britannique et destiné à classer et décrire les diverses « minorités » birmanes, dont les Karen. Lebar, Hickey & Musgrave (1964) dans *Ethnic groups of Mainland South-East Asia* se sont très largement inspirés de ce premier bilan pour contribuer à l'élaboration d'une classification conventionnelle pour appréhender la disparité des groupes karen. Il mettent ainsi en avant une tendance à la descendance bilatérale bien que certains groupes, à l'instar des Pwo, privilégient une filiation matrilinéaire autour du culte des ancêtres. Les Karen pratiquent soit la riziculture humide soit l'essartage. Il existe un doute au niveau de leur classification linguistique. Certains rattachent les dialectes karen à la famille des langues tibéto-birmanes, d'autres aux langues sino-tibétaines. Il y a des Karen qui sont bouddhistes, d'autres chrétiens ou animistes. On distingue en particulier un courant messianique dans la religion karen. Ce catalogue de traits culturels distinctifs s'appuie sur des critères multiples (religion, langue, parenté, technologie). Mais surtout, plus qu'il ne permet de définir une identité karen précise, il fait ressortir la difficulté de les distinguer en fonction de catégories définies et participe à la réification de leurs élaborations culturelles sur la base de critères a-historiques et arbitrairement déterminés par des observateurs étrangers. En ce qui concerne l'analyse critique de cette classification se référer à l'article de Peter Hinton « Do the Karen Really Exist ? », *Highlanders of Thailand*, W. Bhruksasri & J. McKinnon (éds), Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1986, pp. 155-168.

[28] Notamment, *Khon Pa Ru Kha Fai nua* (l'homme sauvage ou le *Kha* du Nord) par Pracha Khadikit ; Waduai *Chaopa Chat Tangtang* (*Sur la variété des races de la forêt*) par Chaophraya Surasakmontri ; *Nangsu Akkhraphithansap* (dictionnaire de la langue siamoise) imprimé sous le règne de Rama V.

Pinkeaw Laungaramsri, 2001 : 40). Ces modalités de classification se rapportent tantôt aux *khon pa*, tantôt aux *chao pa*, qui sont les nouvelles expressions employées dans cette littérature pour englober les hommes (*khon*) ou habitants (*chao*) « sauvages » de la forêt. Les montagnards taï, comme les Lü ou les Shan, jugés civilisés, sont volontairement exclus de ces catégories. Dans un rapport intitulé *Chao Pa Chat Tang Tang*, (Sur les Variétés de Races dans la forêt), écrit par Chaophraya Suraksamontri, les *chao pa* sont décrits comme autant de races volontairement restées isolées dans les montagnes, à l'écart des villes et du progrès, malgré les tentatives offertes pour les associer à la civilisation. Un autre rapport, *Khon Pa Ru Kha Fai Kua*, (les gens de la forêt ou kha du Nord), écrit par Pracha Khadikit en 1886, décrit les « les diverses sortes de *khon doem* » (natifs) peuplant la jungle et les montagnes. Parmi les principales populations citées : les *Yang*, les *Lawa*, les *Khmu*, les *Meo* (Hmong), les *Mussü* (Lahu), les *Phi pa* (Litt. « esprits de la forêt » (Mlabri) ainsi que d'autres variétés de *kha* (Lamet, Lamang, Khadet…). Pour chacun de ces groupes sont détaillées des caractéristiques spécifiques (tenues vestimentaires, coiffures, armes, architecture, nourritures…) qui les répertorient en fonction d'un continuum évolutionniste, des plus « civilisés » aux plus « sauvages ». Une distinction était alors établie entre les *khon pa* et les *kha*. Les premiers, historiquement liés aux Taï, à l'instar des Karen et Lawa, sont supérieurs aux seconds, qui incarnent un état de société encore plus primitif du fait leur isolement et de leur moindre degré de développement technique.

Avec l'intensification des rapports avec les Occidentaux, la notion de civilisation, *siwilai*, s'est progressivement imposée comme un nouvel ordre cosmique, déterminant les relations spatio-temporelles entre les cultures et les individus (Thongchai , 2000 : 52). Les « sauvages », auparavant plutôt situés sur une trajectoire *parallèle* à celle des « civilisés », furent apparentés à un stade dépassé et *primitif* de civilisation (A. C. Taylor, 1988 : 160-161). Ce « parallélisme », d'ailleurs compatible avec certaines formes d'évolutionnisme, n'entraînait pas l'assignation d'un statut de primitivité aux sauvages en tant que représentants d'un état originaire de civilisation. Le changement radical, induit par l'anthropologie des Lumières, repose ici sur l'acception de l'unification des régimes d'historicité, soit l'« *universalisation* d'une histoire qui embrasse dans son mouvement l'ensemble des sociétés humaines dès l'origine, et qui exclut du même coup la possibilité d'histoires différentielles » (loc.cit.).

Les observateurs étrangers, en soulignant le contraste entre l'homogénéité culturelle des Taï en tant que « peuple » et l'hétérogénéité des montagnards en tant que « tribus » ou « ethnies », donnèrent la possibilité aux Taï de se resituer entre les deux pôles extrêmes du continuum unilinéaire et continu de l'histoire universelle des sociétés humaines redéfinie par les Occidentaux. Ils ont pu se concevoir comme une « race » et une « nation » singulières, supérieures aux « races primitives » de la forêt (*kha*, *khon pa* ou *chao pa)* et se considérer comme suffisamment civilisés pour entrer dans l'âge moderne. Cela à condition de rattraper le stade d'évolution technique et scientifique atteint par les Occidentaux et de créer leur propre État-nation. La conception selon laquelle l'isolement géographique expliquait le retard des races restées à l'état de nature, allait entraîner la polarisation des rapports *taï / kha*, non plus perçus dans la continuité relationnelle *pa* : *müang*, mais dans la rupture entre deux états de sociétés, l'un figé à l'état de nature et l'autre inscrit dans un devenir. Malgré le rôle historique de défense joué par les Karen dans la consolidation du pouvoir des États du Siam et du Lan Na, cette conception allait justifier, à terme, la négation de leur contribution à la construction de l'État-nation thaïlandais.

La période de l'oubli et la construction du nationalisme « thaï »

La rupture fut entérinée sous le règne de Vajiravudh ou Rama VI (1910-1925) qui donna pour la première fois une forme et un contenu au nationalisme « thaï » (Renard, 1980). Cette variante orthographique de « taï » provient d'une traduction du terme en langue écrite pâli effectuée au 14^{e} siècle. Elle aurait été ensuite reprise dans la littérature qui marqua l'ère des souverains siamois d'Ayuthaya (1350-1767), contribuant à l'émergence d'une nouvelle identité, distinguant les « Thaïs » des autres « Taï » (Jit Phumisak, 1976). A partir de 1923, parallèlement à l'instauration d'un système éducatif obligatoire, l'appellation « thaï » devint le nom courant employé pour désigner les citoyens de l'État-nation thaïlandais.

Rama VI, éduqué en Angleterre, associa le concept d'état siamois[29], *siam rat*, développé par son prédécesseur Mongkut (Rama IV) avec une idéologie nationaliste fondée sur les

[29] Des inscriptions chames datant du 11^{e} siècle faisaient déjà mention d'esclaves d'origine taï, appelés *Syam* et déplacés comme prisonniers de guerre dans le royaume du Champa, au Nord-Est de la péninsule. Ensuite, le mot « syam », qui signifie « basané » en sanskrit, est entré dans la langue khmère. Un bas-relief d'Angkor Vat datant du 12^{e} siècle montre le souverain Suryavarman II passant en revue une longue procession de troupes militaires, dont celle de Lopburi où figure un bataillon de mercenaires taï appelés *Syam kuk* (Wyatt, 1982 : 29). Marco Polo

critères de catégorisation raciale empruntés aux Occidentaux. Imprégné par le courant de penser libéral formulé en Europe au 19e siècle, il estimait que chaque nation, *chat* [30], devait posséder son propre État-nation. Il opéra ainsi l'adéquation entre race, *chüa chat*, et nationalité, *san chat*. Il inventa par ailleurs une devise nationale thaïe : *chat* (nation), *satsana* (religion), *prahamahakasat* (monarchie), inspirée d'un compromis entre la trilogie de l'empire britannique « Dieu, Roi, Pays » et le concept bouddhique des « Trois Mondes »[31]. Il considéra que le statut de sujet devait être le privilège des Thaïs, peuple qui se distinguait par son histoire, sa langue, sa dévotion au bouddhisme et ses coutumes. Pour la première fois dans l'histoire, les principes de différenciation entre les groupes taï et non-taï (Chinois, Malais et les populations tribales) furent exprimés en termes raciaux.

Rama VI considéraient les Karen et les Lawa comme des sujets du royaume en vertu des liens de vassalité qui les reliaient autrefois aux rois de Bangkok. Cependant, à la différence de ses prédécesseurs, il privilégia le bien-être des Thaïs et cessa totalement de s'intéresser à eux. Parallèlement, les fonctionnaire de l'État, peu familiers avec ces populations, associèrent les Karen et les Lawa aux nouveaux migrants étrangers, Hmong, Lisu et Yao, réticents à payer des taxes et générateurs d'insécurité aux frontières. A la fin du règne de Rama VI en 1925, les montagnards, qui avaient cessé d'honorer périodiquement les princes par le versement de tributs, furent isolés du reste du pays. Ils le demeurèrent jusqu'à la fin de la Seconde Guerre Mondiale, où la question de leur statut politique et économique au sein de la nation redevint une préoccupation à l'ordre du jour. Une période qui coïncide justement avec l'exacerbation du nationalisme thaï.

Après la révolution de 1932, orchestrée par une élite intellectuelle éduquée en Occident, la monarchie absolue fut abolie pour laisser la place à une monarchie constitutionnelle. La

---

fait quand à lui référence aux Taï, en tant que *Siam* dans ces récits de voyage, participant ainsi à la diffusion de ce terme chez les Occidentaux. Cependant, les Thaïs eux-mêmes, quel que soit leur statut social, se désignaient, dans la langue parlée ou écrite, en référence au müang taï (le pays taï). Ce n'est qu'à partir de l'époque du roi Rama IV (1851-1868), que le terme de « Siam », employé par les européens reçut un usage officiel pour désigner une identité d'État acceptable pour l'Occident. La roi créa alors une divinité gardienne du Siam, *Phra Sayam Devadhiraja*, qui chapeautait l'ensemble des divinités tutélaires des principautés et villages compris dans le Royaume (Reynolds, 1991).

[30] Nation prend étymologiquement naissance dans le latin *natio* (naissance, extraction), lui-même dérivé de *nasci* (être né). *Chat* dérive du mot sanskrit *jati* qui signifie « naissance ». L'usage de cette notion dans le contexte thaï relie implicitement cette notion aux idées de liens de sang et de descendance commune (Keyes, 1976 : 206).

[31] L'idéologie des « Trois Mondes », *Trai Bhumi*, renvoie au texte siamois le plus sacré du bouddhisme théravadin (Sulak Sivaraksa, 1991: 42). Rédigé à l'époque des souverains de Sukhotaï, il établit la configuration du cosmos à partir de laquelle ils ont fondé l'exercice légitime de leur pouvoir. Ces trois mondes s'appellent

construction de l'idéologie nationale qui, comme en Europe, opéra du haut vers le bas, visa moins à mobiliser la population pour renverser la monarchie qu'à déplacer l'exercice du pouvoir des mains de la royauté à celle de l'élite bureaucratique et militaire, fruit de la construction d'un État moderne. Cette élite s'employa à définir une identité nationale qui lui permettait de légitimer sa domination sur la population civile en empêchant celle-ci d'accéder au moindre contrôle de l'État (Chai-anan Samudavanija, 1991 : 57-85). Le Général Phibun Songkhram, qui s'imposa à la tête d'une dictature militaire de 1938-1944, en posa les principaux fondements.

Phibun et son entourage ministériel furent ainsi amenés à sélectionner un certain nombre de traits susceptibles de valoriser un génie culturel authentiquement thaï (à travers la littérature, les arts, la musique, l'architecture, le théâtre, la danse) tout en rejetant les coutumes non conformes à l'idée qu'ils se faisaient de la modernité et du progrès (surtout en matière d'hygiène et de présentation de soi). Ils s'affichèrent comme le principaux défenseurs d'une culture thaïe (*watthanatham thaï*), définie en fonction d'une grille normative de critères de civilisations occidentaux. A travers un ensemble d'initiatives d'uniformisation et à l'appui de nouveaux outils de propagande (presse écrite radio, photos, films), ils participèrent à l'émergence d'une conscience nationale essentiellement fondée sur des critères ethniques, linguistiques et culturels.

Par un processus analogue à celui de l'essor des nations européennes, la langue fut retenue comme le premier critère d'appartenance à la nation. Le thaï du centre, *phasa klang*, parlé par l'élite de Bangkok et le groupe ethnique taï dominant la plaine centrale, fut imposé comme la langue standard au niveau scolaire et administratif tandis que tous les citoyens furent encouragés à abandonner leurs dialectes régionaux. L'usage même de la nomenclature régionale pour différencier les Taï du Nord, du Sud et de l'Est fut interdite, à la faveur d'une généralisation de l'emploi du terme plus fédérateur de « thaï » (Reynolds, 1991 :1-39).

Dans un pays qui se caractérisait par une grande diversité ethnique et linguistique au sein même de la population dominante, ce glissement de « taï » à « thaï» permettait d'imposer une nouvelle forme d'identification de la nation au territoire. Selon des critères de classification occidentaux, il fut officialisé comme l'ethnonyme national par opposition à

Kαmabhυmi (Monde du Désir Sensuel), Rυpabhυmi (Monde de la Forme) Arυpabhυmi (Monde sans Forme), (Coedès & Archaimbault, 1973 : 5).

celui de « taï », dès lors associé à la plus large famille linguistique dont font partie les Thaïs, Lao, Shan, Ahom… que ces locuteurs se reconnaissent ou non à travers cet ethnonyme (Diller, 1991 : 91). Le terme de « thaï », alors entendu dans le sens de « d'homme libre », fut étroitement associé à la langue thaïe (*phasa thaï*) parlée par les Thaïs du Centre et étendue à l'ensemble des dialectes régionaux circonscrits à l'intérieur des frontières nationales. En 1939, Phibun remplace le nom de Siam par Thailand, traduction anglaise de *prathet thai* (le pays des Thaïs), pour désigner le territoire national sur la scène politique mondiale. Ces appellations venaient ainsi se substituer à l'expression de *müang taï*, usitée par les populations rurales à l'époque féodale. Influencé par le pan-germanisme nazi, Phibun développa une idéologie nationaliste pan-taï dont l'ambition était d'étendre les frontières territoriales du *prathet thaï* à l'ensemble des populations de langue taï qui, disait-il, partageaient le même sang.

Dans la prolongation de Rama VI, il fit le parallèle entre citoyenneté et race, et définit une ligne politique destinée à privilégier le groupe ethnique thaï dominant. Il réaffirma le lien consubstantiel entre bouddhisme et citoyenneté et exacerba le chauvinisme thaï en établissant des mesures discriminatoires à l'encontre des Chinois. Il créa un hymne national associé à un hommage quotidien au drapeau et embrigada des milliers de jeunes dans des organisations para-militaires patriotiques. Le communisme, qui émergeait alors comme une possible force d'opposition civile, fut aussitôt qualifié de subversif par Phibun tandis les partisans de cette idéologie « anti-thaïe » étaient assimilés à des étrangers et à des ennemis de la nation (Reynolds, 1991 : 6). Par ce biais, il contribua au développement d'une idéologie nationale, tant agressive que défensive vis-à-vis des non-thaïs.

Evolution des catégories « *taï* / *kha* » vers « *thaï* / *chao khao* »

C'est dans ce contexte de renforcement d'une idéologie sécuritaire contre la menace communiste que le contrôle de la périphérie et de ses populations redevint une préoccupation pour le centre à la fin des années 50. Le gouvernement thaï, qui favorisait jusqu'alors une politique de « laisser-faire » vis-à-vis des montagnards, décida, à l'époque, de s'impliquer plus activement dans les affaires les concernant. Le régime militaire thaïlandais, sous l'impulsion de conseillers américains et autres, décida d'imposer un système de contrôle direct sur la zone de non-loi située aux frontières nord du pays. Cette région, était majoritairement peuplée par

des groupes minoritaires « non-thaïs », subitement désignés comme une menace potentielle à la sécurité nationale. Ils vivaient en marge du système légal thaïlandais, dans des régions reculées, peu accessibles et sous-administrées. Ils étaient perçus comme « primitifs » et subsistaient dans des conditions économiques précaires. Inscrits depuis des siècles dans un rapport de vassalité à l'égard des populations des plaines, ils étaient sujets à des mouvements de rébellion sporadiques. Certains de ces groupes produisaient et vendaient de l'opium. Leur loyauté envers la nation thaïe était douteuse. Ils étaient susceptibles d'être des sympathisants communistes ou du moins seraient récupérables par des « agents extérieurs ». Tous les ingrédients semblaient réunis pour favoriser le débordement du conflit indochinois en Thaïlande.

En 1959, l'administration centrale officialisa l'usage de la catégorie « chao khao » (littéralement montagnards), parallèlement à l'élaboration d'une politique destinée à résoudre les différents problèmes posés par ces populations. Il s'agissait en priorité d'enrayer l'infiltration de la région par des groupuscules communistes étrangers, d'éradiquer l'usage et le commerce des narcotiques, et de faire cesser la pratique de l'essartage jugée responsable de la déforestation. Le concept de *chao khao* tel qu'il fut alors défini renvoie spécifiquement à un ensemble de neuf groupes ethniques (Karen, Hmong, Lisu, Akha, Lahu, Yao, Khmu, Htin, Lawa) qui sont dits montagnards bien que certains, les Karen et les Lawa, résident parfois dans les plaines. Cette classification ethnique s'inspire en fait d'un rapport de 1962 écrit par O. Gordon Young, un fils de missionnaire baptiste américain né parmi les Lahu. Malgré les apparences, la catégorie *chao khao* ne renvoie pas aux *chao pa* ou *khon pa* des rapports ethnographiques siamois de la fin du 19^{e} siècle. Elle est directement adaptée de la notion anglaise de « Hill Tribe », (tribu montagnarde), et se conforme donc davantage aux évolutions du discours anthropologique occidental au cours de la seconde moitié du 20^{e} siècle (Thongchai Winichakul, 2000 : 56).

Les critères distinctifs définissant les *chao khao* furent dès lors empreints de connotations péjoratives (Van Der Meer, 1981). Ils sont caractérisés par des croyances animistes et des pratiques agricoles jugées primitives par opposition aux rites bouddhiques et à la riziculture en rizières inondées. Dans le même registre, le terme de montagnard évoque des êtres illettrés, une hygiène déficiente et une situation économique précaire. Enfin, les stéréotypes culturels qui constituent la catégorie *chao khao* sont principalement calqués sur les groupes d'immigration plus récente (Hmong, Akha, Lahu, Lisu, Yao) considérés comme

des immigrants illégaux, des étrangers responsables de la culture du pavot et du commerce de l'opium. Les Lawa et les Karen qui pratiquent souvent la riziculture inondée ou irriguée, sont natifs de Thaïlande, ne sont que rarement et récemment enclins à cultiver pas l'opium, ont été, malgré eux, englobés dans cette définition. A l'instar des autres groupes montagnards associés à la catégorie *chao khao*, ils devinrent l'incarnation d'une altérité menaçante, arriérée et repoussée dans la périphérie, réconfortant par ce biais la représentation imaginaire d'un peuple *thaï* culturellement homogène, fier de sa race et de sa participation singulière à l'histoire des civilisations.

Conclusion

Les sources les plus lointaines que l'on possède sur les Karen en Thaïlande les associent toujours à la périphérie. Etablis sur les marges géographiques et politiques des principautés taï, ils étaient globalement perçus à travers la dichotomie *taï* / *kha* qui différenciait l'homme de l'espace civilisé du *müang* du sauvage de la forêt, *pa*. Leur image ne commence à se préciser véritablement qu'à partir du 18^{e} siècle, parallèlement aux tentatives d'invasion birmane sur le Siam et l'émergence politique des « Karen rouges », *yang daeng*, à l'ouest du Lan Na. Ils apparaissent alors dans la littérature sous les noms courants de « Yang » (en yuan) ou « Kariang » (en siamois). Dans ce contexte de guerre, la stratégie des dirigeants yuan et siamois consistait à absorber la périphérie et à s'allier ses populations de façon à consolider les frontières du royaume contre les attaques birmanes. Ainsi, en se plaçant dans la perspective de ces systèmes politiques féodaux taï, l'existence des Karen en tant que telle n'apparaît pertinente qu'en relation à des contextes spécifiques qui les reliaient à la fois au monde sauvage de la forêt, *pa*, et à celui de la guerre, *soeksongkhram* (Pinkeaw Laungaramsri, 2001 : 38).

Inscrits dans un continuum de contacts plus ou moins prégnants vis-à-vis des États adjacents, les locuteurs de langue karen adoptaient, selon les contextes politiques et régionaux, des modes d'adaptation différentiels au regard de leurs voisins des plaines. Que ce soit, à l'image des Kayah, en créant un État à partir du modèle politique du *müang*, ou bien, à l'image des Pwo du Siam et des Sgaw du Lan Na, en oscillant entre la fuite dans les hauteurs et la subordination tributaire envers les basses terres. En fonction de la marge d'action dont ils disposaient, ils tentaient ainsi de préserver une autonomie relative vis-à-vis des royaumes

féodaux de la plaine. Tantôt ils garantissaient indirectement leurs droits d'occupation des sols en versant un tribut sur leurs récoltes aux Lawa, considérés comme les premiers occupants de la terre, tantôt ils scellaient directement un lien d'allégeance avec les seigneurs et souverains de la plaine par le versement ritualisé d'un tribut consistant en produits rares de la forêt. Ceux-là, ni totalement « sauvages », ni totalement « civilisés », ont joué un rôle politique et économique important dans la société féodale taï. En temps de paix, il défrichaient les confins sous-peuplés du royaume et exploitaient la forêt au bénéfice des habitants du *müang*. En temps de guerre, ils gardaient les postes stratégiques aux frontières, encore fluctuantes, avec la Birmanie.

Ces relations d'alliance et de réciprocité, qui pourraient paraître harmonieuses, méritent cependant d'être relativisées. Elles impliquaient, comme aujourd'hui, des rapports de domination et de subordination hiérarchique. Dans le système féodal, il existait entre montagnards et populations des plaines voisines, des rapports ambivalents d'intégration et d'exclusion, voire d'assimilation si l'on considère le cas des Lawa ou des captifs de guerre. Les Karen, du fait de leur position tampon entre les royaumes thaïs et birmans, passaient chroniquement d'une suzeraineté à une autre. La domination exercée par leurs deux puissants voisins, les enrôlant tour à tour dans leurs conflits, les déplacements et les corvées qui leur étaient imposés, ont laissé des souvenirs d'oppression et un sentiment d'infériorité à l'égard des gens des plaines mieux organisés. Du côté thaï, les relations avec les pouvoirs dominants laissent cependant un souvenir moins amer qu'en Birmanie. Les Sgaw du Lan Na, tributaires des princes du Nord, ont ainsi su préserver pendant longtemps leur autonomie. A la fin du 19^{e} siècle, les Pwo du Siam, vassaux des rois de Bangkok, grâce à la valeur croissante de leurs produits dérivés de la forêt (artisanat, potions pharmaceutiques, plantes médicinales…) atteignaient un niveau de vie équivalent sinon supérieur à celui des autres habitants de la plaine. Cette situation devait être remise en cause avec l'avènement de l'État-nation thaïlandais.

Au tournant du 20^{e} siècle, le Siam, État tampon entre les territoires des Français en Indochine et ceux des Britanniques en Birmanie, s'aligne sur le modèle occidental de l'État-nation pour préserver son indépendance. L'imposition d'un système d'administration territorial centralisé et la délimitation d'une frontière précise avec la Birmanie bouleversent les rapports traditionnels entre État et périphérie. Le passage d'un lien d'allégeance personnel envers un seigneur à un lien territorial entre un État et sa population met un terme aux

relations de réciprocité tributaire et aux jeux d'allégeance multiples pouvant s'établir entre les royaumes des plaines et les populations périphériques. En conséquence, les Karen perdent leur rôle stratégique de gardiens de la frontière. Tandis que les prérogatives des seigneurs féodaux passent aux mains des nouveaux représentants de l'administration centrale, les Karen cessent d'honorer périodiquement les princes par le versement du tribut, perdent ainsi leur droits traditionnels d'exploitation des sols et sont, peu à peu, oubliés.

Ce phénomène, joint à l'adoption des formes de catégorisations ethniques européennes, a suscité une révision de la dichotomie *taï / kha* à travers une perspective évolutionniste. Dans les rapports ethnographiques siamois du 19e siècle, les « sauvages » (*khon pa*) sont décrits comme des races volontairement restées isolées du *müang*, à l'écart du progrès des civilisations. Ces conceptions influenceront la naissance du nationalisme thaï au 20e siècle, à travers la construction d'une homogénéité raciale et culturelle spécifiquement thaïe et nettement circonscrite dans des frontières géographiques. La dichotomie ethnie / nation se substitua ainsi progressivement à la dichotomie *taï / kha*, parallèlement à l'élaboration d'une conscience et d'une identité nationale *thai* à partir de concepts empruntés aux Occidentaux (race, peuple, culture, civilisation). Les Karen passèrent ainsi du statut de population médiatrice et gardienne de l'entre-deux, au statut d'ethnie minoritaire partagée entre deux États-nations, la Thaïlande et la Birmanie.

Le processus de construction de l'État-nation moderne a ainsi exagéré les différences culturelles et ethniques entre la population dominante et les minorités frontalières. Dans l'État traditionnel, structuré sur des liens d'allégeance personnelle et de réciprocité mutuelle, ces différences ne constituaient pas un obstacle à l'intégration des groupes à l'intérieur de l'État. Le statut des individus et des groupes dépendait moins de leur appartenance ethnique que de leur position hiérarchique à l'intérieur d'une pyramide sociale en amont de laquelle trônait le roi. La périphérie relevant directement de son droit éminent, les populations tributaires étaient placées sous sa protection et sa tutelle lointaine et il confortait, par leur biais, sa domination sur un plus grand nombre de territoires. Il n'était donc stratégiquement pas pertinent d'exclure les identités périphériques du *müang*. Au contraire, le rôle du roi consistait davantage à rassembler, autour de son autorité, les populations taï ou non-taï présentes sur l'ensemble du territoire conquis. Tandis que dans l'État traditionnel, l'absorption de la périphérie était indissociable de ses populations, la construction de l'État moderne impliqua l'incorporation des territoires frontaliers, mais à la différence notoire qu'elle excluait ses habitants du nouvel

espace de souveraineté nationale. Comme le remarque Reynolds (1991), la Thaïlande, confrontée au processus de construction du nationalisme thaïlandais et à la dialectique des deux composantes de l'État-nation, le contrôle de la population et du territoire, a privilégié une conception ethnique de l'identité nationale.

Lorsque dans les années 60, le gouvernement soulève véritablement la problématique de leur statut au sein de l'État, l'ensemble des groupes montagnards, quelles que soient leurs dates d'arrivée dans le pays, entrèrent dans la catégorie officielle des « tribus montagnardes », *chao khao.* Cette catégorie, qui les assimile globalement à des étrangers, fut empreinte de nouvelles représentations péjoratives réifiant les contrastes géographiques et culturels entre les montagnards et les Thaïs de la plaine. Lorsque le gouvernement dut envisager des politiques pour renforcer son contrôle direct sur ces populations, le cas des *chao khao* fut abordé comme un grave problème à résoudre, *panha chao khao*. En particulier, ils étaient associés aux différents maux qui menaçaient l'intégrité du pays : la déforestation, le trafic d'opium, la menace communiste aux frontières et l'immigration illégale. La question de leur intégration au sein de l'État se heurta donc directement aux méfiances du nationalisme thaï. Dans quelle mesure ces montagnards pouvaient-ils être considérés comme des citoyens à part entière et posséder des droits égaux à ceux des Thaïs, alors qu'ils n'avaient ni affinités ethnique, linguistique ou identitaire avec la population dominante ? En outre, ne nuisaient-ils pas aux intérêts économiques et politiques du pays, accusés comme ils l'étaient d'ignorer ses lois et de détruire des ressources naturelles précieuses de son sol ?

CHAPITRE II

LE RESEAU DE RECHERCHE ET DE DEVELOPPEMENT INSTITUTIONNEL

Environ six mois avant mon départ en Thaïlande, j'ai fait toutes sortes de démarches administratives pour obtenir un visa de recherche d'un an m'autorisant à travailler en milieu karen. Pour obtenir ce visa, octroyé par le Conseil National de la Recherche Thaïlandais, il fallait que je détermine par avance le contexte géographique dans lequel s'inscrirait mon enquête, que je sollicite l'invitation d'une institution gouvernementale locale et que je m'engage à remettre un rapport en anglais sur les résultats obtenus. Avant de partir, j'avais donc approximativement localisé une région à partir de laquelle je chercherai un terrain : le district de Mae Sariang, situé dans la Province de Mae Hong Son, à l'extrême Nord-Ouest du pays. Cette province, qui jouxte la frontière birmane, est celle qui accueille le plus grand nombre de Karen, en majorité Sgaw, de tout le pays. J'avais fait le choix de ce contexte local à partir d'un matériel bibliographique dont je disposais en France et dont je me suis servie pour approcher les Karen sans avoir encore jamais rencontré un seul de leurs représentants.

Je m'étais essentiellement inspirée des travaux de la vague d'anthropologues, en majorité anglo-saxons qui, à partir des années 70, s'étaient intéressés de plus près au cas des Karen : Hinton, Keyes, Kunstdater, Lehman, Marlowe et Stern. Ces auteurs, ont pour la plupart travaillé au contact des Sgaw et dans la région de Mae Sariang. En retournant sur leurs traces, mon enquête s'inscrivait dans la lignée de leurs travaux et permettait, dans mon esprit, de les actualiser au regard de la situation présente. Tous ces anthropologues avaient travaillé en collaboration avec le Tribal Research Institute (TRI), un laboratoire de recherche officiel au service des politiques gouvernementales en matière de développement des montagnards. J'avais donc préalablement exposé mon projet de recherche à son directeur par courrier et obtenu de sa part une lettre d'invitation.

Dès mon arrivée à Bangkok, j'ai obtenu le visa de recherche d'un an m'autorisant à travailler dans la province de Mae Hong Son, ainsi que plusieurs lettres d'introduction qui déterminaient le parcours officiel que je devais suivre avant de commencer mes travaux. La

première étape était de me rendre à Chiang Mai pour entrer en relation avec les fonctionnaires du TRI. Une fois introduite auprès de ses chercheurs et dirigée vers le terrain qui me convenait, la seconde étape consistait à me présenter auprès des autorités administratives de la province et du district, déjà prévenues de mon arrivée via le Conseil National de la Recherche.

Dans ce chapitre, je vais m'attacher à décrire, à travers la perception que j'ai eue de ce réseau institutionnel, l'évolution des politiques gouvernementales en matière de développement et d'intégration des montagnards depuis les années 60. Quelles ont été les principales stratégies employées par l'État pour contrôler et absorber de nouveau la périphérie ? Après avoir retracé les conditions historiques et politiques qui ont favorisé l'émergence de ce réseau institutionnel, j'entends le recadrer à l'intérieur du contexte géopolitique frontalier que j'ai approché. Il s'agira de prendre en compte un certain nombre de paramètres économiques et politiques nouveaux qui retentissent sur la situation et les modes de perception dont font globalement l'objet les Karen en Thaïlande. Je focaliserai alors davantage mon attention sur les conséquences de la guérilla karen en Birmanie et le traitement des réfugiés. Enfin, à travers mon propre itinéraire à la recherche d'un terrain et l'expérience que j'ai acquise auprès des fonctionnaires thaïs du développement, je ferai ressortir leurs principales représentations et leurs méthodes d'encadrement des populations montagnardes.

1. LA POLITIQUE DE DEVELOPPEMENT ET D'INTEGRATION DE L'ETAT

A partir de la fin des années 1960, lorsque le gouvernement thaï a dû envisager des politiques pour renforcer son contrôle direct sur les zones frontalières, les *chao khao* furent associés aux différents maux qui menaçaient l'intégrité du pays : le trafic d'opium, la menace communiste aux frontières et la déforestation. La pression démographique dans ces zones de peuplement, associée à l'usage de techniques agricoles sur brûlis, furent jugés responsables de la dégradation rapide de l'écosystème montagnard dont dépendent les vallées. A partir de cette époque, l'État, prenant conscience de la détérioration des forêts a interdit officiellement l'usage des terres sur le mode de l'essartage et favorisé la sédentarisation des villages ethniques par l'adoption de pratiques agricoles permanentes. Pour éviter d'employer la force, le gouvernement thaï a confié au Département des Affaires Sociales, alors placé sous l'égide

du Ministère de l'Intérieur, le soin de conduire une politique d'intégration et de développement des montagnards, prioritairement axée sur les problèmes d'insécurité aux frontières.

Création des premières institutions directement reliées au « problème » chao khao

La catégorie *chao khao* fut officialisée en 1959, lorsque le gouvernement instaura le Comité des Tribus Montagnardes (*Hill Tribe Welfare Commitee*) sous la responsabilité du Ministère de l'Intérieur et du Département des Affaires Sociales[1] (DAS). Cette innovation venait compléter les initiatives de la Police des Frontières (*Border Patrol Police*), une organisation militaire créée en 1953 et encadrée par des experts de la CIA. Elle avait reçu à cette époque la mission d'assurer le contrôle et la protection des frontières contre d'éventuels assaillants communistes. Les militaires envoyés sur le terrain, qui n'avaient pas pour objectif d'y faire respecter la loi, entrèrent en contact avec les montagnards et tentèrent de s'en faire des alliés. A partir de 1955, pour tenter d'établir un lien de confiance et de loyauté de ces populations envers la nation thaïe, ils furent les premiers à engager des programmes sociaux dans ces régions isolées. Accédant dans plusieurs communautés par hélicoptère, ils distribuaient de la nourriture, des soins médicaux, des couvertures et des photos du roi, de la reine et du Bouddha d'Emeraude[2], symboles de l'appartenance à la nation thaïe. Dès cette époque, des écoles de fortune furent également construites dans l'idée de faciliter le dialogue en thaï avec les montagnards (Tapp, 1990).

Les premiers programmes gouvernementaux, principalement voués à l'éradication des plantations de pavot en échange de cultures de substitution, ciblaient donc les montagnards d'immigration récente, dont les techniques d'essartage sont, en outre, considérées comme les plus nocives sur l'environnement. Les efforts se concrétisèrent avec l'élaboration d'un

[1] Department of Public Welfare (D.P.W.) en anglais.

[2] Le Bouddha d'Emeraude est une image sacrée rapportée par Rama Ier de ses campagnes au Laos, suite à ses tentatives victorieuses pour reconquérir et étendre le royaume thaï après la chute d'Ayuthaya en 1767. La statue, haute d'environ 70 cm, est en fait taillée dans du jade ou du néphrite, mais sa couleur verte lui doit le surnom de Bouddha d'Emeraude. Son origine est inconnue. Elle apparaît dans les annales thaïes au 15e siècle dans un temple de Chiang Rai également nommé *Wat Phra Keo*. Ensuite, elle aurait voyagé dans divers temples au gré des aléas politiques des royaumes du Nord de la Thaïlande, d'abord à Lampang puis Chiang Mai. Au 16e siècle, à la suite d'invasions laotiennes, elle séjourna successivement dans les capitales des royaumes laotiens de Luang Prabang puis de Wiang Chan devenue Vientiane, l'actuelle capitale du Laos. Elle fut à nouveau convoitée par Rama Ier qui, en s'appropriant cette relique sacrée, entendait restaurer la royauté, renouveler l'ordre social et cosmique et prétendre ainsi au statut de souverain universel, *chakravartin*.

premier programme pour persuader les cultivateurs itinérants de venir s'installer sur des sites permanents *(Hill Tribe Development and Welfare Programme)*. Quatre centres provinciaux appelés *Nikhom* furent ainsi créés dans les montagnes (Manndorff, 1967 : 532). Aucune mesure de force n'a été prise pour enrôler les montagnards, et ces établissements, contrôlés par des fonctionnaires du gouvernement, n'ont finalement attiré que peu de monde par rapport au nombre attendu. Les fonctionnaires envoyés sur le terrain n'avaient nulle connaissance du milieu montagnard et la nécessité de mieux appréhender les « tribus montagnardes » se fit rapidement ressentir.

De 1961 à 1962, le gouvernement organisa un premier recensement socio-économique des *chao khao*. Les conseils d'un anthropologue américain, Hans Manndorff, furent alors sollicités. Ils entraînèrent, entre autres initiatives, la création en 1964 d'un Centre de Recherche sur les Tribus Montagnarde (*TRC, Tribal Research Centre*), placé sous la responsabilité du Département des Affaires Sociales, construit sur le campus de l'Université de Chiang Mai et affilié à cette même université. L'objectif premier du centre étant de recueillir des données anthropologiques sur les modes de vie propres à ces populations et de former efficacement les fonctionnaires de l'État engagés dans les programmes de développement. La Thaïlande ne disposant pas de chercheurs confirmés en anthropologie, Bill Geddes, un anthropologue australien a fondé des équipes mixtes de chercheurs-moniteurs anglo-saxons (Peter Hinton, Douglas Miles, John Mckinnon) et d'universitaires thaïs déjà diplômés dans diverses disciplines comme le droit, l'économie, l'agriculture, la politique (Kunstdater, 1967).

Cette pénétration progressive des territoires de montagnes par les services gouvernementaux et la politique de développement mise en œuvre ne sont pas parvenues à assurer un meilleur contrôle et une sécurité renforcée dans ces régions reculées (Van Der Meer, 1981). Au contraire, les attitudes supérieures des représentants civils ou militaires devant ces populations réputées primitives et incultes, la corruption de certains d'entre eux, les expéditions punitives de l'armée dans les villages soupçonnés d'abriter des communistes et le déplacement forcé de ces communautés vers la plaine, poussèrent nombre de montagnards, en particulier des Hmong, à se révolter. A l'aube des années 70, des villages situés dans les provinces éloignées du Nord passèrent discrètement sous contrôle communiste, où on annonça des « zones libérées » visitées parfois par des groupes armés venus du Laos, voire du Viêt-Nam afin de former les rebelles aux techniques de guérilla.

Bien que de nombreux opposants au régime qui avaient pris le maquis dans les montagnes aient été d'origine thaïe, le gouvernement fit l'assimilation entre communistes et « non-Thaïs » et suspecta davantage la sincérité des montagnards. Il accéléra la construction d'infrastructures routières afin de faciliter le déploiement de l'armée dans les montagnes.

L'implication du roi dans les affaires des montagnards

En 1969, dans une nouvelle tentative de renouer le lien de confiance avec ces populations, l'actuel roi, Bhumibol Adulayej ou Rama IX, s'impliqua à fond dans les affaires des montagnards. Il commença par créer, à partir de ses ressources personnelles, un organisme privé connu sous le nom de Projet Royal. Ce projet se caractérise par la promotion de plantations commerciales à partir d'espèces issues de zones tempérées nouvellement introduites dans ces régions comme substitut à la culture du pavot. Parallèlement, la mère du roi patronna le programme missionnaire du *Phrathammacarik,* rattaché à la pagode de Si Soda de Chiang Mai. Des moines bouddhistes, placés sous l'égide du Ministère de l'Intérieur, s'installèrent de façon permanente dans de nombreuses communautés de montagne pour y enseigner la religion d'État. Les moines envoyés dans les montagnes reçurent dans ce contexte une véritable mission civilisatrice destinée à assurer, par le biais du bouddhisme, l'intégration des montagnards à la nation thaïe. Enfin, en 1973, le roi patronna un plus vaste programme d'éradication des plantations d'opium du « Triangle d'Or »[3], notamment financé par les Nations-Unies et encadré par la CIA.

En cela, les initiatives du roi, qui désirait concilier les objectifs de modernisation et de sécurité du pays avec le bien-être de l'ensemble de ses populations, s'inscrivaient directement dans la continuité de son prédécesseur Rama V. Comme lui, il est allé rendre plusieurs fois visite aux montagnards, mais s'intéressa davantage au cas des Hmong, leur relation avec l'opium étant plus évidente. Par ailleurs, l'implication directe de Rama IX dans les affaires des montagnards, se présentait comme une tentative de réaffirmer l'ancienne autorité de la royauté bouddhique à leur égard. La confiance en cette autorité s'était, en effet,

[3] Le 12 juillet 1971, lors d'une conférence de presse, l'assistant du secrétaire d'État américain Marshall Green, emploie pour la première fois le terme de « Triangle d'Or » pour désigner et pointer du doigt l'une des principales régions productrices d'opium de la planète (Renard, 1996 : 4-5). Il s'agit d'un espace de montagne difficilement accessible et compris entre trois états : le Laos, la Thaïlande et la Birmanie, refuge de populations marginales et investies dans la production et la contrebande illicite de l'opium (Chouvy, 2001).

altérée depuis que l'émergence du nationalisme thaï et de la monarchie constitutionnelle en 1932 avait écarté les montagnards du système politique thaï pendant une assez longue période.

L'actuel roi, arrivé au pouvoir en 1946, a su habilement s'imposer comme le pilier de la trilogie qui fonde l'idéologie nationale, *chat* (nation), *satsana*, (religion), *phramahakasat* (royauté). Il incarne la figure emblématique de la nation *chat* et celle du protecteur de la religion *satsana*. Il est garant du respect des vertus morales bouddhiques de même que la communauté des moines, la *sangkha*, dont il patronne les activités, contrôle et légitime sa capacité à assurer cette fonction. A l'image de son prédécesseur Rama V, il est perçu comme un monarque « visionnaire », capable de concilier la tradition à la modernité. Bien que dénué de pouvoirs décisionnels et malgré la volonté des régimes qui se sont succédé à la suite du coup d'État de 1932 pour imposer une identité nationale valorisant l'ethnie thaïe dominante, le roi, dans la continuité des schémas féodaux précédant l'abolition de la monarchie absolue, représente le ciment de la nation thaïe au-delà des différences ethniques et régionales. Lorsqu'il était encore physiquement capable de le faire, il a multiplié les voyages dans les campagnes de Thaïlande pour aller à la rencontre de ses sujets, s'enquérir de leurs besoins et de leurs savoirs locaux. Toute une iconographie médiatique le représente ainsi aux côtés des paysans des quatre coins du royaume : *phak nüa, phak tai, phak khlang, phak isan*, respectivement les régions du Nord, Sud, Centre et Est, terminologie par laquelle les Thaïs décomposent eux-mêmes leur patrie.

Face à la multiplication des coups d'État, l'alternance entre les gouvernements civil et militaire, la succession des réformes constitutionnelles et la corruption de la classe politique au pouvoir, il incarne pour le peuple le seul personnage crédible capable d'assurer la continuité de la culture thaïe, l'unité de la nation comme la défense de ses intérêts (Formoso, 2000 : 108-110). « Les multiples constitutions élaborées depuis 1932 n'ont jamais remis en cause son statut de *chakravartin*, l'élu du Bouddha qui fait tourner la roue de la Loi et qui à ce titre patronne les activités de la *sangkha*. « La personne qui commande la vénération » est-il écrit en toutes lettres dans la Constitution qui ajoute : « Il ne doit être exposé à aucune accusation ou action » (toute critique ouverte à son encontre est passible de 15 à 20 ans de prison). On mesure ici l'aura de sacralité, doublée de la puissance de censure, qui le démarquent du commun des mortels. Si la croyance lui confère un karma exceptionnel, il est clair que la législation fait tout pour qu'il le préserve » (loc. cit.). Il est pour cela

particulièrement populaire et respecté par le peuple, de l'administration, de la *sangkha* comme de la classe politique qui ne peut désormais plus se passer de lui pour garantir son pouvoir et sa légitimité. En portant de nouveau assistance aux montagnards et en s'engageant activement dans les affaires les concernant, le roi s'est ainsi posé en protecteur et en arbitre entre les intérêts du gouvernement et ceux des montagnards. En réaffirmant son autorité sur la périphérie, il a pu, par ce biais, renforcer son pouvoir d'influence sur le centre et intervenir, aux moments opportuns, dans la vie politique du pays.

A partir de 1976, le gouvernement s'aligna sur les initiatives du roi et définit une nouvelle politique d'intégration et de développement économique et social à long terme. L'État exprime alors sa volonté d'aider les montagnards à devenir des citoyens thaïs de « première classe », économiquement autonomes et capables de perpétuer leurs pratiques religieuses et culturelles au sein de la nation. Pour assurer la coordination du nombre croissant d'agences gouvernementales impliquées dans les affaires concernant les minorités frontalières, le Comité des Tribus Montagnardes fut instauré au niveau central et provincial. Dans les années 80, suite à l'extinction de la menace communiste aux frontières, les tentatives destinées à supprimer la culture du pavot devinrent plus efficaces. Des programmes de développement internationaux[4] se multiplièrent parallèlement à la création d'un comité de sécurité nationale chargé d'éradiquer l'exploitation des plantes narcotiques. En 1986, les activités de ce comité furent renforcées par l'implication, sur le terrain, de la 3^{e} armée.

Vingt ans après sa création, le TRC fut promu en 1984 au rang d'Institut de Recherche Tribale (TRI) indépendant de l'Université de Chiang Mai et intégré dans la hiérarchie ministérielle du Département des Affaires Sociales, dont il devient la première instance de conseil. Depuis, il constitue une base - relais entre la recherche anthropologique et l'application des politiques gouvernementales et non - gouvernementales concernant les minorités montagnardes. En raison de l'importance stratégique des zones frontalières et des problèmes d'insécurité que posent ces régions, l'État exerce un droit de contrôle sur les personnes et les organismes qui désirent y conduire un projet. Il est ainsi devenu une tradition pour tout chercheur ou organisme étranger officiellement engagé dans des recherches ou des programmes de développement en rapport avec les montagnards, soit de passer par l'Institut

[4] Les principaux programmes de développement initiés furent le « Northern Agriculture Development Project» financé par la Banque Mondiale et l'Australie en 1980, le « Mae Chaem Watershed Development Project », assisté par les Etats-Unis en 1981, le « Thai-German Highland Development Programme » (1981 - 1986) et le « Thai-Norwegian Church Aid Highland Development Project » (1985 - 1994).

avant d'établir un premier contact avec le terrain, soit d'entrer en coopération avec elle dans le cadre d'un projet spécifique et, dans tous les cas, d'y laisser une trace écrite de ses travaux, sous la forme d'un rapport, d'une thèse ou d'une publication.

En tant que chercheur étranger, disposée à mener une mener une recherche en milieu montagnard, j'ai donc moi-même été nécessairement entraîné à entrer en liaison avec ce réseau de recherche officiel. Au départ, j'étais d'ailleurs bien contente de pouvoir compter sur l'aide des chercheurs du TRI pour trouver mon terrain. Mon thaï était encore trop rudimentaire pour me débrouiller seule et je ne bénéficiais pas encore d'un réseau de connaissance susceptible de m'introduire dans un village karen. J'ai donc d'abord plus ou moins choisi de me cantonner au parcours officiel, celui-là même qu'avait inauguré la génération d'ethnologues qui m'avaient précédée. Le TRI m'a aussitôt orienté vers le Centre des Affaires Sociales et de Développement des Tribus Montagnardes (*Hill Tribe Welfare and Development Centre, HTWDC*) de la province de Mae Hong Son, situé à 20 km de la ville de Mae Sariang.

Le directeur du Centre avait lui-même reçu une lettre du Conseil National de la Recherche le prévenant de mon arrivée et du soutien qui devait m'être apportée si je sollicitais la collaboration du centre. Profitant d'une mission, trois chercheurs du TRI qui travaillent régulièrement en collaboration avec le centre de développement m'ont directement accompagnée sur place et m'ont présentée aux fonctionnaires à la tête de cet établissement. Ces derniers se sont montrés tout à fait accueillants. Ils m'ont même proposé de me prêter une maison libre à l'intérieur du centre pour séjourner quelque temps avec eux. Ainsi, je pourrais directement observer le fonctionnement et les activités du centre et visiter des villages karen de la région pour repérer mon terrain. Ce laps de temps passé dans le camp des fonctionnaires thaïs du développement m'a donné un premier aperçu des représentations et des dialectiques relationnelles qu'ils établissent avec les Karen, tout en m'instruisant, en partie, des enjeux relatifs au contexte frontalier.

2. LE CONTEXTE GEOPOLIQUE FRONTALIER

Bien que la peur de la menace communiste ait fortement diminué et que la culture de l'opium y ait décru, la zone frontalière où sont concentrés les montagnards reste plus ou moins en marge du domaine légal thaïlandais. Elle demeure un espace périphérique où l'autorité de l'État et ses politiques de développement ne parviennent que difficilement et lentement à s'imposer, particulièrement dans les régions qui jouxtent directement la frontière. La politique actuelle du gouvernement continue de faire primer les objectifs de sécurité nationaux, la différence notoire étant aujourd'hui la priorité accordée à la protection de l'environnement, au démantèlement des réseaux de commerce illicites, principalement ceux des amphétamines et du bois de teck et au contrôle de l'immigration illégale issue du Laos et surtout de Birmanie. Dans ce contexte, la situation des Karen, en tant qu'ethnie minoritaire départagée entre les États-nations thaïs et birmans, est d'autant plus complexe. En particulier du fait de la persistance de la guérilla karen en Birmanie et de ses retentissements sur la Thaïlande. Je propose donc de détailler ces « maux » frontaliers et leurs impacts sur les Karen thaïs, à travers la reconfiguration politique et économique du « Triangle d'Or » au cours des dernières décennies.

L'émergence de la guérilla karen en Birmanie

En 1826, les Anglais annexent le Tenasserim, une région montagneuse située en zones de peuplement karen et concentrant les principales forêts du teck de toute la Birmanie. Ils entrent en contact direct avec ces derniers, qui se disent opprimés depuis des siècles par les Birmans. Ces populations, connue des Birmans sous l'appellation de *Kayin* ou de *Kayin ni* (litt., « Karen Rouges ») perçoivent l'alliance avec les Britanniques, ennemis de leurs propres ennemis, comme l'opportunité d'une revanche sur les Birmans. Enrôlés sous forme d'unités homogènes dans l'armée coloniale britannique, les Karen jouèrent un rôle important dans les efforts de guerre menés pour aider les Anglais à établir leur domination sur le pays, entreprise qui culminera en 1886 avec l'annexion totale de la Birmanie alors intégrée comme une province des Indes britanniques. Au moment de la Seconde Guerre Mondiale, les Birmans s'allièrent aux Japonais et les Karen, restés fidèles aux Britanniques, résistèrent à l'avancée de leurs troupes.

Les Anglais, au cours de toute la période coloniale, établirent ainsi une relation particulière avec les Karen, considérés comme des alliés efficaces et fidèles (Falla, 1991 : 17-30). Cette relation privilégiée fut par ailleurs renforcée par le succès des missions baptistes américaines au sein des populations karen qui se convertirent en grand nombre. Choix qui permettait aux Karen non seulement d'affirmer leur loyauté envers les Anglais, mais également d'inverser le rapport de domination, d'une part en s'affirmant comme chrétiens par rapport aux Birmans bouddhistes et d'autre part en légitimant leurs aspirations à fonder leur propre royaume. Les missionnaires, persuadés d'avoir retrouvé la Tribu Perdue d'Israël, exploitèrent l'idée que les Karen, peuple élu de Dieu, ont été soumis, comme les juifs d'Egypte, à des oppresseurs puissants et aspiraient à une Terre Promise. Cette analogie entre les Karen et le peuple élu d'Israël a eu des répercussions énormes sur le devenir de cette population : « Le succès des missionnaires chrétiens parmi les Karen constitue l'une des causes les plus significatives à l'émergence de la rébellion karen» (C. F. Keyes, 1979 : 20). Redevables de leurs services, les Britanniques leur octroient des privilèges particuliers, facilitent leur accès aux écoles et aux universités et favorisent la constitution d'une élite karen christianisée et empreinte d'idéaux nationalistes.

Au moment de la décolonisation, le gouvernement britannique envisage de favoriser la constitution d'un État fédéral sur la base d'une société pluri-ethnique où les Karen pourraient bénéficier d'une autonomie relative. Pour donner forme à ce projet, les Karen créent la KNU (Karen National Union). Mais au moment de l'indépendance en 1948, le premier chef de cet état fédéral, Aung San, est assassiné par des rivaux birmans qui imposent un régime militaire à la tête du pays. Des guérillas ethniques imprégnées de revendications autonomistes éclatent un peu partout aux frontières Nord-Est du pays. En 1954, les Karen annoncent la création de l'État Karen de Kawthoolei et fondent une Armée Nationale, commandée par l'élite christianisée. Ils luttent depuis pour obtenir l'indépendance de ce territoire, constitué de petits îlots montagnards encerclant la rivière Salween.

La tension s'amplifie lorsqu'en 1962 les militaires commandés par le général Né Win s'installent au pouvoir. Les groupes rebelles karen repoussés des plaines, se replient dans les montagnes et s'allient aux communistes. Le général Né Win fait des Karen le nouvel ennemi public et entame une politique drastique pour lutter contre toutes les rébellions ethniques

frontalières. En 1988, le SLORC[5], la nouvelle junte militaire birmane, s'empare du pouvoir et propose, dans le courant des années 1989-1991, d'engager des pourparlers pour négocier un cessez-le-feu avec chacune des rébellions séparément (Martin Smith : 1999 : 440-441). Des premiers accords[6] sont conclus avec les groupes insurrectionnels les moins menaçants, tandis que l'armée birmane peut concentrer ses offensives sur les groupes d'insurgés les plus forts. A ce moment, les groupes môn, karen et karenni (« Karen rouges » en Birman ou Kayah) subissent les plus violentes attaques de l'armée birmane et perdent de nombreuses bases militaires le long de la frontière entraînant une vague de 40 000 réfugiés vers la Thaïlande.

En 1994, le SLORC, lance une nouvelle invitation aux groupes ethniques armés[7] pour engager le dialogue, négocier la paix et favoriser le développement. Bo Mya, le leader de la KNU, refuse de participer à cette nouvelle proposition. Les divisions internes à la KNU, instrumentalisées par l'armée birmane, la *Tatmadaw*, prirent dès lors une ampleur dramatique. Sous prétexte de subir une discrimination religieuse de la part de l'élite karen chrétienne, qui détenait jusqu'à présent les rênes des opérations militaires, des généraux bouddhistes provoquèrent la scission. Ils créèrent la DKBA (Democratic Karen Bouddhist Army) (M. Smith, 1999 : 446) et s'allièrent à la *Tatmadaw*. En janvier 1995, l'armée, informée par les mutins renverse le quartier général de Manerplaw, base de la KNU, ce qui entraîne le démantèlement de l'État karen de Kawthoolei, désormais inexistant. Il ne reste plus que deux principaux maquis antagonistes disséminés ici où là le long de la frontière. Les combattants de la DKBA furent alors chargés de s'attaquer aux camps de réfugiés karen en Thaïlande, qui servent de base arrière à la KNU. En contrepartie, ils ont obtenu le droit de stationner sur des parcelles de territoire situées au Nord des anciens bastions de la KNU. De nombreux villages karen, situés dans les « zones noires » où l'opposition armée était censée opérer, furent incendiés. Des milliers de civils furent expédiés sur des sites de réinstallation situés dans des territoires contrôlés par les militaires birmans et furent soumis à des travaux forcés. Entre 1994 et 1998, on estime qu'environ 90 000 Karen auraient fui en Thaïlande.

[5] Le Conseil d'État pour la Restauration de la Loi et de l'Ordre, plus communément appelé SLORC dans son abréviation anglaise. C'est à l'initiative du SLORC que le pays fut rebaptisé Union du Myanmar en 1989.
[6] Notamment le United Wa State Party (UWSP), la Pao National Army (PNA), le Palaung State Liberation Party (PSLP) et le Shan State Progressive Party (SSPP).
[7] Elle déboucha sur des accords de cessez le feu avec le kachin Independance Organization (KIO),le Karenni State Nationalities Liberation Front, le Kayan New Land Party et le Shan State Nationalities Liberation Organization.

Les camps de réfugiés

Débordé par ce flux migratoire le gouvernement thaï autorise en 1999, le HCR (Haut Comité aux Réfugiés) à venir administrer les 100 000 réfugiés Karen, Môn et Karenni hébergés dans onze camps disséminés sur 960 km de frontière avec le Myanmar. Depuis, le HCR a ouvert des antennes dans ces zones et a défini, avec les autorités administratives et militaires locales, les critères d'admission pour les « populations déplacées » en provenance du Myanmar, le statut de « réfugié » ne leur étant pas officiellement attribué. Les camps sont désormais conjointement encadrés par le HCR et l'armée thaïlandaise. Tous les réfugiés sont inscrits sur les registres du HCR et leurs déplacements à l'extérieur du camp sont étroitement contrôlés par l'armée. L'objectif du HCR est d'assurer, dès que possible, leur rapatriement vers le Myanmar. La situation politique ne permet pas pour l'instant d'envisager leur retour en toute sécurité. En attendant, de nouvelles vagues de populations continuent d'affluer et sont fréquemment repoussés par l'armée qui, dans ce contexte, les traitent comme des « immigrés clandestins ». Il faut rappeler que certains réfugiés vivent depuis plus de quinze ans dans les camps. Leurs enfants y sont nés, y ont grandi, et pour certains, ils ne connaissent que cet univers-là. Ces camps sont par ailleurs financés et maintenus, au niveau sanitaire, par une multitude d'ONG humanitaires étrangères, dont Médecins Sans Frontières (MSF) est la principale représentante sur le terrain.

Depuis les manifestations étudiantes en 1988 et l'assignation à résidence d'Aung San Suu Kyi, prix Nobel de la paix en 1991 pour sa lutte non-violente en faveur de la démocratie, l'aide humanitaire est devenue le principal vecteur de soutien international pour soutenir l'opposante au SLORC. Les Karen, inscrits dans le sillon de ce mouvement pro-démocratique et hostile à la junte, ont alors de suite noué une alliance avec les étudiants birmans. Après les massacres de Rangoon en 1988, ils accueillirent dans leurs bases ceux qui étaient désireux de mener une lutte armée contre la junte et les formèrent à la guérilla. Les États-Unis, autant sensibles au projet politique de l'opposition birmane qu'aux visées géostratégiques de la Chine dans cette région du monde, commencèrent à s'intéresser de plus près à la Birmanie. Au début des années 90, les sanctions politiques et commerciales américaines contre la junte se firent sentir, en particulier à l'égard des compagnies pétrolières. L'Europe suivit. L'aide humanitaire internationale s'intensifia.

D'après un docteur de MSF qui coordonne le travail des ONG humanitaires sur place, le budget total de l'aide médicale le long de la frontière birmano-thaïlandaise serait estimée en 2 000 à environ 30 milliards de dollars. Selon son témoignage : « Les mécènes se servent de la couverture humanitaire pour soutenir indirectement les populations qui mènent une rébellion contre la junte, et les ONG, qui vont là où il y a de l'argent, constituent les principaux intermédiaires au déploiement de cette stratégie. La KNU récupère cette forme de reconnaissance politique et logistique à son avantage. Une part de la population civile karen birmane touchée par la guerre est logée, nourrie et protégée gratuitement. Une partie de la nourriture et des médicaments est soit destinée au ravitaillement direct des soldats dans le maquis, soit revendue pour acheter des armes ».

Les nouveaux enjeux politiques et économiques du « Quadrangle d'Or »

Jusqu'à une époque récente, la Thaïlande entretenait des relations hostiles avec son voisin. La présence des Karen le long de la frontière constituait, déjà depuis le sac de la capitale d'Ayuthaya au 18^{e} siècle, un premier rempart face aux visées expansionnistes des Birmans. Pendant la guerre froide, l'émergence des guérillas ethniques en Birmanie lui permettait de maintenir une « zone tampon » le long de ses 2 500 km de frontière, d'abord contre la menace communiste puis face à un régime socialiste birman doté d'une armée sans cesse renforcée par l'assistance militaire de la Chine[8]. S'inscrivant tout d'abord dans la lignée de la politique des États-Unis, elle donna refuge aux associations étudiantes et karen opposées au régime de la junte. Mais à partir de 1989, elle changea de stratégie. Suite à la chute des mouvements insurrectionnels communistes en Birmanie, en Thaïlande et en Malaisie et face à la pacification des guérillas ethniques qui se profilaient en Birmanie, la stratégie de la « zone tampon » n'avait plus lieu d'être.

La priorité est aujourd'hui donnée au développement économique de la région du « Triangle d'Or », rebaptisée le « Quadrangle d'Or » ou « Quadrangle Economique », en raison des quatre pays qui la composent : la Chine, la Thaïlande, le Laos et la Birmanie. La région, riche en ressources naturelles, offre l'attrait considérable, notamment pour la Chine, d'ouvrir des débouchés géostratégiques et commerciaux sur l'Océan Indien. Dans ce

[8] « Une alliance paradoxale : la Thaïlande le cheval de Troie de la Birmanie », A. & L. Bucaud, *Le monde diplomatique*, janv. 2000.

contexte, les guérillas entravent l'exploitation des ressources régionales et le déploiement d'un axe commercial Nord-Sud. D'autre part, la mise en oeuvre d'une telle dynamique dépend désormais d'un dialogue plus direct entre les gouvernements concernés et d'un meilleur contrôle de leurs territoires frontaliers. La Thaïlande, malgré l'ensemble des troubles originaires de Birmanie, a opté pour ce partenariat économique afin de pallier les déficiences en ressources naturelles de son territoire national (bois, gaz, réseaux d'irrigation).

En particulier, la Thaïlande convoite les gisements de gaz et de pétrole birman localisés dans le golfe de Martaban. L'exploitation de ces ressources représente le principal investissement étranger au Myamnar depuis la prise du pouvoir par le SLORC en 1988. Malgré le boycott économique qui pèse sur le pays, les compagnies pétrolières française Total et américaine Unocal ont signé des accords avec le SLORC en 1995 pour construire le gazoduc Yadana qui relie la Birmanie et la Thaïlande, via le territoire karen. Depuis, les réfugiés, les journalistes et Amnistie Internationale dénoncent fréquemment les atteintes aux droits de l'homme générés par la construction du gazoduc : main-d'œuvre locale forcée, destruction des villages situés sur le parcours du gazoduc, manque de transparence et complicité des firmes Total et Unocal. La Thaïlande, au nom des intérêts économiques communs qu'elle partage désormais avec la Birmanie, a plutôt tendance à fermer les yeux sur ces exactions. Au contraire, en défendant son adhésion à l'ASEAN (Association of South-Est Asian Nation), effective depuis 1997, elle l'aide à restaurer son image et sa position au sein de la communauté internationale et favorise ainsi la levée des sanctions économiques qui pèsent sur elle.

Cependant, les relations entre les deux pays demeurent houleuses. Depuis 1994, l'alliance entre la *tatmadaw* et la DKBA contre la KNU n'ont fait qu'accroître les problèmes de sécurité le long de la frontière birmano-thaïlandaise et favoriser le débordement des guérillas ethniques en Thaïlande. Notamment, à travers la multiplication des attaques contre les camps de réfugiés karen, base arrière de la KNU. Ces dérapages occasionnent la fermeture chronique de la frontière. Fin 1999, pendant que j'étais sur place, l'Armée de Dieu[9], un nouveau groupe de combattants karen créé en 1997, tenta des actions en territoire thaïlandais qui eurent un retentissement médiatique national et mondial. Un régiment d'environ cent à deux cents hommes d'obédience protestante était dirigé par Johnny et Luther Htoo, deux jumeaux orphelins, alors âgés de 9 ans. Ces enfants étaient considérés comme

dotés de pouvoirs magiques. Les Karen racontaient qu'ils étaient capables de prédire les attaques ennemies et de rendre invisibles leurs combattants. Encadrés par des adultes, ils étaient vénérés comme des messies censés les conduire vers la victoire et la restauration de l'ordre moral. A l'image des héros de la mythologie karen, ils étaient des enfants orphelins, soit l'incarnation même de l'innocence et de la vertu qui triomphent toujours de l'agressivité et de la corruption des puissants. Autant de caractéristiques qui évoquent une forme de réactualisation des mouvements messianiques karen en Birmanie, décrits et stimulés à l'arrivée des missionnaires protestants au 19e siècle (Stern, 1968) .

Un premier incident éclata lorsque l'Armée de Dieu donna refuge aux Vaillants Guerriers Etudiants Birmans. Ce groupe radical occupa l'ambassade de Birmanie à Bangkok en octobre 1999 et, trois mois plus tard, en janvier 2000, les deux organisations revendiquèrent la prise de 500 otages à l'hôpital de Ratchaburi (cf, annexe n°1). Il s'agit d'une ville thaïlandaise située près de la frontière, à proximité de la passe des « Trois Pagodes », face aux positions de l'Armée de Dieu en Birmanie. Pris d'assaut par l'armée birmane, ils espéraient ainsi attirer l'attention internationale sur eux et négocier le soutien logistique de la Thaïlande. Mais le lendemain de la prise d'otages, les dix membres du commando mixte de Karen et d'étudiants birmans furent abattus. Quelques jours plus tard, on entendit dire que l'armée birmane avaient pris le camp de l'Armée de Dieu et que les jumeaux avaient disparu. Ils réapparaîtront dans les titres des journaux en janvier 2001, au moment où, épuisés, ils se sont livrés aux autorités thaïlandaises en signe de reddition. Entre temps, Bo Mya, le patriarche du KNU, passait la main au civil Ba Thein. Suite à la tragédie de l'hôpital, les photos des jumeaux orphelins, vêtus en treillis et armés d'un automatique M16 incarneront pour le monde l'agonie d'une des plus vieilles guérillas de la planète, renouvelée par des enfants.

Ce genre d'incidents, tout comme l'arrivée massive des réfugiés, a des répercussions négatives sur les Karen de Thaïlande. Ce qui se concrétise en général par un renforcement du pouvoir d'action et d'autorité des militaires et des fonctionnaires de l'administration sur le terrain. D'autre part, ils jettent une suspicion sur la loyauté des Karen qui vivent du côté thaï et alimentent la peur de les voir s'inspirer de leurs homologues birmans ou de leur apporter un soutien quelconque. Tant pour agir à partir du territoire thaï, que pour leur permettre d'obtenir un statut légal de résident ou de participer à des trafics illégaux. Après la prise

[9] « Karen : les petits princes de la guérilla », Thierry Falise, VSD, 3-9 février 2000, p. 16-19.

d'otages, un chercheur du TRI, spécialiste des Karen, fut convoqué en personne par le cabinet du Premier Ministre pour estimer la loyauté des Karen de Thaïlande. Il s'efforça alors de rassurer les autorités à travers un portrait du Karen thaï « docile », comparé à l'image du « rebelle » karen birman, longtemps réifiée par les médias. D'autre part, la médiatisation de cet événement eut également un impact sur l'opinion publique nationale. Comme j'ai eu l'occasion de le constater à Chiang Mai, elle confortait l'idée selon laquelle les montagnards sont « violents », « irrationnels » et « dangereux ». Lesquels préjugés étaient renforcés par leurs perceptions des problèmes d'immigrations clandestines venues de Birmanie.

Immigration illégale et conditions d'attribution de la nationalité

La situation économique et politique en Birmanie provoque depuis vingt ans un flux incessant de travailleurs illégaux et de réfugiés vers la Thaïlande, situation qui n'a fait qu'empirer au début des années 90, à la suite de la prise du pouvoir par la junte militaire birmane. La Thaïlande, qui est le pays le plus stable de la région, avait déjà reçu, au cours de ces quarante dernières années, des milliers de réfugiés politiques venus principalement du Cambodge, du Laos, de Birmanie et du Viêt-Nam. Mais face à l'ampleur des migrations issues de Birmanie, elle a récemment radicalisé ses positions. Ces vagues d'immigration clandestine sont avant tout constituées de travailleurs immigrés dont la plupart sont des Shan, des Môn, des Karen, des Birmans. Leur nombre est estimé entre 800 000 et 1 million d'individus. Ils remplissent des emplois non qualifiés sous-payés à Bangkok, Chiang Mai, ou dans toutes les autres agglomérations thaïes qui jouxtent la frontière (restauration, confection, agriculture, construction, aide domestique, prostitution).

Ces mouvements incontrôlés de populations compliquent considérablement le système d'attribution de la nationalité aux montagnards. La plupart des fonctionnaires de l'État chargés d'appliquer ces lois ne connaissent d'ailleurs que la partie émergée de l'iceberg. En effet, ce système, qui est sans cesse modifié, est devenu d'une telle complexité qu'il entrave la bonne volonté de toute personne voulant se conformer scrupuleusement à l'application du droit, à tel point que seuls une poignée de spécialistes en Thaïlande, en ont une perception globale. Voici donc en grandes lignes les principaux statuts attribués aux « *chao khao* ».

Certains groupes : les Htin, Karen, Khmu, Lawa, sont considérés comme des populations natives de Thaïlande (*khon dang doem*) et ont, en principe, droit à la nationalité thaïe à condition de pouvoir prouver qu'ils sont nés en Thaïlande. D'autres, les Akha, Hmong, Lahu, Lisu, Yao – sont considérés comme des étrangers (*khon tang dao*) qui ont pénétré illégalement dans le pays. Le gouvernement thaïlandais, qui reconnaît toutefois que nombre de ces réfugiés vivent depuis longtemps en Thaïlande a accepté de les y intégrer. Mais comme dans le cas des Karen, l'État refuse les nouvelles vagues d'immigration clandestines issues du Laos ou de la Birmanie. En principe, les montagnards qui vivaient en Thaïlande avant 1974 et qui ont été recensés par les autorités administratives sur le registre de la population nationale sont considérés comme des citoyens thaïs *de facto* et sont en possession d'une carte d'identité thaïe, *bat pracham tua khon thai* et d'un certificat d'habitation permanent appelé T.R.14. Ceux-là sont désormais officiellement considérés comme des, *chao thai phu khao*, (des citoyens thaïs de la montagne). Cette nouvelle appellation administrative aurait été inventée par le roi désireux de corriger celle, plus péjorative, de *chao khao* (Renard, communication personnelle).

Mais en raison des problèmes d'insécurité liés à la menace communiste qui subsistèrent jusqu'au début des années 80, de nombreux montagnards ne furent que très tardivement recensés. En 1985, qui coïncide à une période de pacification des zones frontalières, le DAS organisa un grand recensement de ces populations à travers un projet connu sous le nom de « *singha – phu khao* » (lion-montagne). Dans les années qui suivirent, les montagnards recensés reçurent un certificat d'habitation temporaire, T.R.13 et une carte d'identité de couleur bleue. Cette carte les identifie comme des montagnards, *bat bukkhon phünthi sung.* Elle constitue juste une preuve que son détenteur réside en Thaïlande et figure sur le registre de la population nationale. Elle ne lui garantit, par contre, aucun droit de citoyen (droit de vote, droit d'avoir accès à certains emplois administratifs, à la terre, aux études supérieures et à certains services sociaux) et limite, en théorie, ses mouvements à l'intérieur du district. Pour sortir de cette division administrative ou de la province, il doit en demander l'autorisation et recevoir l'accord du chef de district ou du gouverneur, faute de quoi il peut se voir infliger une amende. Ce statut de montagnard, les situe ainsi à cheval entre le légal et l'illégal et les place dans une relation de dépendance vis-à-vis des représentants du pouvoir local. A noter que ce rapport prolonge comme souligne la permanence de certaines structures féodales, où les paysans « libres » n'étaient pas autorisés à quitter la juridiction de leur *nai*, (maître).

Enfin, il existe un troisième statut accordé aux montagnards, celui d'étranger, *tang dao*, réservé aux réfugiés politiques qui ont pénétré illégalement le pays avant la date limite de 1985. Ceux-là obtiennent une carte d'identification de couleur verte, *bat pracham tua khon tang dao*. Cette carte et ce statut d'étranger leur garantissent un droit de séjour permanent dans le pays et la possibilité d'engager des procédures pour être naturalisés thaï. Pour cela, ils doivent être en mesure de prouver qu'ils ont résidé pendant quinze ans consécutifs dans le pays, qu'ils ont un emploi stable et qu'ils ne sont pas engagés dans des activités illégales. Selon les conclusions du Ministère de l'Intérieur, tous les montagnards qui n'ont pas été enregistrés sur un quelconque registre avant 1985 ont donc de grandes chances d'être des immigrants illégaux. En 1995, un nouveau recensement du DAS a cependant révélé que seulement 23% des montagnards avaient la citoyenneté sur 774 316 personnes répertoriées (informations obtenues directement auprès du Ministère de l'Intérieur).

Les Karen, en fonction de leur date de migration dans le pays, ont accès a ces trois différents statuts. De manière générale, en tant que population native de Thaïlande, ils ont obtenu la nationalité thaïe avec beaucoup plus de facilité que les groupes d'immigration plus récents. Cependant, l'afflux incessant de nouveaux réfugiés ou de travailleurs clandestins brouille le paysage. Les fonctionnaires de l'administration locale, qui ne sont pas formés au droit, ont beaucoup de mal à interpréter les enchevêtrements de lois et de cartes d'identification qui conditionnent l'accès à la citoyenneté, notions déjà confuses pour les spécialistes. A ce problème de la méconnaissance du droit s'ajoute des phénomènes de corruption. Du côté de la frontière, la nationalité thaïe peut se monnayer, aux dires des montagnards, entre 100 000 et 200 000 baths, soit approximativement 2600 à 5000 euros. Cette transaction passe notamment par l'intermédiaire des maires de villages, thaïs ou montagnards, et des chefs de district qui peuvent certifier que la personne est originaire de la région et qu'elle y possède une habitation permanente depuis le nombre d'années requis. En conséquence, des immigrés karen fraîchement arrivés ont pu acheter leur nationalité thaïe tandis que certains implantés depuis longtemps en Thaïlande ne la possèdent toujours pas. C'est notamment le cas de certains villages karen situés à proximité directe de la frontière et parfois contraints de se délocaliser en fonction des aléas politiques frontaliers.

Si ces phénomènes de corruption existent, ils ne reflètent cependant pas la tendance générale. La plupart des fonctionnaires de l'administration remplissent leur fonction honnêtement. Ils se plaignent alors de ne pas être en mesure de distinguer les populations

originaires de Thaïlande, des réfugiés ou des immigrants illégaux qu'il faut reconduire à la frontière. D'autre part, en raison de préoccupations sécuritaires, quantité d'exigences conditionnent l'attribution d'un statut légal aux montagnards, quelle que soit la longévité de leur présence sur le territoire (habitation permanente, certificat de naissance, n'avoir pas participer à des trafics de drogue ou à la déforestation…). Le critère de la langue, qui figure parmi les conditions d'obtention de la nationalité fixées en 1996, devient alors un moyen couramment employé pour déterminer la provenance d'un individu. Notamment, près de la frontière, lorsque la police ou l'armée arrête des personnes suspectes, elle leur demande de chanter l'hymne national thaï pour les identifier. Bien qu'il puisse paraître légitime qu'un citoyen sache parler et comprendre la langue nationale, ce critère peut s'avérer discriminatoire dans la mesure où les minorités ethniques n'ont que depuis peu accès à la scolarité. Il existe encore de nombreuses communautés où l'enseignement primaire n'est pas encore diffusé, en particulier dans les régions encore difficiles d'accès et peu développées.

Les montagnards qui sont issus de la génération précédente ne maîtrisent pas bien le thaï et savent encore moins le lire ou l'écrire, surtout les femmes. Ils n'ont donc pas été préparés et ne sont pas totalement familiarisés avec les démarches administratives longues et compliquées qu'ils sont censés engager pour régulariser leur situation. Ils ne pensent pas nécessairement à conserver précieusement les documents officiels, à déclarer à temps la naissance de leurs enfants et abandonnent parfois, en cours de route, les procédures pour obtenir ou renouveler des papiers. Certains sont nés en Thaïlande, mais ils n'ont tout simplement jamais été recensés ou trop tardivement. Les fonctionnaires doivent alors retrouver la trace de leur identité avec les seules preuves qu'ils ont en main : vrais ou faux témoignages et papiers. Il est alors de leur ressort d'estimer si la personne n'est pas impliquée dans des activités qui menacent la sécurité de l'État et est alors en droit d'obtenir la citoyenneté. Malgré la volonté explicite de l'État de créer des citoyens de « première classe » et d'accélérer les procédures pour décerner un statut légal aux montagnards ayant droit, la législation en place, sert davantage d'instrument de contrôle et de subordination de ces populations, plus qu'elle ne contribue à leur émancipation. Cette confusion générale : la complexité des lois, l'ignorance partagée du droit, la corruption, la mentalité hiérarchique et les préjugés raciaux, participent au ralentissement des procédures de naturalisation et à la création de citoyens de « seconde zone ».

Le démantèlement des réseaux de trafics illégaux : amphétamines et bois

Outre le problème de l'immigration clandestine, les deux axes prioritaires en matière de sécurité nationale concernent le contrôle des trafics illégaux de drogue et de bois. Ces trafics ont servi de base au développement de factions ethniques armées qui agissent à la frontière. Le commerce des stupéfiants, principalement l'héroïne et les amphétamines, constitue pour ces groupes tant une source de revenus afin d' acheter des armes et d'entretenir une armée, qu'un instrument de chantage politique pour faire pression sur les états voisins engagés dans la lutte internationale contre la drogue. Des laboratoires clandestins situés tout le long de la frontière du côté birman produisent l'héroïne et les amphétamines qui sont revendus en Thaïlande. Le trafic des amphétamines, moins coûteuses à produire et moins chères à l'achat que l'héroïne, fait de véritables ravages en Thaïlande. Appelées en thaï *ya baa*, la « drogue qui rend fou », les amphétamines sont entrées dans le marché de la drogue thaïlandais depuis 1989. Dix ans plus tard, l'ONCB (Office of the Narcotics Control Board), estime à 850 000[10] le nombre des consommateurs de *ya baa*. Face à l'ampleur du phénomène, qui contamine la jeunesse étudiante actuelle et participe à la montée de la délinquance, le gouvernement thaï ne manque pas de prendre la chose très au sérieux.

La faction ethnique armée qui produit actuellement le plus d'amphétamines est l'État Wa, localisé au nord de la frontière thaïlandaise, juste au-dessus des provinces de Chiang Mai et Chiang Rai. Les autorités thaïlandaises ont repéré un certain nombre de villages montagnards situés du côté thaï à proximité directe des frontières birmane et laotienne et au sein desquels s'organisent le commerce et le transport de la drogue vers le reste du pays. Bien qu'il soit très probable que des amphétamines soient également produites dans des laboratoires clandestins en Thaïlande même, la contamination provient, de source officielle, de ceux qui vivent en marge de l'État-nation et menacent son intégrité : les montagnards et les groupes rebelles. De façon générale, le gouvernement considère que tous les *chao khao* sont potentiellement susceptibles de jouer un rôle de passeurs dans ce trafic. Cependant, la police suspecte les Hmong d'avoir tissé des liens privilégiés avec les rebelles Wa. Notamment, les Hmong sont soupçonnés de constituer un réseau important de trafic de drogue entre les villes de Tak, Phetchabun et Saraburi qui forment un triangle stratégique pour intercepter les drogues produites en Birmanie et au Laos et les écouler sur la plaine

[10] « Daredevil drug dealers », Surath Jinakul & Prasong Charasdamrong Bangkok Post, 12/09/1999.

centrale[11]. D'après le ONCB, les montagnards touchent de 1 à 3 baths[12] pour chaque tablette de *ya baa* transportée depuis la frontière jusqu'à un village thaï. Le prix de vente de la marchandise aux consommateurs dans la plaine atteint au final de la chaîne entre 50 et 125 baths (soit entre 2 et 5 euros).

Pour endiguer ces trafics, le gouvernement thaï n'est pas en mesure d'agir directement en Birmanie sans courir le risque d'entrer en conflit avec les factions rebelles ou de violer la souveraineté de son voisin. Il tente au mieux de coopérer avec lui dans la lutte anti-drogue. Mais comme cette stratégie se révèle peu efficace et qu'il n'est pas en mesure de s'attaquer lui-même aux seigneurs de la drogue, la solution qui reste consiste à démanteler les réseaux qui assurent la liaison entre la production et la vente. Des raids de commandos spéciaux anti-drogue agissent ainsi périodiquement dans les montagnes pour intercepter la marchandise, arrêter les passeurs et les mettre dans des prisons aujourd'hui saturées par plus ou moins de gros dealers qui attendent leur procès.

L'autre axe prioritaire en matière de sécurité nationale concerne cette fois le commerce illégal de bois. En 1989, le gouvernement thaï a officiellement interdit l'abattage des arbres sur le sol thaïlandais et accéléré le processus de délimitation des « parcs nationaux ». Mais la loi de 1989, qui devait mettre un terme à plus d'un siècle d'exploitation forestière intensive, à l'exception des quelques concessions accordées dans les espaces de forêts considérés comme déjà dégradés, ne pouvait mettre fin du jour au lendemain à une industrie aussi lucrative. En 1998, un scandale sur une affaire de corruption impliquant des fonctionnaires du Département Royal des Forêts, justement chargé de la protection des ressources naturelles nationales, met à jour un vaste trafic illégal de bois impliquant la complicité des différents acteurs sociaux présents à la frontière : entrepreneurs, montagnards, fonctionnaires de l'administration locale et du département des forêts, groupes rebelles, réfugiés, armée thaïlandaise et birmane. Le bois est défriché dans les parcs nationaux et les réserves naturelles qui jouxtent la frontière, le long de la rivière Salween, par des gangs de thaïs armés ou par des montagnards, le plus souvent issus des villages hmong et karen situés dans ces mêmes parcs. D'autre part, étant donné que les combattants karen de la KNU condamnent formellement le trafic de drogue, ils tirent parti de la contrebande de ressources naturelles, en particulier le teck, principalement concentré sur leur territoire, pour financer leur guérilla.

[11] « Drug lords on the defensive », Surath Jinakul & Prasong charasdamrong, Bangkok Post, 26/12/99.
[12] 1 euro est environ égal à 40 baths.

Les Karen birmans qui stationnent dans des camps de réfugiés tout le long de la frontière sont également fortement suspectés de déboiser la région. Pour brouiller les pistes, le bois est envoyé du côté birman et repasse la frontière avec un tampon attestant qu'il provient de Birmanie. Des pots de vin sont distribués à tous ceux qui facilitent la coupe et le transport de la marchandise. Ce trafic illégal de bois en territoire thaïlandais a d'importantes répercussions sur l'ensemble des groupes montagnards déjà accusés depuis les années 60 d'être les principaux responsables de la déforestation.

La déforestation, le débordement des guérillas, le trafic de drogue et l'immigration illégale constituent les quatre principaux motifs qui configurent la représentation que j'ai perçue du « Quadrangle d'Or ». Il sont omniprésents dans la presse thaïlandaise et donnent des dimensions exagérées aux images auxquelles sont associées les montagnards dans le contexte contemporain. Les montagnards sont perçus comme la cristallisation même de ces problèmes, bien qu'ils ne représentent qu'un maillon dans la chaîne de corruption liée à la destruction des ressources naturelles et des trafics en tout genre qui sévissent dans la région. Les *chao khao* sont associés à cet espace marginal et illégal. Pour la plupart des Thaïs, autant ceux qui vivent au contact des Karen que ceux qui n'en ont jamais rencontré, cette image médiatique dresse un portrait négatif du montagnard. Le montagnard est « hors la loi » et il détruit l'environnement. Il est le vecteur de tout ce qui menace de contaminer ou de démanteler la nation.

3. LE CENTRE DE DEVELOPPEMENT DE MAE SARIANG

Je suis restée environ deux semaines au sein du centre de développement de Mae Sariang où la trajectoire officielle m'avait menée. Au cours de ce séjour, j'ai eu l'occasion de faire plus ample connaissance avec un fonctionnaire haut placé dans la hiérarchie de l'établissement. Cet homme, âgé d'une quarantaine d'années, était particulièrement disposé à m'aider dans mon travail. Il m'a servi de guide pour faire mes premiers pas en milieu karen et m'a expliqué le fonctionnement du centre ainsi que les lignes directrices de sa politique à l'égard des *chao khao*. C'est essentiellement avec lui et à travers lui que j'ai appréhendé certaines formes d'interaction entre les fonctionnaires thaïs et les villageois Karen qui participent à l'univers du développement.

La stratégie de développement zonal

Le Centre de développement de Mae Sariang constitue, au niveau provincial, l'instrument de la mise en oeuvre des politiques de développement social et économique orchestrées par le Département des Affaires Sociales, (DAS). Le centre de Mae Sariang, créé en 1964 sous l'impulsion de Hans Manndorff suite à l'échec des *Nikhom*, est connu sous l'appellation de HTWD (Hill Tribe Welfare and Development Center). Il a servi de modèle à d'autres centres similaires ensuite institués dans chaque province du Nord où vivent des *chao khao*. Cet organisme est chargé, sur le terrain, d'assurer la coordination entre les communautés locales, les chercheurs et les principaux programmes de développement gouvernementaux ou étrangers.

En 1999, la province de Mae Hong Son rassemblait 54% de Thaïs et 45% de montagnards, majoritairement représentés par les Karen. Le centre de Mae Sariang est responsable de 155 villages répartis dans la province. Sa mission s'inscrit directement dans la continuité de la politique sociale à long-terme définie en 1976 par le gouvernement : sédentariser les communautés ethniques sur des montagnes préalablement abandonnées par elles, les initier à de nouvelles techniques agricoles et les intégrer au système administratif thaï. Elle s'articule entièrement à travers une stratégie de développement qualifiée de « zonale ». Le centre gère une aire administrative découpée en neuf zones correspondant au rayonnement local du Projet Royal et des principaux programmes de développement gouvernementaux ou internationaux débutés à partir de la fin des années 70. Chacune de ces zones comprend un ensemble de villages clefs, 32 au total, à partir desquels ces programmes sont propagés dans les villages satellites. Certains fonctionnaires thaïs rattachés au centre, sont présents au quotidien dans les villages clefs ou satellites et enseignent aux montagnards la nouvelle façon d'aménager leurs ressources naturelles.

Les pratiques agricoles sur brûlis doivent être abandonnées de façon à ce que la couverture de forêt située sur des pentes supérieures à 45% reste intacte. Les pentes de 20 à 30% peuvent faire l'objet de plantations d'arbres fruitiers tandis que les espaces en aval sont réservés à la riziculture et à l'agriculture maraîchère commerciale. Des centres de marchés destinés à recevoir les marchandises nouvellement produites ont été créés et assurent le relais entre leur vente et leur transport vers la plaine. Le taux de croissance de la population montagnarde est régulé par l'instauration du planning familial, des écoles sont créées dans les

villages et des stages de formation à de nouveaux métiers sont proposés aussi bien dans l'agriculture, la reforestation que dans la promotion du folklore artisanal. Aujourd'hui, les villages qui correspondent à ces critères d'aménagement en termes économiques, écologiques et sociaux sont intégrés dans le système administratif thaï en tant que *muban* (village), la plus petite unité du système administratif thaïlandais. Les fonctionnaires se chargent ensuite de faciliter les conditions d'accès à la nationalité. Ces communautés bénéficient par ailleurs de subventions sociales de l'État destinées aux plus démunis : orphelins, handicapés, veufs, malades, personnes âgées, enfants de famille très pauvres. Des comités sociaux (*kamakan sun songkrau*) sont créés dans chaque village afin d'assurer un lien plus direct entre ces aides gouvernementales et les villageois, de façon à leur garantir un certain degré d'autonomie quant à la gestion de leurs affaires locales tout en les formant progressivement au modèle et aux exigences de l'administration thaïe.

Le personnel du centre comprend 50 fonctionnaires du gouvernement, 60 employés permanents et 57 employés temporaires. La majorité d'entre eux, en particulier les fonctionnaires, sont des Thaïs souvent originaires d'autres provinces du pays. Ils ont un logement de fonction au sein même du centre tandis que certains dorment pendant la semaine dans les villages clefs ou satellites qui sont relativement éloignés du centre. Tout autour de celui-ci, il y a des villages karen, en majorité peuplé de Sgaw. Dans la plupart de ces villages, il y a au moins un Karen qui est employé comme intermédiaire auprès du centre. Ces intermédiaires participent aux réunions mensuelles qui consistent à évaluer l'évolution des conditions sociales et économiques des villageois et en retour à les informer de la politique du centre. D'autres villageois karen sont quant à eux des employés temporaires qui travaillent comme jardiniers dans l'enceinte même de l'établissement, lui-même doté d'une étendue de terrain destinée à toutes sortes de cultures fruitières ou maraîchères, à titre permanent ou expérimental.

Khun Wa, mon guide, se définit lui-même comme un intermédiaire entre l'État et les montagnards. Il fait son devoir le plus consciencieusement possible tout en sachant que les politiques gouvernementales ne peuvent être appliquées à la lettre une fois confrontées aux réalités du terrain. Il sait que les obstacles surgissent des deux côtés, tant de la part des Thaïs que des *chao khao,* et que la seule tactique efficace est celle du compromis. Il ne méprise pas les montagnards. Comme beaucoup de Thaïs, il pense juste qu'ils sont un peu primitifs et ignorants. A force de les côtoyer, il éprouve de la compassion envers eux et il est satisfait de

travailler dans le domaine du social pour améliorer leurs conditions de vie tout en favorisant leur intégration dans la nation thaïe. Son discours reflète une sorte d'alliage entre les objectifs prioritaires de l'État concernant la question des *chao khao,* l'expérience empirique du contexte local et du développement qu'il a acquis et l'inévitable couche de stéréotypes communs aux fonctionnaires thaïs qui travaillent avec les montagnards.

« Ils détruisent la forêt »

Khun Wa insistait toujours sur le fait que les « tribus » détruisaient l'environnement (*chao khao tamlai pa*). Un jour, alors que nous sillonnions les contours d'un village karen, il me montra quelques arbres brûlés disséminés en amont des rizières. On s'arrêta devant un arbre nu, calciné : « *Les Karen brûlent les arbres. Je n'aime pas ça* ». Puis ils ajouta : « *les Hmong détruisent 10 à 12 fois plus la forêt que les Karen, car ils pratiquent une agriculture à des fins commerciales. On ne peut pas les arrêter. Les Karen font cela, eux, juste pour leur subsistance* ». Ce contraste que Khun Wa établissait entre les Hmong et les Karen, renvoie notamment aux deux principales techniques d'essartage autrefois privilégiées par les *chao khao* (Chantaboon Sutthi, 1989 : 108-109).

Le modèle Hmong, correspond aux migrants récents : Yao, Akha, Lisu et Lahu. Il s'agit d'une forme d'« agriculture pionnière sur brûlis », adaptée aux contraintes climatiques relatives à la culture du pavot. Les paysans exploitent des terrains d'une altitude d'au moins 1000 mètres, et de préférence situés sur les forêts denses, jugées plus fertiles, mais également plus sensibles sur un plan écologique. Ils cultivent les mêmes terres pendant plusieurs années successives, vingt ans en moyenne, et les abandonnent pour coloniser de nouveaux espaces une fois que les sols sont totalement épuisés. Le modèle Karen, correspond aux populations indigènes de Thaïlande : Lawa, Htin et Khmu. Ce système de « culture cyclique » suppose par contre une rotation des terres qui laisse le temps aux sols de se régénérer. Du moins en théorie, car ce n'est pas toujours le cas en raison de la pression foncière. Un champ est utilisé pendant un an et ensuite laissé en jachère pendant six à douze ans, le temps d'être recouvert par une forêt secondaire. Du point de vue des fonctionnaires du développement, ces deux systèmes sont considérés comme nocifs pour l'environnement, quoique le modèle hmong le soit plus particulièrement.

L'opposition entre les Hmong, orientés vers le commerce et les Karen, orientés sur la subsistance est ainsi devenue systématique et se trouve réactualisée à travers le discours des fonctionnaires du développement. Aujourd'hui, les Hmong, sont sédentarisés et ont reconverti leurs champs de pavot en cultures maraîchères qu'ils revendent directement sur les marchés de la plaine. Ces cultures et, en particulier celle du chou, nécessitent l'emploi de beaucoup d'engrais chimiques. De ce fait, les Hmong se trouvent de nouveau accusés d'être les principaux destructeurs de l'environnement en surexploitant les ressources et en polluant les sources et les sols des zones écologiques les plus sensibles. Les Karen qui, à l'image des autres groupes indigènes, privilégient une économie de subsistance, sont par contraste perçus comme moins menaçant pour l'écosystème montagnard. Mais en même temps, ils renvoient une image de peureux et de fainéants, incapables qu'ils sont d'investir dans l'agriculture commerciale. Comparativement, les Hmong, antérieurement convertis à une économie de marché moderne, se montrent plus entreprenants. Ils apparaissent de ce fait plus « intelligents », mais également moins obéissants. En Thaïlande, les Hmong ont une réputation d'insoumis. Elle s'est forgée dans les années 60 à 70 quand ils se rebellèrent contre l'administration thaïe au moment fort de la menace communiste et s'est prolongée avec les suspicions qui les associent, plus que les autres, au trafic d'amphétamines. Dans ce contexte, le Karen devient ainsi l'incarnation de l'indigène docile et arriéré, le Hmong de l'étranger rebelle et dangereux. Les premiers attirant de ce fait davantage la sympathie des Thaïs que les seconds.

Le discours de Khun Wa est en fait particulièrement révélateur des opinions et des préjugés véhiculés par l'État à l'encontre des *chao khao* depuis les années 60. Les « chao khao » sont globalement assimilés à des "destructeurs de la forêt" dont les pratiques agricoles jugées primitives menacent les intérêts comme l'intégrité de la nation thaïe. Les fonctionnaires, pour qualifier les modes d'exploitation agricole des montagnards, emploient l'expression de *rai lüan loi*, (cultures itinérantes), traduction des concepts scientifiques anglais de « swidden cultivation » ou de « slash and burn agriculture » (essartage ou agriculture sur brûlis en français). Il fut introduit sous l'influence des gardes-forestiers britanniques qui initièrent, en 1896, la création du Département Royal des Forêts. L'expression populaire thaïe pour qualifier cette pratique, *tham rai*, renvoie à la riziculture sèche par opposition à la riziculture irriguée, *tham na* (Pinkeaw Laungaramsri, 2001 : 178). Depuis longtemps pratiquée par les Thaïs localisés au piémont des montagnes, elle était autrefois perçue comme un moyen de conquérir de nouveaux espaces. Aujourd'hui, elle est

considérée comme une technique « primitive » et « irrationnelle » d'exploitation des sols qui détruit le capital économique ou esthétique du pays.

D'autre part, l'expression même de, *rai lüan loi*, qui évoque le caractère nomade de cette pratique, renvoie directement aux préjugés selon lesquels les montagnards sont des populations ingouvernables. KhunWa : *« Les tribus montagnardes sont des gens différents de nous, c'est leur tradition de bouger. Il est impossible de les fixer, de les contrôler. Le gouvernement a alors défini sa stratégie. Comme ils sont difficiles à contrôler tels qu' ils sont, c'est-à-dire libres, il faut les changer, leur donner une éducation et une moralité thaïes. On parle alors en termes de social welfare* ».

Khun Wa insistait également souvent sur le fait que la Thaïlande n'opprimait pas ces minorités à la différence des Birmans : « *En Thaïlande, nous adoptons la philosophie du roi. Comme nous n'avons pas assez de terre pour reloger les tribus dans nos plaines, nous recherchons des technologies pour permettre la symbiose entre l'homme et l'environnement. Le but de la politique du Welfare est d'assurer l'osmose entre le social - l'éducation, la santé la lutte anti-drogue et l'augmentation des revenus économiques des montagnards - et l'environnement, soit la préservation des ressources naturelles* ». Il expliquait ensuite que la Thaïlande était très tolérante à l'égard des montagnards et que ces derniers n'en prenaient pas toujours conscience : « *Le problème, c'est qu'ils ne comprennent pas nos lois. Ils viennent d'autres pays où ils ont été habitués à être maltraités par les Birmans, les Lao, les Chinois. Au début, ils étaient peu nombreux. Mais à cause de la politique du Welfare thaïlandaise, d'autres montagnards sont venus, car ils sont mieux traités ici qu'ailleurs. Nous aidons les immigrés, mais ils n'ont pas le droit d'accéder au Welfare. L'assistance est réservée aux citoyens thaïs . Les montagnards, s'ils vivent sous le drapeau thaï, il leur faut parler le thaï, respecter notre roi et protéger les terres de notre pays* ». Ainsi, même lorsque la nationalité est accordée aux montagnards, c'est comme une faveur plus que comme un droit légitime. Elle s'associe à la volonté de les sédentariser à tout prix pour surveiller leurs mouvements et leurs activités « incontrôlables ». De même, la politique de développement social est un cadeau que leur offre la nation en contrepartie duquel, ils doivent se soumettre à ses intérêts, sa hiérarchie et ses valeurs fondamentales.

Le « petit paradis »

Au cours de ce séjour au milieu des fonctionnaires thaïs, il m'était difficile de leur faire comprendre quel type de terrain je cherchais, n'en ayant pas moi-même une idée précise. J'évoquais l'idée de changement : « Je veux voir ce qui change à cause de l'influence extérieure ». Invariablement, les fonctionnaires me répondaient : « Partout il y a du changement, mais les Karen eux changent lentement, les Pwo encore plus que les Sgaw. Ils ne pensent qu'à faire pousser le riz ». Obsédés par le souci de ma sécurité et de la sécurité en général, les responsables du centre à qui j'avais été confiée, voulaient à tout prix me trouver un terrain sûr et donc que je sois introduite par eux auprès de gens connus. Ils m'ont d'abord amenée dans un village traditionnel à leurs yeux où ils avaient une antenne satellite avec des Thaïs et des Karen comme intermédiaires. Le village s'appelle *ban sawan noi*, le « petit paradis ». Il est situé à quelques kilomètres du centre, non loin de la route principale qui mène à Mae Sariang, légèrement retranché dans la montagne.

Nous y sommes allés une première fois un après-midi. C'était calme, très calme même. Il n'y avait que les vieux dans le village, cachés sous l'ombre des toitures. Les enfants étaient à l'école, les parents aux champs. On n'entra dans aucune de ces petites maisons, perchées sur pilotis, semi-closes, semi-ouvertes. On s'arrêta juste à l'orée du village, devant les baraquements de bois des fonctionnaires du centre. On me présenta, il faisait chaud, tout le monde semblait vivre au ralenti. Les fonctionnaires me vantèrent le cadre et me firent remarquer qu'à la sortie du village il y avait une splendide cascade. Un fonctionnaire me montra une maison abandonnée, la seule entièrement en bambou avec un toit en paille et commenta : « Quel dommage, c'est la seule maison vraiment traditionnelle qui reste, les autres ont un toit en taule. Il est prévu que le centre reçoive l'année prochaine un musée sur la culture et l'artisanat des montagnards lié au projet touristique « *Amazing Thailand* ». Nous allons promouvoir l'éco-tourisme dans la région, organiser des visites guidées dans les villages tribaux comme celui-ci. Seulement, qu'allons-nous montrer aux touristes si les montagnards changent trop vite !». Ce dilemme me deviendra par la suite familier : changer les montagnards tout en conservant leur folklore ethnique si profitable à l'industrie touristique.

Le réseau touristique, que j'avais auparavant sillonné, fut présent parallèlement à mon parcours d'ethnologue, surgissant ponctuellement dans l'espace, les images ou les propos.

« Amazing Thailand », stupéfiante Thaïlande, était en 1999-2000 le principal slogan publicitaire de l'« année du tourisme » thaïlandais. Il était partout, dans la presse, à la télévision thaïe et sur toutes les affiches de publicité qui vantent les charmes visuels et exotiques du pays sous forme de supports médiatiques. La Thaïlande est un pays très touristique. L'année « *Amazing Thailand* » marque le dépassement de la barre des 10 millions de touristes dont le passage est en progression constante depuis le début des années 80 où leur nombre se chiffrait alors à environ 1 million. La fabrication du réseau touristique remonte au tout début des années 60 avec la création du TAT (Tourist Authority of Thailand). A partir de cette époque, le tourisme est non seulement devenu une stratégie de croissance économique vitale du pays, mais également une forme de propagande nationale. A l'instar de quantités d'État-nations, la Thaïlande a fabriqué un parcours spécifique de lieux à visiter, et une industrie d'images et de produits-souvenirs qui s'y attache.

Les sites touristiques mis en valeur dans le parcours touristique *Amazing Thailand* sont comme des tableaux qui dessinent les traits fondamentaux de la nation et reconstituent les grandes étapes de son existence depuis les vestiges attestant de son origine la plus lointaine jusqu'aux monuments les plus modernes témoignant cette fois de son ancrage dans le présent et de sa capacité à se projeter vers le futur. Ces haut-lieux ont une efficacité concrète. Ils fonctionnent à la fois comme des repères identitaires et comme des preuves tangibles de la participation et de la contribution originales d'un peuple au patrimoine de l'humanité et à l'histoire de ses civilisations. Ils forgent et légitiment l'existence de l'État-nation, justifiant les raisons pour lesquelles on peut-être fier d'y appartenir. Ces « haut-lieux » du tourisme international, il « faut les voir ». Ils sont devenus des produits culturels consommables qui font figure de canons esthétiques et historiques fixés dans une documentation visuelle et culturelle globale. Recul ou pas, ils constituent la vitrine de la « communauté imaginée » de la nation, à travers laquelle elle met en relief des représentations sélectives et idéalisées de sa culture et de son histoire, en bref de son identité.

L'usage même de la notion d' « identité thaïe », *ekkalak thaï*, calquée sur le concept anglais d'« identité », s'est propagé dans le discours officiel parallèlement à la mise en place du circuit touristique (Reynolds, 1991 :13). Le tourisme devint alors un instrument privilégié pour assurer la reconnaissance nationale et internationale de l'identité thaïe, ce processus de valorisation s'accompagna d'une inévitable accommodation de la culture thaïe aux modes d'appréciation et de consommation occidentaux. Le spectacle touristique est ainsi tant destiné

aux *farang*, catégorie générique par laquelle les Thaïs nomment les Occidentaux, qu'au peuple thaï, censé reconnaître à travers ces symboles les traits constitutifs de son héritage et de son identité.

En Thaïlande, les « hauts-lieux » du tourisme sont les temples, les palais de Bangkok et les ruines des anciennes capitales du Siam et du Lan Na, restaurées et réemployées pour valoriser et théâtraliser les deux principaux piliers qui fondent l'existence de la nation thaïe et légitiment l'exercice du pouvoir par l'État : la royauté et le bouddhisme. Ces « hauts-lieux » sont les témoignages visuels et les indicateurs concrets de cette identité. Ils offrent à lire l'histoire d'un peuple qui a conquis son indépendance en s'affranchissant d'abord de son rival et de son modèle, l'empire khmer, qui a ressuscité malgré les assauts des envahisseurs birmans et résisté aux tentatives de colonisation des Occidentaux, tout en leur empruntant les principes de l'État-nation. Ce peuple aurait traversé les péripéties de l'histoire avec sérénité, car toujours habilement guidé par la sagesse de monarques divins et éclairés. Cette nation se décompose en quatre identités régionales principales réparties au Nord, au Sud, au Centre et à l'Est du pays et dont le souverain garantit, encore une fois, la prospérité et l'unité. Chacune renvoie à un dialecte, un style d'architecture et à un corpus de costumes, de danses, de spécialités culinaires, de cérémonies rituelles et de paysages qui la caractérisent. Ces identités, qui sont autant de facettes de la nation thaïe, gravitent autour d'un noyau : Bangkok, la ville de la centralité et le principal pôle d'exercice et de rayonnement du pouvoir.

A la marge de l'État, les minorités ethniques non-thaïes figurent comme un autre tableau du parcours *Amazing Thailand*. Perchées dans les montagnes, elles représentent un mode de vie tribal et naturel encore situé à la périphérie de la civilisation et sont désormais placées sous la tutelle protectrice du roi et de la nation. Tableau qui contribue à véhiculer l'image pluriethnique et pluriculturelle de la nation thaïe. Dans ce cadre, l'expression de l'identité se limite à des aspects culturels réifiants : l'artisanat, le costume traditionnel, la danse, le rituel saisonnier. L'État n'associe pas pour autant ces identités dans la trame historique officielle du processus de construction national. La promotion de l'artisanat tribal et des folklores ethniques sont ainsi devenus une stratégie de développement officielle pour substituer à l'agriculture sur brûlis des activités alternatives qui ne nuiraient pas à la « culture » de ces groupes. Compromis qui correspond aux leitmotivs mondiaux du

changement planifié : un développement durable qui permette la participation des intéressés tout en assurant la continuité et la préservation de leur culture.

La stimulation de l'artisanat tribal a permis aux montagnards doués d'esprit d'entreprise d'en tirer bénéfice. Nicholas Tapp (1990) a observé que certains Hmong ont su saisir cette chance des programmes de développement et échapper au contrôle des fonctionnaires. A l'instar d'autres groupes, comme les Akha, ils ont créé leurs coopératives artisanales en plaine et diffusent leurs produits sur le très touristique marché du soir de Chiang Mai. La promotion des produits artisanaux va par ailleurs dans le sens des intérêts politiques de l'État : elle intègre le folklore ethnique, particulièrement prisé des touristes occidentaux, à l'intérieur du réseau touristique *Amazing Thailand* dont les principaux bénéfices commerciaux sont détenus par les Thaïs et les Sino-thaïs. Le développement de l'artisanat labellisé ethnique et son succès international permet en contrepartie à ces groupes de faire la promotion de leurs identités culturelles respectives et d'en obtenir une forme de reconnaissance. Mais cette reconnaissance est limitée au cadre que lui assigne le tourisme. L'État tolère juste l'expression d'un folklore qu'ils ne sont pas censés déborder et qui sert ses intérêts.

En effet, parallèlement à la démocratisation progressive du tourisme dans le début des années 80, les « tribus » du mythique « Triangle d'Or » ont fait l'objet d'une curiosité croissante de la part de visiteurs occidentaux avides d'aventures et d'authenticité. Un véritable tourisme de masse s'est développé dans la région. Il se caractérise essentiellement par le *trekking*, des excursions à pied de quelques jours dans la forêt, ponctuées par des escales dans les villages de différentes ethnies. Ce sont des agences touristiques thaïes et les tenanciers des auberges bon marché, les *guest houses*, installés dans les plaines ou dans les montagnes mêmes qui ont le monopole de ce commerce. Leurs locaux sont tapissés de photos illustrant ces multiples activités. On y voit des images où des montagnards sont représentés dans un décor naturel luxuriant et revêtus de costumes aux couleurs chatoyantes. Pas de poste de télé à l'horizon. Les montagnards sont sur la montagne, un lieu situé aux marges d'une géographie plus humanisée. Mais à l'intérieur de cette zone indécise, à l'image des princesses thaïes qui figurent sur les affiches publicitaires *Amazing Thailand*, ils appartiennent au monde de la féerie. Dans ce cadre scénique accueillant, rassurant et idéalisé, ils signifient l'harmonie entre la « nature » et la « culture ». Ils expriment la diversité du monde comme une palette de couleurs dont ils seraient des pigments rares.

Le principal point de départ de ces excursions en montagne est Chiang Mai, la « rose du Nord », une étape désormais incontournable du parcours *Amazing Thailand*. Pour attirer leur clientèle, les diverses agences de voyage implantées à Chiang Mai proposent d'aller explorer, pour un tarif peu coûteux, les paysages « fabuleux » du Lan Na, ses jungles, ses montagnes, ses rivières, ses grottes et SURTOUT, ses « tribus sauvages ». Les modes de transport proposés sont multiples : à pied bien sûr, mais aussi en 4X4, en rafting, en bateau à moteur ou à dos d'éléphant. Certains villages karen, souvent des hameaux sous-développés et reculés des routes goudronnées, ont pris part à ce commerce et hébergent des groupes de touristes pendant leurs randonnées dans la montagne. D'autres, spécialisés dans le dressage d'éléphants, se sont reconvertis comme cornacs dans des camps touristiques tenus par des Thaïs. Enfin, parmi les autres curiosités touristiques qui attirent les Occidentaux, il y a les femmes karen au long cou scindé d'épais d'anneaux, surnommés « long necks » (longs cous) en anglais ou « femmes-girafes » en français. Elles sont très fréquemment représentées sur les affiches touristiques, les cartes postales. Leur « look ethnique » a d'ailleurs été récupéré par la publicité. Lorsque j'évoque les Karen en France, on me rétorque bien souvent aussitôt : « Ah oui ! les femmes-girafes ». Les Birmans les appellent « Padaung » et elles-mêmes se définissent comme « Kayan ». Selon la nomenclature ethnologique classique, les Kayan forment un sous-groupe de la plus large ethnie karen. Ils vivent principalement dans l'État Kayah en Birmanie. Des Thaïs investis dans le tourisme ont d'abord été en dénicher quelques spécimens en Birmanie pour les intégrer au décor *Amazing Thailand*. Il s'agit là de quelques femmes exhibées dans un enclos naturel qui posent pour des cartes postales ou les photos des touristes. Suite à la répression birmane, un plus grand nombre d'entre elles, veuves ou accompagnées de quelques proches, sont venues trouver refuge à la frontière thaïlandaise. Ces groupes sont alors autorisés à stationner dans le pays, à condition de rester cantonnés à ces « zoos » touristiques et de se placer sous la tutelle de patrons locaux thaïs.

.

Les chercheurs du Tribal Research Institute lancent depuis quelques années un cri d'alarme à l'encontre du développement sauvage de cette industrie dont ils dénoncent les effets pervers sur les communautés montagnardes. Ces rencontres déstabilisent les communautés impliquées dans ces circuits et devenues dépendantes de ce commerce. Les touristes perturbent les traditions locales par leurs comportements de vacanciers : tenues vestimentaires plutôt légères et photos à tout va. Beaucoup viennent dans l'intention de fumer de l'opium au sein des mythiques tribus du Triangle d'Or ou bien, plus rarement, pour avoir des rapports sexuels avec les femmes de ces villages. Par ailleurs, les membres du TRI

constatent que la plupart des guides investis dans ce commerce préfèrent satisfaire les caprices de leur clientèle plutôt que de respecter les valeurs et les pratiques courantes aux divers groupes montagnards. Le TAT, conscient du développement anarchique du tourisme en Thaïlande, a lancé depuis 1996 le concept d' « éco-tourisme », une forme de tourisme écologique plus respectueuse de la nature et de la culture. Il s'agit notamment de faire participer davantage les communautés locales à la gestion des touristes qui traversent leur territoire afin de leur permettre d'en tirer des revenus. Mais pour l'instant, la formule d' « éco-tourisme » est davantage un argument de vente plus compétitif que les autres qu'une réalité visible sur le terrain.

Le tourisme en tant que promesse de spectacle et de dépaysement produit ainsi des images, un décor et distribue des rôles. Dans le décor « *Amazing Thailand* » les montagnards ont leur place, une identité assignée, consommable et commercialisable : celle du « bon sauvage ». Cette image du « bon sauvage » répond à une demande occidentale. Elle est le produit comme le prolongement des grandes découvertes maritimes, de la colonisation et des thèses philosophiques du 18^{e} siècle. La notion de « sauvage » fut alors investie d'un sens opératoire pour penser et diffuser le modèle de l'État-nation à travers le monde. Mais elle fut en même temps chargée d'un sens ambigu, renvoyant tantôt au paradis perdu, un âge d'or où l'état de société humaine n'était pas encore corrompu par l'injustice sociale, tantôt à un état de société arriérée où les hommes, soumis à leurs instincts primitifs, étaient incapables de progrès et stagnaient dans la barbarie.

Dans le contexte contemporain, la dichotomie sauvage / civilisé, et la vision évolutionniste qui s'y rattache, fait partie intégrante de la mise en scène touristique, bien qu'elle soit camouflée par un discours bienveillant à l'égard des « sauvages » que plus personne n'ose ouvertement nommer ainsi. Le regard de l'homme occidental a évolué, mais le sauvage demeure « bon à penser » ou plutôt « bon à voir ». Il ne s'agit plus de le transformer à notre image, mais au contraire de le cadrer et de le fixer dans l'icône idéalisée qui lui a été assignée. Le bon sauvage est à la fois le témoin vivant et le vestige d'un état de société plus « pure » où l'homme vivait en harmonie avec la nature, dans un temps cyclique et répétitif qui est la négation du progrès aujourd'hui discrédité. Cette icône flatte la nostalgie des hommes issus des sociétés dites « modernes » et « complexes » d'aujourd'hui, en proie à une technologie évoluant à une telle vitesse que le temps d'une vie ne suffit plus pour s'y adapter. Ces derniers déplorent la perte ou plutôt le divorce avec cette nature qu'ils ont cessé

de vénérer et qu'ils sacrifient pour leur confort et leur bien-être. Le « bon sauvage » figure le cordon ombilical qui « nous » relie à un état d'humanité et de société originelle capable de survivre en marge du progrès. C'est pourquoi, il doit demeurer « vrai » et « simple ». Une télé ou une mobylette le corrompt. Plutôt que de le transformer, il est préférable de reconnaître, de restaurer et de célébrer son mode de vie qui devient une source d'inspiration esthétique comme un idéal de société.

Pour satisfaire à la demande de ce public étranger, le gouvernement thaï cesse, dans ce contexte, de discréditer les modes de vie traditionnels des montagnards pour en faire, au contraire, la promotion sous une forme exotique et idéalisée. Les « tribus » du Triangle d'Or, sont largement mises en vitrine dans le décor *Amazing Thailand*. A l'instar de la catégorie de « chao khao », chaque groupe n'existe pas en tant qu'entité distincte, mais ensemble, ils forment un tout composite, un bouquet de tribus aux us et coutumes multicolores, une image de la richesse multiethnique et multiculturelle de la nation thaïe. Le tourisme participe ainsi d'une stratégie qui permet à l'État thaï d'intégrer la périphérie à l'intérieur du folklore national et d'en tirer des bénéfices commerciaux. Ce que l'on peut ainsi retenir de ce détour par le réseau du tourisme thaïlandais est l'exploitation de l'image du « bon sauvage » dans sa version idéalisée qui, nous le verrons, de chapitre en chapitre, n'est pas sans retentissement sur la construction identitaire des Karen. Cette image, que l'État thaï met en vitrine, dissimule celle moins avantageuse, mais tout aussi exploitée, du montagnard « arriéré » qui détruit l'environnement et qui constitue une menace pour la souveraineté et l'intégrité de la nation.

Si, pour les touristes étrangers, le sauvage est potentiellement « bon », pour la plupart des Thaïs qui n'entrent pas directement en contact avec les montagnards, ces derniers sont sauvages dans le sens inverse, et potentiellement dangereux, la preuve en étant attestée par les faits divers et les incidents frontaliers régulièrement relatés à travers la presse. Par ailleurs, ceux qui sont passés par l'école auront appris que les montagnards, avec leurs techniques agricoles rudimentaires, sont responsables de la déforestation. Bien sûr, nous le verrons également, des Thaïs issus des classes les plus éduquées se distancient aujourd'hui de ces points de vue méprisants, néanmoins, encore, la majorité des Thaïs les considèrent comme des êtres inférieurs qui appartiennent au monde de la forêt et de l'incivilité. Il ne leur viendrait nullement à l'esprit d'aller faire un treck dans un village ethnique. Ces deux images

antithétiques : montagnard « bon sauvage » / montagnard « arriéré » dessinent leur identité vue de l'extérieur et déterminent deux pôles extrêmes entre lesquels ils doivent se révéler.

A la recherche d'un terrain avec Khun Wa

Khun Wa me dit : « *Mon subordonné m'a prévenu qu'il y avait un rite dans son village, si tu veux je t'accompagne* ». Nous arrivons au « Petit Paradis », une seule maison semble animée. Pour la première fois, je pénètre dans une maison karen. Des groupes d'hommes en tuniques aux couleurs vives et de jeunes filles en robe blanche tournoient autour du corps du défunt dans le sens inverse des aiguilles d'une montre en chantant. On me fait tourner aussi. A gauche du corps, dans la principale pièce de la maison, non loin du foyer, des vieux et surtout des femmes sont assis. Ils fument et mastiquent du bétel. De l'autre côté, dans la véranda, un groupe de personnes chante autour d'un plateau rond tressé à partir de lamelles de bambou. Je reste un temps assise parmi eux à tenter de comprendre ce qu'ils font. Le plateau de bambou est retourné, sur son dos est dessinée la représentation sommaire d'un arbre à trois branches. Un vieil homme chante accompagné de femmes qui reprennent en choeur. L'homme a un petit bâtonnet dans les mains et pointe les diverses intersections de l'arbre depuis les racines jusqu'aux extrémités, ponctuant chaque étape par un couplet. Que fait-il ? Khun Wa, le demande pour moi : « Les morceaux de braises sont des graines. Elles montrent au mort le chemin qu'il doit suivre pour faire pousser des plantes et les récolter. C'est l'activité qu'il aura dans l'autre monde. Il faut monter et descendre trois fois, la première pour montrer le chemin, la seconde pour le faire et la troisième pour être sûr qu'il a été fait ». Il commente : « C'est la théorie, la pratique puis la vérification ». Je n'en apprendrai guère beaucoup plus ce soir là, mon interprète étant trop fatigué pour continuer la conversation. Il me dit « Viens, on rentre, mais je vais d'abord te présenter à mon subordonné ».

Avant même de sortir de la maison, un vieil homme me rattrape. Il me fait un geste qui simule un appareil photo et me fait comprendre de revenir demain avec. Dans mon esprit, la mort est un tabou photogénique, mais là l'étonnement vient juste du fait que je n'ai pas pris avec moi cet ustensile qui fait partie à leurs yeux de la panoplie de l'Occidental. Nous allons vers le jeune Karen, le subordonné de Khun Wa. Il s'adresse à lui pour savoir si je peux rester dans le village et me trouver un lieu où résider. L'homme s'avance vers moi et me dit que je

peux venir séjourner chez lui, mais pas tout de suite. Il faudra d'abord que je vienne lui rendre visite de temps en temps au village pour qu'il m'apprenne à parler karen. Il l'a déjà fait avec une linguiste américaine qui avait dû suivre le même parcours que moi. Une fois la langue acquise, je pourrais venir chez lui. J'avoue que je n'étais pas trop enthousiaste de répondre à son invitation, étant lui-même contraint de consentir à ma tutelle. De plus, je voulais voir d'autres villages avant de faire mon choix.

Cette fois, je demande à voir un village de Karen qui vivent dans la plaine. On me satisfait aussitôt. On m'embarque à Ban Phamalo, là où vit un autre intermédiaire du centre, une femme. Le village est situé à proximité de la ville de Mae Sariang. Il contraste avec Ban Sawan Noi parce qu'il semble beaucoup plus riche. Toutes les maisons sont en bois dur et grandes de plusieurs pièces. Il y a beaucoup de mobylettes. Le décor est similaire à celui d'un village thaï, si ce n'est la présence de quelques femmes vêtues en Karen. Les fonctionnaires interceptent le *phu yai ban* en train d'assister à un meeting de prévention anti-drogue. Ils parlent entre eux. On m'amène dans sa maison et sa femme déballe devant moi alors quantité de vêtements : jupes de femmes mariées rayées et tuniques brodées. Puis on s'attable autour d'un verre. Le sous-directeur du Centre lui présente la chose de but en blanc. « Elle fait une recherche sur les Karen, peut-elle rester un an chez vous ? ». Jusque là le *phu yai ban* et sa femme affichaient un large sourire, qu'ils perdent en répondant « Oui, bien sûr elle peut rester, mais où ? ». « Chez notre fonctionnaire, c'est parfait ». Tout ça va trop vite pour moi. « Je veux voir d'autres villages ». Ma position commence à devenir délicate, je fais la difficile, mais Khun Wa ne semble pas s'en formaliser.

Les autres villages se ressemblaient tous, quelques maisons perchées sur la montagne, non loin de la route. Certains plus pauvres que d'autres. Dans la plupart des villages, quelques femmes, des vieux et des enfants qui s'enfuient quand on arrive. Ils reculent si je m'approche d'eux. On dirait qu'ils ont peur de nous. Les contacts entre les femmes et Khun Wa sont assez distants. Dans un de ces hameaux en retrait de la route, il interpelle une fillette et l'interroge sur le sort de sa soeur aînée qui aurait appris à coudre au Centre. Désormais, elle est à Bangkok où elle a trouvé un travail. « Tu vois, c'est bien ! Si on apprend aux *chao khao* à faire d'autres métiers que cultiver la terre, on les empêche de détruire l'environnement ».

J'étais sans cesse encadrée par des fonctionnaires thaïs qui eux-mêmes encadraient les Karen dans un rapport de patron à subordonné. Au sein du centre, on obéit toujours au supérieur, en fonction des galons qu'il porte sur son uniforme. L'arbre que j'avais aperçu chez les Karen dessiné sur le plateau tressé de bambou représentait le chemin de la vie dans l'autre monde. L'arbre auquel se réfère le personnel administratif thaï est celui qui dessine la hiérarchie des positions et des rôles propres à chacun dans l'institution. Au sommet trône la photo du directeur, puis immédiatement en dessous celle du sous-directeur qui l'assiste. Ensuite, l'arbre se subdivise en plusieurs ramifications qui correspondent aux diverses activités du centre : section du développement qualifié de zonal, section administrative, section de communication.... A chaque fois, une photo, le nom et le grade du fonctionnaire associés à chaque fonction figure sur le tableau. Ce type d'arborescence est affiché à l'entrée de toutes les institutions administratives thaïes. Il sert de repère pour savoir à qui on s'adresse et comment on doit le faire, quel type de relation l'on engage avec une personne en fonction de sa position hiérarchique. Est-elle un supérieur, un subordonné ou un égal ? On emploie alors des formules et une gestuelle de politesse différente pour marquer le statut propre à chacun. Dans le contexte de la société thaïlandaise, la dynamique des interactions entre individus se fonde toujours sur des critères hiérarchiques : relations aîné / cadet, patron / client, enseignant / élève, statut social ou ethnique. Les fonctionnaires de l'administration locale, du développement, les militaires et les enseignants qui travaillent au contact des montagnards fonctionnent à partir de ces mécanismes. En particulier, les membres de la bureaucratie locale se positionnent comme des patrons par rapport aux montagnards et attendent de leur part des attitudes de déférence, de gratitude et de soumission en échange de leur protection ou de leurs services.

Je me suis assez vite rendue compte que si je passais par l'intermédiaire de ces fonctionnaires pour trouver un terrain, on m'assimilerait à eux. En même temps, cette situation me permettait de voir que derrière la cordialité des rapports quotidiens entre fonctionnaires du développement et montagnards, la méfiance était réciproque. Les Karen sont sous surveillance et ayant été introduite par des personnes qui jouent ce rôle, j'étais susceptible d'être perçue comme une sorte d'espion, ou du moins, j'héritais d'un certain nombre d'images qui me plaçaient dans un rapport hiérarchique équivalent à celui d'un fonctionnaire de l'État. J'évoluais au milieu de leurs stéréotypes : « Les Karen sont gentils », « Ils évoluent peu, ils ne pensent qu'à cultiver le riz », « Ils détruisent la forêt, moins que les Hmong, mais ils pratiquent tout de même l'agriculture sur brûlis », « Ils ne comprennent pas

nos lois ». Tantôt leurs traditions m'étaient présentées comme du folklore, tantôt comme un frein à leur développement, justifiant leur retard et leur précarité.

Les Karen que j'ai rencontrés au sein du Centre semblaient se plier à ce jeu de la hiérarchie, du subordonné. Ils faisaient des concessions même si elles allaient à l'encontre de leur volonté. Ils n'avaient pas choisi ma présence, mais ils devaient quand même l'accepter, car l'ordre provenait de l'amont. Cela me mettait mal à l'aise. J'avais l'impression d'être dans le mauvais camp, de ne pas pénétrer leur univers par la bonne porte. On voulait à tout prix assurer ma sécurité et ma marge de manoeuvre en devenait d'emblée trop étroite. J'étais dirigée et non guidée vers un terrain d'enquête et j'avais l'impression qu'on attendait quelque chose de moi : que je restitue le folklore des Karen, que je m'intéresse aux aspects culturels de leur identité. Mon travail pourrait servir au gouvernement pour améliorer les conditions d'intégration des montagnards, me disait-on. Ou bien, figurer dans une bibliothèque, probablement dans le futur musée qu'accueillera le Centre. Peut-être serait-il réemployé pour la future visite éco-touristique du « Petit Paradis ». Je ne voulais pas rester et participer à ce projet. Ce cadre sécuritaire et folklorique m'ennuyait et ne me semblait pas, a priori, ouvrir de nouveaux horizons d'enquête. J'ai formé alors le projet d'échapper à la tutelle des fonctionnaires, à ce qu'ils attendaient de moi, à ce qu'ils voulaient que je voie. Mais où pouvais-je donc aller pour tenter d'échapper à leurs préjugés et à ce folklore ?

CHAPITRE III

LE RESEAU DE RECHERCHE ET DE DEVELOPPEMENT ACTIVISTE

Après un détour par les camps de réfugiés situés le long de la frontière birmano-thaïlandaise, je suis finalement revenue à mon point de départ, l'Université de Chiang Mai. A la suite de plusieurs rencontres avec des porte-paroles karen thaïs, j'ai été amenée à pénétrer un autre réseau de recherche. Celui-ci est également étroitement impliqué dans l'univers du développement, mais il était cependant masqué par le précédent réseau de recherche institutionnel par lequel j'avais été en premier lieu captée. Ce réseau, que je qualifierai d'activiste, est essentiellement représenté par des montagnards, des chercheurs nationaux ou étrangers et surtout, une multitude d'ONG environnementalistes thaïes. Depuis le début des années 90, ces ONG se positionnent comme les principales avocates des intérêts des populations civiles et assument le rôle d'intermédiaire entre les montagnards et le gouvernement, la presse et les organismes internationaux. Elles sont aujourd'hui les principales alliées des Karen et des groupes montagnards de Thaïlande en vue d'accélérer le processus d'obtention de la citoyenneté thaïe et la reconnaissance de droits légitimes sur l'exploitation et la préservation des ressources de montagne. Dans ce chapitre, j'entends expliciter le parcours qui m'a incité à m'intéresser à ce réseau montagnard activiste, lequel m'a conduit vers un terrain d'enquête localisé. Il s'agira par ailleurs de faire ressortir, dans ses grandes lignes, les représentations et les modes d'actions privilégiés par les acteurs associés à ce réseau et la façon dont ils ont contribué à l'émergence du mouvement indigéniste karen.

1. LES KAREN ET LES ONG

Pour effectuer cette opération, je décide de m'approcher de la frontière dans l'idée de comprendre la situation des Karen birmans réfugiés en Thaïlande. Je pars pour Mae Sot, une ville qui fait frontière avec la Birmanie, située dans la province de Tak à environ 300 km au sud de Mae Sariang. Par l'intermédiaire d'une amie, j'avais obtenu l'adresse d'un docteur français qui travaille pour Médecins Sans Frontière (MSF) dans les camps de réfugiés.

Lorsque j'arrive à Mae sot, je découvre une ville très cosmopolite, où se croisent des Birmans, des Thaïs, des Chinois, des Karen, des Shan... Je me rends aussitôt au Shoklo Malaria Research Unit (SMRU). Il s'agit d'un centre de recherche spécialisé dans le traitement du paludisme dans les camps de réfugiés.

Le long de la frontière birmano-thaïlandaise, la malaria constitue un problème particulièrement sensible. Le danger ne dépend pas tant de l'ampleur des contaminations, largement supérieure en Afrique, mais provient de la persistance, dans cette région, de l'une des souches de paludisme les plus virulentes au monde : *le plasmodium falciparum,* susceptible de provoquer la mort en quelques heures ou quelques jours. Or, les guérillas ajoutées à la difficulté de contrôler les mouvements de population entre les deux pays favorisent le développement de foyers de paludisme résistants à tout traitement préventif ou curatif. Dans les camps, le problème est pratiquement contrôlé, mais à l'extérieur, de part et d'autre de la frontière, les efforts pour endiguer l'épidémie sont insuffisamment déployés. Voire, ils se trouvent compromis par la compétition entre les ONG humanitaires et leur manque de coordination quant aux stratégies d'action sanitaire.

Je rencontre le docteur français à la tête de cet établissement et lui expose mon projet de recherche tout comme ma volonté de trouver un terrain. Le médecin est installé dans la région depuis dix-sept ans. Il se propose de m'aider en m'offrant une maison disponible dans le centre et en m'introduisant auprès de Karen, la plupart issus de Birmanie, qui seraient susceptibles de m'introduire dans un village.

Le monde des intermédiaires

Le monde du développement à Mae Hong Son, comme à Mae Sot et comme dans tous les endroits où je suis allée par la suite, participe à l'émergence d'une classe d'individus qui joue un rôle d'intermédiaire entre les Karen et les acteurs du développement ou de l'aide humanitaire, qu'ils soient thaïs ou étrangers. Au sein même du SMRU, la plupart des docteurs ou des infirmiers étaient des Français, expatriés dans le court-terme et récemment diplômés. Employés par MSF, ils remplissaient des missions temporaires, de six mois à un an. Tout un personnel plus ou moins permanent d'employés karen (chauffeurs, secrétaires, traducteurs, coordinateurs, consultants, infirmiers) assistait ces équipes de médecins qualifiés qui se

renouvelaient chroniquement. La majorité de ces assistants étaient des Karen originaires de Birmanie et qui étaient passés par les camps. Héritiers de la colonisation, ils maîtrisaient à peu près tous l'anglais. Ces employés avaient souvent perfectionné ou acquis leurs compétences professionnelles et linguistiques au contact des missionnaires protestants, des médecins de MSF ou de volontaires occidentaux qui enseignent dans les camps. La plupart de ceux que j'ai rencontrés étaient chrétiens. Parmi ces chrétiens : des catholiques, quelques adventistes et surtout, des protestants rattachés à l'église baptiste. A la différence des villageois karen que j'avais rencontrés à Mae Hong Son, sous tutelle des fonctionnaires thaïs, ils renvoyaient une image beaucoup plus occidentalisée.

Les intermédiaires affiliés au centre de développement de Mae Sariang étaient quant à eux des Karen thaïs qui maîtrisaient la langue nationale et non l'anglais. En contraste, ils m'apparaissaient plus timides ou du moins, davantage prisonniers du système administratif thaï et de sa hiérarchie qui leur imposent de se comporter comme des subordonnés. Par contre, lorsque ces intermédiaires sont confrontés à des Occidentaux, ou à certains Thaïs éduqués en Occident, ils sont dans une certaine mesure susceptibles de se positionner dans un rapport d'égal à égal. C'est peut-être ainsi que les moins timides d'entre eux ont acquis une certaine expérience pour s'affirmer dans la société thaïlandaise, se faire respecter des Thaïs, sinon susciter leur admiration.

Les Thaïs apprécient en eux le fait qu'ils savent se comporter comme des Thaïs tout en affichant sans honte leur identité karen. Ceux-là sont aujourd'hui devenus les principaux représentants de l'identité des Karen de Thaïlande. Ils ont la cote auprès d'un certain public : les universitaires thaïs, les étudiants, les représentants des ONG environnementalistes ou humanitaires qui les valorisent comme des « intellectuels indigènes ». Ce sont la plupart du temps des hommes, dont l'âge varie de trente et cinquante ans. Personnages situés à la frontière de deux mondes, capables de naviguer plus ou moins bien de l'un à l'autre, ils sont de précieux auxiliaires, tant pour les chercheurs que pour les représentants des ONG. Voici le portrait et le résumé des interviews de deux porte-paroles et d'interlocuteurs incontournables dans ma stratégie d'approche du terrain.

Mister Tip : « *Nous avons une philosophie qui consiste à respecter l'environnement* »

Mister Tip a une trentaine d'années. Il porte un pantalon à pince et un polo. Il est élégant, d'allure jeune et dynamique et donne l'impression d'être un homme averti qui a le sens de ses responsabilités. Dans sa poche, son téléphone portable bip fréquemment. Il coordonne l'aide humanitaire dans les camps et assure la médiation indispensable entre le personnel médical de MSF et les réfugiés. Il parle un anglais tout à fait correct. Lors de notre première rencontre, nous étions dans le bureau du SMRU.

Il me raconte brièvement sa vie. Né dans un village karen situé juste sur la frontière, enfant, il lui suffisait de traverser la rivière pour rejoindre « ses frères » karen birmans de l'autre côté. De ce fait, il fut très tôt conscient du dilemme des siens, un peuple déchiré entre deux pays. Capable de communiquer en karen, en anglais, en birman et en thaï, il doit son éducation à un missionnaire français qui décela dès son jeune âge ses aptitudes intellectuelles. Mister Tip, bien que solidaire des Karen birmans, se présente avant tout comme un Karen thaï. Il a parfaitement intégré la langue et les codes de politesse qui lui permettent de naviguer au sein des différentes strates de la société thaïlandaise et il en profite pour sensibiliser le maximum de personnes aux problèmes particuliers que soulève l'intégration des Karen en Thaïlande. Il est membre d'une association basée à Chiang Mai, l'Inter Mountain People Education Culture Association of Thailand, l'IMPECT. Cette organisation, qui regroupe des représentants de toutes les minorités montagnardes de Thaïlande, est particulièrement soucieuse des problèmes relatifs à la transmission et à la préservation de leur patrimoine culturel. Mister Tip, au cours de cette première conversation, répondit aux diverses questions que je lui posais au sujet de la situation sociale et politique des Karen en Thaïlande :

- *Selon vous, quels sont les principaux défis relatifs à l'intégration des Karen dans la société thaïlandaise actuelle ?*
- Mister Tip : Les Karen représentent la principale minorité montagnarde de Thaïlande. Leur intégration dans la nation thaïe constitue un enjeu important des deux côtés. Elle se cristallise principalement autour des droits sur la terre. Comme beaucoup de paysans thaïs, les Karen sont très pauvres et ne possèdent pas de droits légitimes sur les terres qu'ils cultivent. La question du partage des terres et les problèmes de l'écologie sont un débat très actuel qui suscite de nombreuses controverses au sein même de la société thaïlandaise. Il suffit d'ouvrir le journal pour les voir chaque jour évoqués. Nous, les Karen, nous ne sommes pas seuls au

monde. Il n'y a plus assez de terres disponibles pour permettre comme autrefois la dispersion chronique de quelques familles sur de nouveaux territoires exploitables. Nous devons nous adapter aux réalités et aux contraintes écologiques actuelles.

- *Alors, comment faites-vous pour répondre aux reproches écologiques ?*
- Le problème s'est posé de manière significative dans les provinces de Kanchanaburi et de Chiang Mai. Là, des territoires habités par des Karen ont été déclarés patrimoine mondial de l'UNESCO. Des politiciens ont alors voulu déplacer des villageois karen vers la plaine. La réaction des anciens et des diverses personnes directement menacées par ces projets de délocalisation a été de dire : « Nous faisons partie de cet environnement. Nous avons préservé pendant des siècles ce que vous appelez le patrimoine mondial ». Ce message fait désormais l'unité des Karen thaïs. Nous avons une philosophie qui consiste à respecter l'environnement. Notre éthique dominante est de vivre en harmonie avec la nature et de n'en prendre que ce dont nous avons besoin. Par exemple, je me rappelle un jour, quand j'étais encore un enfant, je suis allé pêcher des poissons dans la rivière avec mon oncle. Nous avons pêché deux ou trois poissons puis mon oncle a dit : « Allons-y, rentrons ». J'ai réagi : « Mais pourquoi ne pas prendre plus de poisson ? ». Il m'a dit : « Non, pas question, il faut uniquement prendre ce dont nous avons besoin, pas plus. C'est tabou de vouloir accumuler ».

- *Quelles sont vos initiatives pour promouvoir et perpétuer cette philosophie ?*
-Mister Tip : Les communautés de montagne sont condamnées à disparaître si aucune initiative n'émerge pour les préserver. Pour cela, il faut absolument développer le système éducatif. Les Karen des montagnes ne maîtrisent pas suffisamment la langue thaïe pour entrer en contact avec l'administration. Il faut créer des classes dans les villages reculés de montagne pour éduquer les jeunes générations. Ce sont les anciens qui le réclament, car ils ne sont pas en mesure de faire face aux démarches administratives, ne serait-ce que pour obtenir la citoyenneté thaïlandaise. Depuis la constitution de 1992, le gouvernement reconnaît le rôle de l'éducation pour assurer le lien entre la nation et le maintien des identités locales. Avec l'IMPECT, nous travaillons sur des projets pilotes pour intégrer ce que nous appelons des « enseignements locaux » dans le programme national. Ils sont en rapport avec tout ce qui touche aux valeurs essentielles de la société karen : les mythes, les croyances et les rites associés à l'essartage, la médecine et en particulier la philosophie des anciens en matière de protection de l'environnement. Par ailleurs, comme les terres disponibles diminuent, l'éducation est le seul espoir pour les générations à venir d'accéder à des postes de

responsabilité dans la société thaïlandaise : militaires, agronomes, fonctionnaires de l'administration ou du développement, professeurs d'université ou politiciens. C'était le cas dans le passé en Birmanie. Grâce à l'éducation, les Karen birmans sont parvenus à participer à tous les secteurs de l'activité politique et économique du pays ».

- *Que pensez-vous des divisions entre les Karen ?*
- Les Karen, qu'ils soient chrétiens ou bouddhistes, Birmans ou Thaïs, ne sont pas séparés par la culture, mais par une frontière politique. La séparation entre la KNU et la DKBA est le résultat d'une querelle de pouvoir entre les généraux de l'armée.

- *A votre avis, quel est le retentissement du combat nationaliste mené en Birmanie sur les Karen de Thaïlande ?*
- En Birmanie, les Karen ne sont pas seuls à réagir contre le pouvoir central. Il y a d'autres groupes ethniques et les étudiants birmans qui suivent le combat démocratique mené par Aung San Suu Kyi. De plus en plus, les Karen birmans prennent conscience qu'il faut créer un État fédéral et que la constitution d'un état indépendant est un idéal peu concrétisable. *En Thaïlande, il n'y a jamais eu de développement d'un combat nationaliste.* Le dialogue entre le gouvernement et les tribus montagnardes est plus fluide et va beaucoup plus loin qu'en Birmanie. Les problèmes majeurs à résoudre entre les deux parties sont l'identité, la culture, l'égalité sociale, l'environnement et la survie économique ».

Lung Sanan : « Nous avons quelque chose que les Thaïs n'ont pas. Une grande moralité »

Lung signifie « oncle » en thaï. Cette particule est utilisée tant dans un contexte familial aussi bien que dans le contexte élargi des relations sociales pour s'adresser à un aîné. Dans le cas de Lung Sanan, ce suffixe n'est plus contextuel, mais le suit partout où il va. Il témoigne de sa réputation et de la marque de respect témoignée face à son âge, environ la cinquantaine. Si Mister Tip était apprécié des Thaïs par sa capacité à maîtriser les codes de civilité et de présentation de soi propres à la classe moyenne et urbaine (gestuelle de politesse, prononciation parfaite de la langue thaïe, tenue vestimentaire occidentale), Lung Sanan reflétait d'autres vertus plus spécifiquement liées à la figure de l'indigène. Son humilité apparente (il parlait à voix basse, lentement), son âge, son savoir sur la tradition karen et la sensation de pureté dégagée par ses propos lui valait son statut de « sage indigène ». J'avais

entendu parlé de lui par les médecins français de MSF. Comme Mister Tip, il fallait absolument que je rencontre Lung Sanan, l'autre porte-parole local de l'IMPECT et des Karen de Thaïlande. Lui aussi est employé au service de médiation entre une ONG humanitaire étrangère et les Karen des camps. Il est de confession bouddhiste, et parle parfaitement le thaï.

- *Que pensez-vous des relations entre Thaïs et Karen ?*
- Lung Sanan : En Thaïlande, nous avons neuf tribus (et le plus grand groupe est les Karen). Ensuite, il y a les Hmong. Ceux-là en particulier sont très puissants et dangereux selon les Thaïs. Ce sont des commerçants. Les Karen ne sont pas menaçants pour les Thaïs, ils sont calmes, ils n'ont pas de problèmes avec la police ou le gouvernement. « *Yang ko dai* », disent-ils de nous. Avec les *Yang*, nom qu'ils nous donnent, ça va. Selon l'histoire, les Karen ont été très bénéfiques pour les Thaïs. Il y a trois cents ans, les Birmans sont venus pour attaquer Ayuthaya. A l'époque, la région de Mae Sot était karen et non thaïe, mais ils avaient une relation très proche avec les Thaïs. Ce sont eux qui les ont protégés de l'invasion birmane, même s'ils n'ont pas pu toujours l'empêcher. Les Karen se sont battus contre les Birmans et ont activement participé à la défense du royaume du Lan Na. Si on considère par le passé les Karen et les Thaïs sont très proches.

- *Que pensez-vous des retentissements du conflit nationaliste des Karen en Birmanie sur les Karen de Thaïlande ?*
- Peut-être que certains leaders thaïs ont peur que le combat nationaliste se propage en Thaïlande, mais les Karen ne prennent pas ce parti. Les Karen de Thaïlande ne veulent pas faire comme les Karen birmans. Ils veulent vivre en paix avec les Thaïs et cela depuis toujours. Ils ne sont pas d'accord avec la façon dont les Karen birmans se battent pour obtenir l'autonomie. Moi je viens de Mae Sariang, et les anciens qui n'ont pas été éduqués par le système éducatif occidental dans les montagnes, m'ont enseigné par leur sagesse et au travers de leurs mythes que ce n'est pas bien de vouloir un pays. Ils disent que si on a un pays, il faut organiser une administration et un gouvernement. Le gouvernement va alors collecter des taxes et c'est un grave pêché. Les anciens disent que les Karen birmans ont suivi l'idéologie des blancs et n'ont pas respecté leur philosophie. D'après celle-ci, les Karen n'auront jamais de terre dans cette vie, mais ils en auront dans une autre vie. En attendant, ils doivent laisser la terre à leurs frères. C'est pour cela que les Karen ne réagissent pas beaucoup quand on veut prendre leur terre. Ils sont timides, car ils ont toujours été opprimés par les autres. Lorsqu'ils

vont en ville, on les regarde de haut. On pense que ce sont des illettrés. Il n'y a que les gens éduqués pour réclamer justice.

- *Quelles sont les stratégies des Karen thaïs pour préserver leur identité ?*
- Il y a actuellement trois groupes de Karen dans la société thaïlandaise. Un premier groupe qui se cache dans la montagne pour préserver son identité, un deuxième qui a décidé de parler thaï et de s'adapter. C'est surtout le cas des jeunes. Et un troisième groupe de personnes éduquées qui développe un sentiment identitaire très fort et qui lutte pour sa reconnaissance. Avec l'IMPECT, on rassemble actuellement tous les mythes karen pour en faire un livre. Nous devons développer des écoles spéciales pour transmettre notre morale et notre philosophie aux nouvelles générations qui apprennent à lire et à écrire le thaï. Ils doivent aussi connaître leurs mythes et leur poésie. En ce moment nous organisons cela et nous avons besoin de sponsors issus de Thaïlande ou d'autres pays pour nous aider à le réaliser.

- *Qu'est-ce que cela signifie d'être karen ? Comment le définissez-vous ?*
- Selon la tradition mythique, les Karen vivent en Thaïlande non pas depuis deux cent ans ou trois cent ans, mais depuis des milliers d'années. Nous étions politiquement et militairement dominés par les Thaïs. En plus, nous dépendions des Thaïs à cause du sel pour cuisiner. Les Karen devraient déjà être assimilés depuis longtemps dans la société thaïlandaise. La raison pour laquelle nous avons préservé notre identité, c'est parce qu'on se moque de tout contrôler, l'économique, le politique, etc... Nous avons quelque chose que les Thaïs n'ont pas. Une grande moralité. Même si nous sommes en difficulté, nous sommes très fiers de notre philosophie. Nous sommes les gardiens de la forêt. Aujourd'hui, les Thaïs, et les étudiants surtout, commencent à s'intéresser à la façon dont nous protégeons la forêt. Eux n'ont pas d'idéologie sur la question. Dans notre philosophie, la destruction de la forêt signifie la destruction de l'âme et c'est cela que nous pouvons leur enseigner.

Karen thaïs et Karen birmans

Je cherchais une porte pour pénétrer le monde karen, ces porte-paroles m'en donnaient la clef. Jusqu'alors, j'avais surtout approché les Karen au travers du regard des autres : celui des ethnologues que j'avais lu avant de partir et, une fois sur place, celui des employés du développement, des journalistes, des Thaïs issus de la classe moyenne ou paysanne et des

touristes rencontrés. Pour la première fois, j'étais confronté à des Karen qui formulaient un discours sur eux-mêmes. Dans un premier temps, je m'étais associée à un parcours officiel qui m'a plongée dans l'univers du développement orchestré par les représentants de l'État. Au centre de Mae Hong Son, j'avais pu constater la volonté et les efforts déployés par l'administration thaïe pour intégrer les montagnards dans la nation, mais aussi la difficulté pour ses fonctionnaires de les considérer comme de « vrais » Thaïs. Dès les premiers pas sur la frontière, il m'apparaissait clairement que ces deux populations, les Thaïs et les Karen, se conçoivent mutuellement comme des étrangers. Ils ne parlent pas la même langue, ils n'ont pas la même culture, ils n'appartiennent pas à la même « race », ils ne vivent pas dans le même milieu, ils ne consomment pas la même nourriture. Très souvent et tout au long de mon voyage des Thaïs me répèteront ce refrain : « les Karen ne savent pas s'adapter à la ville, nous ne savons pas vivre dans les montagnes ».

En déviant légèrement de ce circuit officiel, mais en demeurant néanmoins dans le milieu quasi inévitable du développement, le détour par les camps de réfugiés m'avait permis de saisir cette fois certaines caractéristiques des relations entre Karen thaïs et Karen birmans. Ils se conçoivent comme des frères qui partagent des origines communes, une même culture, mais qui sont séparés par une frontière politique. Alors que j'expliquais mon intention de travailler dans un village de montagne en Thaïlande, une jeune Karen, d'origine birmane, qui travaillait pour le SMRU, avait eu cette réaction déjà familière : « Ils ne pensent qu'à faire pousser le riz ». Puis elle avait ajouté : « Ils mangent avec les chiens ». Dans son imaginaire, les Karen thaïs étaient des gens de la forêt, frustres et primitifs. Elle-même reproduisait les stéréotypes de la dichotomie civilisé / sauvage qui, outre la frontière politique qui sépare les Karen thaïs et birmans, découle de leur destin différencié dans ces deux pays.

En Birmanie, les Karen ont été favorisés par les colons britanniques et les missionnaires protestants. Ils leur ont permis de développer un système d'écriture et de s'inscrire dans la mouvance d'idéaux nationalistes. L'émergence d'une intelligentsia karen en Birmanie, impulsée par le traitement de faveur accordé aux Karen par les missionnaires et des colons britanniques au sein de la population birmane, a, en contrepartie, favorisé une forme d'arrogance de ces derniers vis-à-vis de leurs homologues thaïs, perçus comme attardés. Jusqu'alors, ils avaient le monopole de la construction identitaire karen. Confrontés à cette attitude hautaine, mes deux interlocuteurs montraient que les Karen thaïs, restés longtemps silencieux, commençaient à réagir. Face à la guérilla, ils opposaient une contre-stratégie

identitaire, plus appropriée au contexte dans lequel ils s'inscrivent. De leur côté, ils n'ont pas connu la colonisation. Ce qu'ils mettaient en premier en avant, c'était une détermination à négocier avec les Thaïs la préservation de leurs modes de vie sur des territoires qu'ils exploitent depuis plusieurs générations. Certes, ils vivent dans la forêt, certes ils sont moins éduqués, certes ils sont subordonnés aux Thaïs, mais ils auraient su rester intacts. Ce sont eux les « vrais » détenteurs de l'identité karen, non « dénaturés » et non pervertis par une idéologie nationaliste venue d'ailleurs. Et la source de cette identité se trouve dans la philosophie de l'harmonie avec la forêt. Les deux hommes exprimaient un message très clair : la volonté des Karen de s'intégrer dans la société thaïlandaise mais sous réserve de préserver leur identité culturelle. Ces deux représentants m'apprenaient par ailleurs que certaines communautés de montagne développaient toutes sortes d'initiatives nouvelles en matière d'éducation et d'environnement et que ces initiatives partaient de Chiang Mai. Donc retour à la case départ où je m'introduis cette fois dans le milieu des ONG activistes thaïes alliées aux Karen.

Les ONG environnementalistes en Thaïlande

Les ONG environnementalistes se sont imposées sur la scène publique thaïlandaise au début des années 80 lorsque, parallèlement à l'éveil d'une attention mondiale sur le problème de l'écologie, la question de l'environnement, *singwaelom*, est entrée au cœur du débat politique et idéologique thaïlandais (Hirsch, 1996). Ce courant environnementaliste, d'origine relativement récente, s'est caractérisé par l'émergence d'une multitude d'ONG thaïes, soutenues par des intellectuels et des étudiants, majoritairement issus de la classe moyenne et urbaine qui, aux côtés de représentants des classes sociales les plus défavorisées (paysans des plaines, montagnards, ouvriers légaux ou clandestins, réfugiés politiques) défendent les intérêts de la société civile thaïlandaise.

Depuis le coup d'État de 1932, la Thaïlande est une monarchie constitutionnelle inspirée du modèle britannique où le roi n'exerce plus directement le pouvoir. Cette révolution, sans effusion de sang, fut orchestrée par une élite intellectuelle éduquée en Occident et représentative des intérêts d'une nouvelle classe moyenne, essentiellement constituée par une bourgeoisie urbaine d'entrepreneurs et de fonctionnaires désireux de prendre en main le devenir économique et politique de leur pays. Dès cette époque, deux tendances antagonistes

se dessinèrent au sein du nouveau gouvernement : celle représentée par le juriste Pridi Phanomyong et celle représentée par le chef d'armée Phibun Songkhram, deux acteurs du coup d'État de 1932, respectivement influencés par les idéaux socialistes et nationalistes acquis lors de leur éducation en France. La première tendant vers la démocratie et le développement des libertés citoyennes, la seconde tendant vers l'autoritarisme et relevant davantage d'une passation de pouvoir des mains du roi à celle de l'armée et des fonctionnaires de l'administration (Chai-anan Samudavanija, 1991 : 57-85). Cette tension, relative à la difficile transition entre un modèle de société hiérarchique de type féodal et un modèle de société égalitaire de type européen, allait profondément marquer toute l'histoire moderne de la Thaïlande. Le coup d'État et les soulèvements populaires deviendront les modes d'actions privilégiés pour assurer l'alternance entre gouvernements civils ou militaires.

Les universitaires thaïs et les étudiants qui soutiennent aujourd'hui le mouvement environnementaliste s'inscrivent dans la tradition des manifestations étudiantes qui ont renversé le gouvernement militaire en 1973 et permis la mise en place d'une nouvelle constitution (Quinn, 1996 : 90). Les étudiants, alors parvenus à s'affirmer comme une force politique structurée et autonome, ont ouvert pendant trois ans une période d' « expérience démocratique » sans précédent dans l'histoire de la Thaïlande (Wyatt, 1984). A partir de cette époque, cette génération, dont les parents furent eux-mêmes à l'origine de la révolution de 1932, a commencé à jouer un rôle social déterminant dans le développement des forces civiles et plus particulièrement dans l'émergence du mouvement de contestation paysanne (Turton, 1987). Des milliers d'étudiants ont profité de ce laps de temps pour partir dans les campagnes afin de vivre avec les paysans, de se sensibiliser à leurs problèmes et de les aider à créer des organisations démocratiques capables de défendre leurs intérêts. Cette mobilisation contribua à la création, en 1974, de la Fédération des Paysans de Thaïlande qui, par le biais de pétitions ou de rassemblements pacifiques devant les institutions représentatives de l'État, luttait pour la mise en place d'une nouvelle législation destinée à résoudre l'ensemble des problèmes de la paysannerie thaïe, en particulier : l'accès à la terre pour les plus démunis, l'endettement chronique et la régulation des prix du marché.

Mais cet élan démocratique fut brutalement interrompu par un violent coup d'État en 1976. En effet, la prise de pouvoir par les communistes au Laos, au Cambodge et au Viêt-Nam, légitima le rétablissement d'un gouvernement militaire et le réveil des forces d'extrême droite qui menèrent une véritable chasse aux sorcières contre tous les militants,

systématiquement accusés d'être des sympathisants communistes. Plusieurs représentants de la Fédération Paysanne furent assassinés tandis que nombre d'étudiants ou autres opposants au régime furent contraints de s'exiler à l'étranger ou bien de rejoindre les insurgés communistes dans les montagnes. Une amnistie fut finalement déclarée en 1979 afin de favoriser leur réinsertion dans la société.

Dès le début des années 80, parallèlement à l'éveil d'une attention mondiale sur le problème de l'écologie et à l'avènement d'une nouvelle période de démocratisation au sein du pays, la continuité de leurs actions se cristallisa peu à peu à travers la nouvelle légitimité accordée au discours sur l'environnement. Toute référence à l'idéologie communiste est encore aujourd'hui jugée en Thaïlande comme suspecte et contraire à l'intégrité de la nation. Bien que ce concept d'environnement, situé au carrefour d'intérêts locaux, nationaux et internationaux, ait été désormais approprié par l'ensemble des acteurs sociaux, l'essor du mouvement environnementaliste thaï est plus généralement le fait des ONG en tant que nouvelle force socio-politique caractéristique de l'évolution des préoccupations de la classe moyenne. La rapide croissance économique qu'a connue le pays depuis les années 70 aurait favorisé l'augmentation d'une classe d'urbains suffisamment aisés et éduqués[1] pour se soucier de leur qualité de vie et réagir à la dégradation sans précédent des ressources naturelles du pays (Hirsch, 1996 : 19). Cet aspect bien que saillant ne doit cependant pas camoufler le caractère socialement et idéologiquement hétéroclite de cette classe moyenne comme la dimension transversale du débat sur l'écologie qui, depuis l'État jusqu'aux couches sociales les plus marginalisées, reflète désormais les enjeux de pouvoir et les modes d'interaction ou d'influences entre toutes les forces constitutives du pays.

Au-delà de cette réelle complexité, deux grandes tendances antagonistes entrent en compétition à propos de leurs conceptions et des réponses qu'ils apportent concernant le rapport entre environnement et développement (Hirsch, 1996 : 20). La première, incarnée à travers l'alliance ONG activistes et populations locales, se définit comme progressiste, car fondée sur des idéaux égalitaires et démocratiques. De ce point de vue, la seconde, qui se situe davantage du côté des intérêts de l'État, est qualifiée de conservatrice par opposition au courant progressiste. Elle incarne l'alliance entre les fonctionnaires de la bureaucratie, les militaires et les entrepreneurs capitalistes qui garantissent leur pouvoir par le biais d'un

[1] Au cours des années 60-70, le nombre d'étudiants enrôlés dans le secteur tertiaire est passé de 15 000 à 55 000. En 1990, 600 000 personnes étudiaient dans le secondaire, surtout au niveau du collège selon le système français

traitement technocratique de la question écologique et reproduisent un système de patronage et de clientélisme jugé antithétique au développement des libertés civiles. L'opinion de cette classe moyenne progressiste, voire dissidente, s'appuie en grande partie sur les médias basés à Bangkok (en particulier des journaux comme le *Bangkok Post*, *The Nation* ou le *Bangkok Business*) pour propager ses idées et alimenter le débat national sur l'écologie.

Un petit nombre d'intellectuels thaïs, une élite éduquée en Occident dont certains membres influents affichent ouvertement leur engagement activiste, enseignent aujourd'hui dans les universités les plus renommées de Thaïlande, dont celle de Chiang Mai. Héritiers ou acteurs directs du mouvement pro-démocratique de 73, ils tentent d'éveiller la conscience politique de la génération actuelle, élevée dans une « culture de consommation ». Ces jeunes, qui ont grandi avec la télévision, les jeux vidéos, et qui consacrent la plus grande part de leurs loisirs à faire du shopping dans les centres commerciaux, sont réputés pour leur manque d'intérêt aux problèmes du développement des libertés civiles (N. Mulder, 1997 : 16). C'est pourquoi, ces professeurs encouragent au maximum leurs étudiants à développer un esprit critique sur leur propre société tout en les incitant à s'impliquer auprès des populations rurales ou marginalisées, globalement sous-représentées. Pour ce faire, ils les incitent à aller directement à la rencontre des montagnards pour voir comment ils vivent, s'informer de leurs problèmes et trouver avec eux des solutions de « développement alternatives » à celles proposées par le gouvernement.

2. PERSPECTIVE CRITIQUE DES ONG FACE AUX POLITIQUES DE L'ETAT

A travers leurs discours, la plupart des militants activistes ont tendance à dénoncer toutes les politiques de développement économique jusqu'alors orchestrées par l'État qui, de leur point de vue, n'ont fait que servir la condition des riches, précariser les paysans et dégrader l'environnement. Bien que toutes les ONG environnementalistes ne se positionnent pas systématiquement contre l'État et se réfèrent à des idéologies comme à des modes d'action diversifiés, elles constituent aujourd'hui la principale force d'opposition populaire face au gouvernement qui les perçoit comme telle. Pour remettre en cause les politiques de développement économique orchestrées par l'État, les universitaires thaïs engagés auprès des ONG activistes se fondent sur des travaux de recherche critique qui ont permis de

et à l'université auquel s'ajoute une plus petite élite, constituée par environ 8 000 individus poursuivant des

déconstruire le processus historique par lequel l'État thaï s'est arrogé le monopole du contrôle des ressources naturelles du pays.

Cette analyse s'appuie en grande partie sur les travaux de Peter Vandergeest et de Nancy Lee Peluso. Ces deux auteurs ont envisagé la rapide transition de l'État féodal siamois à un État-nation de type occidental, moins en termes de démarcation de frontières externes, de construction d'une identité nationale ou de relation entre État et périphérie, que sous l'angle d'un processus de territorialisation administratif interne. Selon leur propre définition, « la territorialisation a trait à l'exclusion ou l'intégration des personnes à l'intérieur de frontières géographiques particulières, au contrôle de ce que les gens y font et de leur accès aux ressources naturelles comprises dans ces frontières » (1995 : 388)[2]. Les instruments pratiques employés par les États pour exercer leur contrôle sur le territoire reposent alors sur l'établissement d'une législation foncière et l'emploi des techniques de cartographie modernes qui visent à opérer une classification des espaces en zones et y discerner, ou non, des titres de propriété privée enregistrés sur la base de relevés cadastraux.

Les acteurs du mouvement environnementaliste se sont ainsi largement inspirés de leur étude pour alimenter un discours militant contre les politiques étatiques et envisager leurs propres contre-stratégies de territorialisation. Afin de mieux comprendre leurs modes d'action, il convient de s'attarder un peu plus longuement sur le contenu de l'analyse intellectuelle qui les sous-tend. D'autre part, étant donné que la question du contrôle des ressources territoriales touche l'ensemble de la population paysanne thaïlandaise, il s'agira de faire apparaître la spécificité de la situation des montagnards à travers l'évolution de leurs conditions d'accès à la propriété foncière et des politiques gouvernementales en matière de protection des forêts.

Création du Département Royal des Forêts et d'un système foncier légal (1896-1961)

Dans l'État féodal, les droits fonciers traditionnels se limitaient à l'usufruit et le concept de propriété privé était alors absent de son acceptation moderne (Sato, 2003 : 334). Le roi, en tant que propriétaire éminent de la terre du royaume, *cao pen din*, distribuait des

études à l'étranger (Mulder, 1997 : 16).

[2] « Territorialization is about excluding or including people within particular geographic boundaries, and about controlling what people do and their access to natural resources within these boundaries ».

droits d'usufruit sur les sols par le biais d'un système d'allégeance et d'emboîtement des clientèles. La notion de territorialité - « en tant que stratégie de contrôle des ressources »- était présente, mais elle tendait à être envisagée localement (Vandergeest et Peluso, 1995 : 394). Le contrôle du territoire s'effectuait indirectement, à travers l'assujettissement de populations localement implantées sur des territoires. A partir de la fin du 19e siècle, l'État siamois, pour résister aux pressions coloniales françaises et britanniques, a dû se positionner face à ces États-nations modernes et se conformer à leurs conceptions et à leurs stratégies de contrôle du territoire. L'adoption de ce modèle de souveraineté territoriale a entraîné la démarcation de frontières nationales et l'élaboration d'un ensemble de lois, inspirées de l'Occident, destinées à légitimer l'autorité absolue de l'État sur les ressources naturelles comprises dans ses frontières. Deux agences gouvernementales furent créées au tournant du siècle afin d'organiser cette nouvelle forme de territorialisation étroitement liée à la mise en place d'un système d'administration bureaucratisé et centralisé à partir de Bangkok.

En 1901, le Département des Terres reçut la mission de recenser l'ensemble des terres du Royaume, d'élaborer un système législatif d'attribution de la propriété foncière sur les espaces agricoles et d'effectuer les premiers cadastres du pays. Parallèlement, le Département Royal des Forêts (DRF), créé en 1896, reçut la responsabilité de légiférer sur l'ensemble des forêts du Royaume, dès lors considérées comme la propriété de l'État. La politique générale de cette nouvelle institution, semblable à celle qui existait déjà en Birmanie britannique, fut inspirée par Sir Henri Slade qui en devint le premier directeur. Ce spécialiste forestier, conseiller du roi Rama V, était auparavant employé au service des colonisateurs pour gérer l'exploitation du teck en Inde et en Birmanie. En 1895, après avoir aidé au recensement des forêts de teck du Nord de la Thaïlande, il fut paradoxalement engagé par le gouvernement siamois pour aider à garantir son monopole sur le commerce des arbres, auparavant négociés localement entre l'aristocratie du Nord et les compagnies européennes. Henri Slade avait une conception très rationnelle de l'usage des forêts, conçues comme une ressource avant tout commerciale. Il méprisait les techniques agricoles sur brûlis pratiquées par les montagnards qui, à son sens, causaient des pertes en sommes d'argent considérables et détruisait le capital économique national. Sur la base de concepts acquis à la suite d'un séjour d'étude en Allemagne, il était partisan de créer des parcs et des réserves forestières afin d'en écarter les montagnards et de les initier à des pratiques agricoles permanentes. Dans la continuité du modèle colonial et d'une prise de conscience écologiste plus récente, la gestion des forêts fut

alors confiée à un corps de spécialistes, formés par des experts forestiers européens et chargés d'en définir les modalités rationnelles et légales d'exploitation et de protection[3].

En 1941, suite à la ratification de la Loi sur les Forêts (Forestry Act), le DRF étendit son pouvoir de juridiction sur l'ensemble des territoires considérés comme inoccupés du point de vue de l'État. En effet, selon cette loi, entrait sous le label de forêt, *pa*, l'ensemble des sols pour lesquels aucun titre de propriété foncier n'était encore accordé, quelle que soit son existence de couverture végétale. Cette loi venait par ailleurs se substituer à un ensemble d'autres lois et de régulations destinées à contrôler les modalités d'exploitation forestière. Elle statuait que toute personne qui occupait, détruisait, endommageait ou brûlait la forêt en dehors des espaces officiellement déclarés aptes pour l'agriculture ou sans avoir préalablement obtenu l'autorisation des officiers du gouvernement est punissable d'une amende de 4 000 baths et/ou d'un an de prison (Ratanakhon, 1978).

Mais la nouvelle législation foncière mise en place posa très rapidement problème. Le premier code de la terre de 1901 garantissait des droits de propriété uniquement sur les sols préalablement enregistrés et recensés sur les cartes élaborées depuis peu par les fonctionnaires du gouvernement. Or, en 1932, seuls les territoires de la plaine centrale avaient fait l'objet d'un tel cadastre. Pour pallier ce handicap, le Département des Terres dû entériner un nouveau code de la terre en 1936. Ce code reconnaissait trois stades d'acquisition des sols associés à divers titres fonciers (Kemp, 1981 : 5-6). Il y avait tout d'abord le certificat de préemption, *bai cong*, autorisant une occupation temporaire de la terre, le certificat d'usage, le *nangsü raprong kan tham prayo*t, attribué à la suite d'une vérification par les fonctionnaires de l'administration locale sur le terrain et enfin, le certificat de propriété, *chanot thi din*, issu après le cadastre de la terre et la fixation de limites marquées par des poteaux autour de l'espace exploité. Bien que le code de 1936 reconnaissait certains droits d'usage sur les sols à condition qu'ils soient déclarés aux autorités administratives locales, aucune loi n'interdisait encore aux cultivateurs de s'approprier des terres inoccupées en dehors des espaces protégés par le DRF. Comme la majorité des paysans thaïs ne rapportaient pas leur occupation des sols

[3] Parmi les plus importantes lois mises en place par le DRF pour réguler l'usage et la protection des forêts, il y eut la Loi sur la Préservation des Forêts en 1897 (Forest Preservation Act) et la Loi sur la Conservation des Forêts en 1913 (Forest Conservation Law). En fonction de cette dernière loi, toute personne désirant exploiter le produit des forêts « réservées », en dehors des usages domestiques, devait obtenir un permis du DRF, payer des taxes et respecter certaines modalités d'extraction et de circulation de la marchandise (Vandergeest et Peluso, 1995 : 408).

au gouvernement, un troisième code de la terre fut promulgué en 1954 pour les obliger à le faire.

Avant la promulgation du code en 1954, ceux qui ne possédaient aucun document foncier, c'est-à-dire la quasi totalité des habitants du Royaume, eurent un délai de 180 jours pour déclarer aux autorités du district les terres en leur possession à défaut de quoi elles seraient considérées comme inoccupées et donc comme la propriété de l'État. Sous cette contrainte, de nombreux paysans firent cette déclaration et obtinrent un certificat connu sous le nom de S.K. 1. Ce document foncier accordait un droit d'usage des sols qui ne pouvaient pas être légalement vendus, mais qui étaient transférables par héritage. Bien que ce document ait été d'abord conçu comme temporaire pour faciliter la collecte de la taxe foncière, il constitua rapidement la preuve de propriété la plus commune détenue par les paysans. Cependant, la majorité des montagnards, comme de nombreux autres paysans thaïs du Nord, n'ont pas obtenu le S.K. 1, le plus souvent parce qu'ils ignoraient cette loi ou, dans le cas inverse, parce qu'ils n'ont pas compris sa portée ou qu'ils n'étaient pas en mesure de réaliser les démarches compliquées pour régulariser leur situation.

L'introduction de ce nouveau système foncier se heurta d'une part aux pratiques locales adoptées par la paysanneries thaïe : droits fonciers coutumiers fondés sur l'occupation *de facto* des sols, transmission et partage des terres au sein des réseaux de parenté locaux, délimitation d'espaces destinés aux usages collectifs (forêt communale, terrains en jachère, espaces rituels ou tabous, cimetières). Mais d'autre part, il était en tout point contradictoire avec les modes d'existence propres aux montagnards. En effet, d'après le code de la terre promulgué en 1954, les certificats d'usage et de propriété n'étaient assurés que dans la mesure où la terre était exploitée de façon permanente. De plus, le Code de la terre, conformément à la loi de 1941, stipulait l'interdiction de brûler, de défricher ou de décerner des titres fonciers au sein des espaces situés à plus de 400 m au dessus de la mer ou sur les terrains ayant une pente d'environ 25°. Ce qui correspond en fait à tous les territoires de montagnes.

Le nouveau système de législation mis en place déniait non seulement aux montagnards la possibilité d'obtenir des droits fonciers légaux, mais les plaçait dans l'illégalité vis-à-vis de leur principal mode de subsistance fondé sur un mode séquentiel de cultures sur brûlis. Cependant, la difficulté d'accéder à ces régions, la lenteur du processus de délimitation des forêts protégées par l'État, l'ignorance ou l'indifférence des fonctionnaires de l'administration

locale à l'égard de ce nouveau système de lois constituèrent un obstacle à toute sanction concernant les techniques agricoles « illégales » des montagnards. L'ensemble de cette législation avait davantage pour objectif de légitimer le monopole de l'État sur le contrôle des ressources naturelles du pays, et en particulier sur les forêts de teck, que de s'adapter aux pratiques sociales développées par les populations locales ou de répondre à leurs besoins (Kemp, 1981).

Peter Vandergeest et Nancy Peluso résument la situation en cette formule lapidaire : « L'histoire de la législation foncière en Thaïlande s'inscrit dans un motif plus général de son histoire juridique : celle de l'adoption machinale de modèles occidentaux, l'incapacité de les implanter efficacement à travers le pays, et des réformes consécutives qui combinent une reconnaissance partielle des pratiques locales avec des tentatives pour pousser le peuple à se conformer aux lois »[4] (1995 : 402).

Développement économique et modernisation du pays (1961-1985)

Cette seconde étape de territorialisation (1961-1985) s'inscrivait dans le processus de modernisation du pays qui, à l'image des nouvelles nations dites « sous-développées » du Tiers-Monde, s'efforça de rattraper son retard économique vis-à-vis des pays développés. Au cours de la seconde moitié du 20e siècle, l'expansion de l'économie d'exportation thaïlandaise en même temps que l'augmentation de la population[5] avait favorisé la création, au détriment des forêts, de nouveaux établissements territoriaux au sein d'espaces considérés comme vacants. A partir de 1961, les politiques de développement engagées par l'État pour intégrer le pays dans une économie de marché mondial ont largement contribué à l'accélération de la déforestation, déjà amorcée depuis l'ère coloniale de l'exploitation forestière. Le développement des infrastructures routières et ferroviaires, l'extension des droits accordés aux compagnies d'exploitation forestière, la promotion de la riziculture et de nouvelles cultures commerciales comme le coton, le tabac et la canne à sucre encouragea de nombreux citoyens thaïs à empiéter sur les forêts pour exploiter ces terrains à des fins agricoles

[4] « The history of law relating to property in land in Thailand follows a more general pattern in Thai legal history : it is a history of the whole-sale adoption of Western models, incapacity to implement these models effectively throughout Thailand, and subsequent reforms that combined some recognition of local practice with attempts to make people conform to national laws ».

[5] Entre 1850 et 1980, la population thaïlandaise est passée de 5,5 millions d'habitants à 50 millions tandis que le nombre de surfaces cultivées a augmenté de 1,5 à 20 millions d'hectares (Van Der Meer, 1981).

(Pasuk Phongpaichit et Baker, 1997). En particulier, les espaces charnières entre plaine et montagne, à faible altitude, furent de plus en plus convoités par les paysans des plaines. De ce fait, les habitants originels de ces vallées, les Karen et les Lawa, entrèrent désormais en compétition pour les terres sur deux fronts : celui des autres groupes montagnards récemment installés au sommet des montagnes et celui des citoyens thaïs des basses terres. D'autre part, l'impossibilité d'imposer le système foncier législatif sur le terrain a favorisé l'émergence de stratégies déployées tant par les populations locales pour s'accaparer de nouvelles terres que par les différentes agences gouvernementales pour augmenter leur pouvoir, que ce soit par le contrôle des ressources naturelles du pays ou par le contrôle de sa population.

En réaction à ces empiétements illégaux, le Département des Forêts a décidé de mettre en vigueur une législation renforçant son monopole sur l'usage et la protection des forêts. A partir de cette époque, le gouvernement américain prit alors le relais des puissances coloniales européennes pour initier les fonctionnaires du DRF à sa conception de l'aménagement des ressources territoriales (Pinkeaw Laungaramsri, 2001). Ce transfert de connaissance fut articulé autour de deux concepts principaux : la construction de barrages hydrauliques et la délimitation de zones naturelles protégées à l'exemple de Yellowstone, le premier parc national américain. L'acceptation de ces modèles, qui associent l'impératif du développement économique et la conservation de la nature, fut par ailleurs techniquement et financièrement stimulée par des institutions internationales récemment créées : la Banque Mondiale, la FAO, (Food and Agriculture Organisation), l'UNDP (United Nations for Developement Program), le WWF (World Wide Fund for Nature).

Le processus légal pour imposer cette idéologie de la conservation consista à mettre en place une série de nouvelles lois destinées à délimiter, à l'aide des techniques de cartographie modernes, des zones permanentes de forêts « protégées » (*pa anurak*) placées sous l'entière responsabilité du DRF. Il y eut notamment la loi sur « les sanctuaires de vie sauvage » ratifiée en 1960, la loi sur les « parcs nationaux » en 1961[6] et la loi sur les « réserves de forêts nationales » en 1964. Selon cette dernière loi, les habitants présents sur les terrains répertoriés comme des « forêts réservées » obtinrent, avant qu'ils ne soient démarqués, un délai de 90 jours pour déclarer les terres en leur possession aux autorités du district. Mais pour les mêmes raisons qu'en 1954, les montagnards ne s'engagèrent pas dans cette démarche. Les

[6] Les lois relatives aux parcs nationaux et sanctuaires de vie sauvage restreignent au maximum tout type d'intervention humaine sur les ressources naturelles incluses sur ces territoires et prévoient des sanctions plus sévères que celles définies dans la loi des forêts de 1941 pour des infractions similaires.

fonctionnaires de l'administration locale cessèrent progressivement de collecter les taxes foncières relatives à l'exploitation des rizières non déclarées et les montagnards tombèrent de nouveau dans l'illégalité.

Cependant, cette politique de préservation des espaces naturels a rapidement échoué. Dans les années 80, il fut estimé que 20 à 30% des paysans exploitaient des terres classées comme « forêts réservées » (Hirsch, 1990). Les représentants de l'administration locale, davantage soucieux de contrôler les populations locales et d'éviter les conflits que de préserver les ressources naturelles du pays, intégrèrent *de facto* les communautés territoriales illégalement implantées sur des territoires de forêts dans le système administratif légal thaïlandais. Il faut rappeler que, sous la pression des insurgés communistes à la fin des années 60, le Ministère de l'Intérieur, pour soutenir les efforts de l'armée, avaient encouragé une politique de développement qui passait outre les règlements du Département Royal des Forêts. Ils avaient ainsi contribué au défrichement de nouveaux terrains en forêt afin de stabiliser les mouvements de population locaux et de sécuriser les frontières du pays. Cette cacophonie générale due au manque de collaboration entre les différentes agences du gouvernement et d'une politique cohérente de développement fut pour une grande part responsable de la réduction considérable du couvert forestier dans le pays.

Classification des ressources territoriales sur la base de critères scientifiques (1985-…)

D'après un relevé aérien établi en 1961, 53% du territoire national était couvert de forêts contre 25 % en 1985, lequel espace forestier correspondait principalement aux régions habitées et peuplées par les montagnards (Apichai Puntasen, 1996 : 72). Le problème de la déforestation devint alors un souci national tant du point de vue de l'opinion publique, des médias que de l'administration. Au nom des intérêts de la nation, le gouvernement, conseillé par la FAO, radicalisa sa position en matière de protection de l'environnement et définit, en 1985, une politique environnementale nationale[7] dont l'objectif était de restaurer la couverture forestière sur 40% de la surface totale du territoire. Soit 15% pour la préservation et 25 % pour la production (Pinkeaw Laungaramsri, 2001 : 65). Les mesures engagées pour réaliser cet objectif marquèrent un nouveau tournant important par rapport aux stratégies déployées

[7] Thai National Forestry Policy (TNFP).

jusqu'alors, en particulier par le Département Royal des Forêts, pour réaffirmer son contrôle sur l'aménagement des ressources naturelles du pays (Vandergeest et Peluso, 1995).

L'ensemble du territoire national fit l'objet d'un relevé cartographique, mais cette fois fondé sur la base de critères scientifiques (type de sol et de végétation, degré de pente, sources d'eau). L'ensemble des espaces répertoriés comme « réservés », soit à l'époque 42% de la surface du territoire national (Hirsch, 190 : 168), furent dès lors compartimentés en trois zones principales (Sato, 2003). Les zones dites de « conservation » (Zone C). Ces espaces de « forêt protégée » (*pa anurak*) incluent les « parcs nationaux », (*utthayan haeng chat*) les « sanctuaires de vie sauvage » (*khet raksa phan sat pa*) et les « sources d'eau » les plus sensibles, répertoriées dans la classe 1A. En théorie, toute implantation humaine est interdite dans ces zones et leur accès est étroitement surveillé par les seuls agents techniques formés pour assurer leur protection : les gardes-forestiers du DRF. Les forêts dites « économiques » (Zone E), incluent les forêts et « sources d'eau » répertoriées dans la classe 1B. Ces espaces, qualifiés de « dégradés » (*pa suan thon ron*), étaient autrefois couverts de forêt et ont déjà été altérés à des fins agricoles. La plupart de ces sols étant officiellement répertoriés comme infertiles pour la riziculture, ils sont en priorité jugés aptes pour l'exploitation forestière et minière à des fins commerciales, à condition de recevoir l'aval du DRF. Ils sont par ailleurs la cible de divers projets de développement de la part de nombreuses agences gouvernementales ou d'entreprises privées (construction de barrages, de routes, d'infrastructures touristiques et de programmes de développement expérimentaux à l'attention des populations locales). Enfin, les forêts destinées à l'exploitation agricole (Zone A), ne concernent pas la plupart des montagnards. Elles correspondent à des espaces déjà défrichés et exploités de manière permanente, qu'il est prévu d'extraire progressivement du domaine forestier en octroyant des droits fonciers aux occupants de la terre.

En 1989, à la suite d'inondations provoquées par une mousson particulièrement violente le long des plaines littorales et attribuées à la déforestation, le gouvernement a officiellement interdit l'abattage des arbres, augmenté et accéléré le processus de délimitation des « forêts protégées» (Zone C). Dans l'intention de lutter contre l'exploitation illégale du bois et les « empiétements illégaux », le gouvernement justifia l'emploi de la force par une approche de plus en plus militarisée du contrôle des ressources, en particulier concernant la protection des sources d'eau les plus sensibles (Vandergeest et Peluso, 1995 : 413). La question de la conservation de la nature devint une affaire de sécurité nationale et les

fonctionnaires du DRF, soutenus par l'armée, s'imposèrent comme les principaux patriotes défenseurs de la forêt (Pinkeaw Laungaramsri, 2001 : 104). Parallèlement, les espaces forestiers considérés comme « dégradés » (en Zone E) devinrent la cible de programmes d'envergure afin de favoriser le rétablissement de la couverture végétale. Dans cet objectif, le budget du DRF doubla entre 1990 et 1994 (Sato, 2003 : 337). Les fonctionnaires locaux du DRF et dans une moindre mesure des entreprises privées thaïes, obtinrent alors des financements ou des autorisations pour y replanter des arbres et y développer de nouveaux types de plantations commerciales, comme l'eucalyptus, le pin, ou les arbres fruitiers. La plupart des paysans thaïs et des montagnards installés sur les terrains furent, quant à eux, considérés comme des usurpateurs des terres de l'État et n'obtinrent aucun droit légal pour exploiter ou conserver ces mêmes ressources, si ce n'est servir de main-d'œuvre pour replanter les arbres. Le contrôle des ressources dans ces zones dites « dégradées », dont le statut est particulièrement vague et controversé, devint alors l'enjeu d'une importante compétition entre les agences gouvernementales et les promoteurs privés comme la source de nombreux conflits entre les fonctionnaires du DRF et les populations locales.

Sous le régime militaire qui prit le pouvoir entre 1991 et 1992, le Département Royal des Forêts en collaboration avec l'armée, entreprit un programme, connu sous le nom de *Kho. Cho. Kho.* (Comité de Développement Rural National) (Sato, 2003 : 337). Ce plan, en principe étalé sur cinq ans visait à délocaliser un million de personnes installées dans des réserves forestières nationales. Suite à l'extension des zones de conservation, il s'agissait de déplacer des communautés entières nouvellement incluses dans ces espaces vers des zones considérées comme aptes pour l'agriculture, en dédommageant les familles d'une parcelle de 15 rai par maisonnée (Sanitsuda Ekachai, 1994 : 62-62). Ces menaces de délocalisation provoquèrent un profond mécontentement des paysans et de vives réactions de la part de l'opinion publique et des médias. Les populations se soulevèrent et le projet fut finalement abandonné avec le rétablissement d'un gouvernement civil en mai 1992.

Cette période coïncide par ailleurs avec l'organisation du « Sommet de la Terre »[8] réuni à Rio en 1992. L'objectif était de définir, au niveau planétaire, des stratégies pour combattre le changement climatique, la déforestation, la pollution des eaux et mettre en place les conditions d'un « développement durable »[9] qui alliait l'efficacité économique, les

[8] La Conférence des Nations-Unies sur l'Environnement et le Développement (UNCED).
[9] Le terme anglais de « sustainable development », volontiers repris par les Thaïs, s'est progressivement propagé à travers le monde suite à la création, en 1983, d'une commission mondiale sur l'environnement et le

équilibres sociaux et la préservation des ressources. La préparation (1989-92) et l'implication de la Thaïlande à cette conférence internationale eut un impact notable sur la définition des projets politiques nationaux relatifs à la préservation de l'environnement (England, 1996). Le 7e plan national de développement économique et social (1991-1996) fut ainsi envisagé en fonction des priorités déterminées par la conférence.

Dans le prolongement de la politique de 1985, ce plan s'appuie sur la méthode de classification des forêts en zones (Conservation, Economique, Agricole) avec pour objectif d'étendre les espaces de conservation non plus à 15 %, mais à 25% de la superficie totale du territoire national. Par ailleurs, l' idée novatrice de ce 7e plan était de promouvoir un nouveau partenariat entre les ONG et le gouvernement, qu'il s'agisse d'organisations créées à l'initiative du peuple ou d'entreprises privées. Ces dernières étaient amenées à jouer un plus grand rôle dans les projets impliquant la participation des populations locales concernant la protection de l'environnement. Le gouvernement envisagea alors d'octroyer des droits fonciers, soumis à certaines restrictions, aux communautés implantées dans des forêts réservées comme d'accélérer la réforme foncière pour dédommager les paysans les plus démunis (Sato, 2003).

Cependant, cette main tendue aux populations locales fut rapidement perçue comme un leurre de la part des ONG les plus radicales. De leur point de vue, elle validait la politique d'extension des zones de conservation par le DRF, laquelle était jugée responsable de l'augmentation des conflits sociaux liés au contrôle des ressources qui, à leur tour, accéléraient la déforestation. Les ONG, invitées à participer à de nombreuses concertations gouvernementales, s'affirmèrent dès lors dans l'arène politique, tant pour exprimer leur opinion critique que pour proposer leurs conceptions de l'aménagement des ressources territoriales. Parallèlement, elles commencèrent à s'engager plus concrètement auprès des montagnards qui, au regard de leurs droits civiques et de leur implantation sur les terrains où sont localisés les sources d'eau les plus sensibles (1A), étaient les plus menacés par la politique de délocalisation et aussi les moins aptes à défendre leurs intérêts.

La stigmatisation des montagnards par le gouvernement en tant que principaux responsables de la déforestation depuis les années 60 associée à la prise de conscience au

développement, à l'initiative de l'ONU. En 1987, dans un rapport intitulé « Notre avenir à tous », publié par la présidente de la commission, Madame Gro Harlem Brundtland, entérine la définition de ce concept en tant que

niveau local de la détérioration de l'environnement, eut pour conséquence d'exacerber les tensions pour le contrôle des ressources naturelles entre les montagnards et les paysans des plaines limitrophes au cours des années 80 (Anan Ganjanapan, 1987). Ces derniers les accusant de détruire l'environnement en polluant les sols et sources d'eau par l'usage d'engrais ou d'assécher le climat par des incendies de forêt provoqués par leurs techniques agricoles sur brûlis. Ces accusations, ajoutées à la multiplication des arrestations ou amendes infligées par les fonctionnaires du DRF aux montagnards pris en flagrant délit de couper du bois pour la construction des maisons ou de perpétuer l'essartage à des fins de subsistance, accentua leur sentiment d'insécurité. En réaction contre ces pressions venues de toutes parts, les communautés de montagnes, soutenues par les ONG, les intellectuels et les étudiants développèrent leurs propres contre-stratégies de territorialisation pour obtenir la reconnaissance de droits fonciers légaux sur les terrains de montagne.

3. LES ONG ET LE MOUVEMENT ACTIVISTE MONTAGNARD

Les ONG activistes qui militent en faveur des intérêts des montagnards mettent en avant l'idée que ce ne sont pas eux les responsables de la déforestation, mais l'État lui-même. Pour contrebalancer le monopole de l'État et, surtout du DRF, dans le domaine de la préservation des ressources, elles proposent des alternatives entièrement articulée autour du concept de « développement durable », *phatthana yang yüm*.

La rhétorique alternative : développement durable, participation, connaissance locale

L'appropriation de ce concept englobe en fait toute une série de contre-notions qui légitime une rhétorique récurrente et alternative sur le développement. En premier lieu, les ONG privilégient une perspective locale au détriment de la perspective nationale (politiques d'aménagement du territoire, demande du marché), génératrice d'injustices sociales autant qu'inefficace pour assurer la préservation des ressources. Cette conception du développement part du bas, est ciblée sur un territoire restreint et vise à trouver des équilibres économiques et sociaux locaux par la concertation, le consensus solidaire et la recherche d'une certaine auto-

« développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures ». Mais il fut véritablement consacré en 1992, à l'occasion du premier « Sommet de la Terre à Rio ».

suffisance. Cette dernière pouvant être atteinte par la multiplication des activités régionales (agriculture, artisanat, élevage) à la fois orientées vers l'échange et la subsistance.

Ensuite, l'accent est mis avec une emphase toute particulière sur l'application du principe de « participation ». Les ONG définissent elles-mêmes leur travail comme une intervention extérieure sur le terrain dans le but d'encourager les communautés rurales à analyser leurs problèmes d'un point de vue critique, diagnostiquer leurs besoins locaux pour l'avenir et à élaborer leurs propres stratégies d'actions pour y parvenir. Il s'agit là de promouvoir une nouvelle forme d'exercice du pouvoir, fondée sur l'idée de démocratie participative et citoyenne. L'objectif du développement durable consiste à renforcer le pouvoir des populations locales en définissant des stratégies de développement et de conservation des ressources inspirées de leur « sagesse indigène » (*phuphannya dang doem*) et de leurs systèmes de « connaissance locaux » (*khwam ru chao ban*).

Ce concept de « connaissance locale » est particulièrement prisé dans le milieu académique qui conseille les ONG et soutien l'activisme montagnard. Parmi les projets prioritaires de l'Institut de Recherche Sociale associé à l'Université de Chiang Mai figure un travail de coopération entre les membres des ONG, les chercheurs et les villageois pour recueillir le maximum de données sur les « savoirs locaux » concernant la gestion des ressources naturelles. Cette entreprise repose sur une pratique engagée de la recherche anthropologique qui entend réhabiliter les cultures indigènes ou dominées à travers la mise à jour de leurs propres représentations et corpus de connaissances pratiques sur la nature : taxinomie et systèmes de classification écologique, logiques de production et d'interaction avec l'environnement immédiat, histoire locale, croyances religieuses. Le cumul des recherches vise, à terme, à combattre la politique et la législation du gouvernement uniquement inspirées par une approche technologique et occidentale des problèmes relatifs à l'environnement.

L'appropriation du concept de « connaissance locale » par les universitaires, les populations locales et les ONG, reflète ainsi avant tout une position politique et stratégique pour résister au paradigme de conservation dominant (Pinkeaw Laungaramsri, 2001 : 6-10). De ce point de vue, entre autres soutenu par des ONG comme la fondation Dhammanat ou le Club de Conservation de Chomthong, le meilleur moyen de protéger la nature de l'homme est de l'en exclure à travers la délimitation de parcs nationaux où il n'est autorisé à pénétrer

qu'en tant que simple visiteur. Ce système de représentation moderne envisage la nature, *thammachat*, comme une entité fragile et menacée. C'est pourquoi, elle doit être préservée de toute interférence humaine de façon à demeurer intacte, voire de retourner à un état premier, antérieur aux traces des sociétés qui y ont imprimé leurs marques. Le mouvement activiste oppose alors à cette pensée unique et légitimée par les savoirs théoriques produits par les élites, la diversité des pratiques culturelles et des perceptions locales ou indigènes qui, en contraste, révèlent une tradition de coexistence « durable » entre les hommes et la nature. L'usage de la notion de « connaissance locale » entend ainsi replacer l'être humain au cœur du processus de développement et défier les modèles hérités de l'Occident.

Cartes et réseaux de « forêts communautaires »

Sur le plan juridique cette fois, le cheval de bataille des ONG consiste à opérer en partie le transfert des responsabilités relatives à la conservation des ressources des mains de l'État à celles des populations locales. Dans cet objectif, elles ont participé, en collaboration avec des universitaires et des représentants villageois, à la rédaction d'une loi sur les « forêts communautaires », *pa chumchon*, et à la lutte engagée avec le gouvernement pour la faire adopter. Le principe de la loi sur les « forêts communautaires » consiste à octroyer des droits légaux à des communautés locales afin qu'elles puissent accéder collectivement à un usage domestique de la « terre publique », mais à condition d'en contrôler la protection (Sato, 2003). Il s'agit en fait d'accorder aux communautés rurales le droit de participer à l'aménagement et la protection des ressources et non d'octroyer des droits de propriété privés autorisant la vente de ces sols. Cet espace de liberté permettrait ainsi aux montagnards de sécuriser un ancrage permanent sur les territoires de montagne et de mieux s'adapter aux aléas du marché comme aux pressions politiques gouvernementales (Anan Ganjanapan, conversation personnelle).

La première version de cette loi fut rédigée en 1993 à l'initiative du DRF afin de calmer les attaques de l'opinion et, dans le cadre des retombées de la Conférence de Rio, de définir un nouveau partenariat avec les populations locales. Mais dans la mesure où le DRF proposait d'orchestrer lui-même la répartition des droits et refusait de les octroyer aux communautés implantées dans des « zones protégées », cette tentative rencontra aussitôt une forte critique auprès des mouvements de contestation environnementalistes les plus radicaux.

Aussitôt, une coalition d'ONG activistes proposa, à coup de pétitions, une contre version de cette loi émanant du peuple et applicable à toutes les forêts, quelles que soient leurs modalités de classification.

Bien que la dernière constitution thaïlandaise, promulguée en 1997 et jugée plus démocratique que toutes les précédentes, reconnaisse explicitement des droits aux communautés locales de participer à l'aménagement « durable » des ressources naturelles territoriales, ce principe, fondé sur l'article 46[10], n'a toujours pas été mis en application. La loi sur les « forêts communautaires», qui en est aujourd'hui à sa sixième version, n'a toujours pas été ratifiée. Elle fut dernièrement rejetée par le Sénat qui refusa, en 2003, d'étendre ces droits aux communautés implantées en « zones de forêts protégées ». Dans l'intervalle des négociations, un grand nombre de collectivités territoriales réparties dans toute la Thaïlande ont déjà mis en application son principe de façon à imposer sa légitimité *de facto*. Sur le terrain, les ONG informent les montagnards de l'évolution des politiques gouvernementales et, à l'appui de leurs « savoirs locaux », les aident à déterminer leurs lois et modalités d'aménagement des ressources naturelles de leurs territoires. Elles les encouragent par ailleurs à créer leurs propres systèmes d'organisation démocratique de façon à essaimer l'initiative dans les montagnes tout en faisant entendre leur voix au sein de la société civile thaïlandaise.

Le Réseau des Paysans du Nord (*khruakhai kasetakon phak nüa*) s'est ainsi constitué, depuis 1994, comme le principal foyer du milieu activiste montagnard. Ce réseau, baptisé *khokono*, réunit en tout 107 villages de la région de Chiang Mai, qui se sont engagés dans une bataille pour stopper la politique d'extension des parcs nationaux, empêcher le déplacement forcé de villages vers des zones dites « dégradées » de la plaine et obtenir au final la reconnaissance de droits légaux sur les sols de montagne. Son comité est composé de jeunes et de personnages charismatiques qui s'affirment comme les porte-paroles des intérêts de leurs communautés, de leur ethnie et des minorités montagnardes en général. Bien que la majorité des membres qui s'associent à ce réseau soient Karen, les paysans thaïs du cru (khon müang) et d'autres montagnards y sont représentés, en particulier les Hmong et les Lahu.

L'activité du *khokono* a notamment consisté à créer des réseaux d'entraide intervillageois impliquant la coopération des paysans des plaines et des montagnes. Il s'agit

[10] "Persons so assembling as to be a traditional community shall have the right to conserve or restore their customs, local intellect, arts or good culture of their community and of the nation and participate in the

en fait d'organiser en partenariat l'aménagement des ressources naturelles en définissant un modèle de « forêt communautaire » à la fois adapté aux contraintes écologiques régionales et aux pratiques culturelles des montagnards comme des paysans des plaines. Ces réseaux intervillageois sont stratégiquement localisés au niveau des sources et rivières tributaires[11] de la Chao Phraya, le fleuve qui irrigue toute la plaine centrale.

Le modèle typique de « forêts communautaires » adopté par les montagnards karen s'inscrit dans la continuité de leurs pratiques coutumières tout en intégrant des principes modernes relatifs aux transformations récentes de leurs modes d'exploitation des sols et aux nécessités de protéger l'environnement (voir chapitre 6). Il correspond à une division du territoire villageois en trois zones principales (espaces agricoles et privés, espaces destinés aux usages collectifs, espaces protégés). Cette modalité de classification, inspirée de la stratégie de quadrillage zonale employée par le DRF au niveau national, est ici adaptée à l'échelle d'un territoire local en des termes qui prennent sens pour les intéressés. Cette contre-stratégie de territorialisation offre ainsi la possibilité aux villageois de se réapproprier leur territoire et de renégocier la reconnaissance d'un statut territorial et identitaire au sein de la nation thaïe (voir chapitre 7).

Dans le prolongement de cette contre-stratégie de territorialisation, le *khokono* et l'IMPECT ont, par ailleurs, initié les montagnards aux techniques de cartographie moderne de façon à ce qu'ils puissent transcrire la configuration de leur communauté en fonction de cette nouvelle forme de classification des ressources de leur territoire. Ces cartes répondent à celles utilisées par les fonctionnaires du Département des Forêts et qui sont sans cesse redessinées dans des bureaux de Bangkok sans avertir ou consulter les principaux intéressés. Elles leur fournissent également un support pour négocier avec les autorités locales leur vision du territoire et leur version de l'usage et de la protection des forêts. Depuis 1996, à la demande des montagnards, la plupart des ONG activistes intervenant dans la région Chiang Mai ont perpétué cette stratégie, contribuant à sa diffusion à l'échelle de toute la province. Parmi ces ONG, la Fondation pour le Développement du Nord (*sun phatthana phak nüa*) assure la coordination d'un vaste réseau d'ONG environnementalistes thaïes réparties dans tout le Nord et surtout, la promotion et la reconnaissance de ce type d'initiative au niveau national et

management, maintenance, preservation and exploitation of natural resources and the environment in a balanced fashion and persistently as provided by law".

[11] La Mae Wang, la Mae Ping, la Mae Khan, la Mae Chomthong et la Mae Chaem.

international. Les ONG financent soit directement ces projets, soit se chargent de trouver des mécènes pour les soutenir.

Cependant, le succès de cette stratégie doit être relativisé. D'une manière générale, les fonctionnaires du DRF, qui s'appuient sur la législation en vigueur, sont peu prompts à coopérer avec les montagnards et à reconnaître leur conception de l'usage des forêts. Mais comme le gouvernement cherche à éviter les conflits et l'emploi de la force, ils sont contraints d'accepter un certain degré d'illégalité et de faire des compromis avec eux. Officiellement, l'exploitation permanente des sols ne pose pas problème au DRF concernant les zones de forêts dites « réservées » (*khet pa sanguan haeng chat*). Sur les cartes du DRF figurent des taches blanches, aux contours noirs, qui sont des zones « extraites » de la forêt réservée (*kan ok pa sanguan*). Elles correspondent à l'emplacement de certains villages de montagne, en principe l'habitat, les rizières et les jardins adjacents, répertoriés sur les cartes avant que ces espaces soient déclarés comme réservés ou depuis que le roi y a diffusé son projet de développement. Les fonctionnaires m'ont expliqué que le DRF tolère un droit d'usage de ces sols, « *tham prayot nai thi din* », qu'il soit ou non assorti de documents fonciers, tel le S.K.1. Les montagnards ignorent eux-mêmes souvent l'existence de ces zones en dehors desquelles toute exploitation est en théorie interdite. Tacitement, l'agriculture sur brûlis est encore plus ou moins tolérée tant que de nouveaux territoires de forêts ne sont pas entamés. Cependant, les agents des forêts demeurent libres d'arrêter ou d'infliger une amende à tout individu pris en flagrant délit de faire des brûlis ou de couper du bois.

L'intervention des ONG activistes thaïes auprès des populations montagnardes n'est de plus pas toujours bien acceptée par les fonctionnaires des forêts ou de l'administration locale. Ces derniers leur reprochent d'inciter les montagnards à se soulever contre leur autorité et à systématiquement remettre en cause toutes les initiatives ou projets de développement qui émanent du gouvernement. Dans le prolongement de l'imagerie du militant communiste « ennemi de la nation », certains vont jusqu'à les accuser de recevoir des financements d'organismes extérieurs pour comploter contre l'État. De leur côté, les ONG activistes, qui prônent une vision égalitaire des relations entre Thaïs et montagnards accusent les autorités locales de s'appuyer sur l'ambiguïté du système législatif pour exercer arbitrairement leur pouvoir de sanction et maintenir ainsi les montagnards dans une position de clients soumis à leur bon vouloir. A l'aide de scandales diffusés dans la presse et de témoignages, elles dénoncent la corruption des fonctionnaires locaux qui tirent profit de

l'abattage et du commerce illégal du bois alors qu'ils en font porter l'entière responsabilité aux montagnards. Dans ce contexte, les relations entre les communautés qui s'organisent pour défendre leurs intérêts et les fonctionnaires locaux sont particulièrement tendues. La défiance réciproque, les enjeux de pouvoir en cause et l'absence de définition claire sur l'utilisation des sols contribuent à faire stagner la situation et à inciter les montagnards à adopter une stratégie de revendication plus offensive.

Les manifestations

En avril 1995 à Chiang Mai, des milliers de montagnards étaient descendus dans la plaine pour protester contre les déplacements forcés de communautés hors « zones protégées » (en particulier celles qui correspondent aux sources d'eau de la classe 1A). Il s'agit de la première manifestation où des montagnards se joignaient aux paysans thaïs du Nord pour résister contre la politique centralisatrice de conservation des forêts. (Pinkeaw Laungramsri, 2001 : 2). En 1997, un rassemblement pacifique de 99 jours, fut organisé à l'initiative de l'« Assemblée des Pauvres», devant le siège du gouvernement à Bangkok. Cette organisation démocratique, créée en 1995, constituait le principal fer de lance du mouvement de contestation des paysans sans terre ou démunis (cf, annexe n°2). A cette occasion, le Réseau des Paysans du Nord envoya des délégations montagnardes à Bangkok pour rejoindre les 20 000 personnes, originaires de toutes les régions de Thaïlande, qui se sont jointes à ce « Forum des Pauvres ». Ensemble, ils réclamaient l'accélération du processus de décentralisation étatique[12], davantage de participation du peuple dans les décisions politiques et économiques et la reconnaissance des droits des paysans pauvres sur leurs terres. Le gouvernement accepta alors d'organiser une audience publique pour écouter les revendications des ONG, des universitaires et des représentants des organisations démocratiques locales. A l'issue de cette concertation, le suicide de Pathi Punu, un Karen âgé et membre du *khokono*, cristallisa la faible avancée des négociations comme témoignage du désespoir des oubliés de la nation.

Au cours des mois d'avril et mai 1999, j'eus moi-même eu l'occasion d'assister à un *sit-in* pacifique rassemblant une majorité de montagnards descendus des montagnes pour protester devant la préfecture de Chiang Mai. Ils étaient principalement représentés par deux

[12] Ce processus et ses impacts en milieu montagnard seront davantage détaillés dans le chapitre 8.

organisations démocratiques, créées à leur initiative en 1998 - « l'Assemblée pour les Forêts Communautaires » (*samacha pa chumchon*) et « l'Assemblée des Populations Tribales et Indigènes de Thaïlande » (*samacha chon phao*)- entre autre soutenus par l'IMPECT, le *Khokono* et de nombreuses ONG locales. Ces assemblées réunissaient alors des réseaux tribaux de « forêts communautaires » représentés en particulier par les Karen, les Hmongs, les Lisu, les Akha, les Lahu. Cette manifestation, baptisée le « Ralliement pour les Droits », constitue le premier grand rassemblement des montagnards pour demander publiquement et ensemble la reconnaissance de leurs droits en matière d'accès à la citoyenneté et à la terre (cf, annexe n°3). Elle dura un mois et parvint à réunir environ 10 000 personnes à son plus fort moment.

Le déroulement pourtant pacifique de ce campement fut perçu comme un véritable affront par les autorités administratives de la province de Chiang Mai. Dans la mesure où les montagnards sortaient de l'attitude de soumission que les fonctionnaires leur assignent traditionnellement, cette contestation fut interprétée comme une manifestation de violence à l'égard de l'État et de ses représentants. Le ralliement se solda finalement par une intervention des forces de police qui dispersa les manifestants et par quelques promesses du gouvernement. Le Ministère de l'Intérieur s'engagea à accélérer le processus pour donner la nationalité aux montagnards natifs de Thaïlande, tandis que le Ministère de l'Agriculture accepta de recenser les terres des montagnards implantées sur des forêts « réservées ». Deux mois plus tard, des agents locaux du Département des Forêts se rendirent furtivement dans les villages de montagnes et les villageois déclarèrent les espaces en leur possession cultivés de façon permanente, soit les rizières et les jardins. Ces démarches n'ont cependant entraîné aucune remise de titres fonciers légaux ni la reconnaissance de droits collectifs sur l'usage de la terre publique.

Organisations culturelles montagnardes et valorisation de l'ethnonyme

L'avènement de ce type de contestation, qui révèle une solidarité de condition et d'intérêt entre les différents groupes montagnards, montre par ailleurs qu'ils ont su s'approprier les principaux leitmotivs d'un discours militant moderne : développement durable, participation, savoirs locaux… Profitant du soutien des chercheurs et des ONG thaïs ou étrangères, ils s'appuient désormais sur cette nouvelle marge d'action pour s'insinuer dans

le débat national et international sur l'écologie. Ils agissent ainsi par l'intermédiaire d'organisations immergées dans le tissu social thaïlandais et souvent sponsorisées par des organismes internationaux renommés, telle que l'UNESCO dans le cas de l'IMPECT. De cette manière, ils sont davantage en mesure de négocier la reconnaissance de leurs droits et de leurs identités au sein de la nation thaïlandaise. Mais si les divers groupes montagnards sont disposés à s'unir au travers d'assemblées capables de défendre leurs intérêts communs, ils ne désirent pas être globalement identifiés à la catégorie unique et péjorative de *chao khao*. A l'époque où je me trouvais sur le terrain, la plupart des groupes montagnards étaient en train de se donner les moyens de créer leur propre association culturelle de façon à promouvoir leurs identités respectives. L'argument culturel a pour avantage de déguiser ses propres enjeux politiques derrière une façade aux apparences inoffensives. En Thaïlande, les montagnards ne sont pas en mesure de créer d'organisation à vocation ouvertement politique. D'un point de vue gouvernemental, il n'est pas question de reproduire les conditions qui ont favorisé l'éclatement des guérillas ethniques en Birmanie. Par contre, la promotion de la culture locale ou tribale entre davantage dans le cadre de sa propre politique de façade : la mise en scène de la nation thaïe à travers la valorisation, versus canalisation, des folklores régionaux.

En février 1999, les Karen ont fondé l'Association Pga k'nyau pour la Culture et l'Environnement (*samakhom pga k'nyau phüa watthanatham lae singwaetlom*) à travers laquelle ils mènent une campagne pour la reconnaissance officielle de leur ethnonyme. Ils veulent être appelés « Pga k'nyau », (les hommes en Sgaw) au détriment de l'exonyme thaï « Kariang » usité par l'administration. Le directeur de l'IMPECT, Khun Prasert, qui figure parmi les membres karen fondateur de l'Association, m'a ainsi donné sa version des enjeux que recouvrait ce changement d'appellation. Il avait constaté lors de conférences internationales, que le mot « Karen » renvoyait systématiquement à la guérilla en Birmanie. A l'étranger, la situation spécifique des Karen thaïs était inconnue. D'autre part, à la lecture de la presse thaïe, les Karen birmans sont des Karen tandis que les Karen thaïs sont des « Hill Tribe » (ou *chao khao*). Khun Prasert : « Il est temps de nous identifier par nous-mêmes et non plus d'être identifiés par les autres ». Le choix de l'ethnonyme « Pga k'nyau », qui découle d'un terme sgaw, n'a cependant pas fait l'unanimité à l'intérieur de l'ethnie karen thaïe. Après plusieurs concertations, les Karen pwo, qui se nomment eux-mêmes « Phlong » ou « Plone » (les hommes), ont fini par accepter cette appellation commune. L'ethnonyme a ainsi la double vocation de distinguer les Karen thaïs de la situation politique des Karen

birmans et de la catégorie générique de *chao khao.* Il leur permet par ailleurs d'investir cette appellation d'un nouveau sens positif tout en se s'attribuant le pouvoir de se nommer.

Joni, un porte-parole pga k'nyau et un « sage indigène »

Les membres des ONG, en allant à la rencontre des montagnards pour recueillir leurs systèmes de « connaissance locaux », ont développé une relation privilégiée avec les Karen qui se sont montrés particulièrement réceptifs à leur soutien comme représentatifs du versant écologique des « savoirs indigènes ». Ce qualificatif d'« indigène » est souvent employé par les acteurs des ONG pour se référer aux populations tribales, quelle que soit leur date respective d'implantation dans le pays. Dans ce contexte, il traduit une forme d'idéalisation et d'attrait pour la découverte des cultures indigènes encore porteuses d'une tradition et d'une sagesse ancestrale caractéristiques des sociétés pré-modernes. Cette demande d'information de la part des ONG, associée à leur volonté explicite de promouvoir leur pouvoir d'action, ont ainsi contribué à l'émergence d'une classe de porte-paroles montagnards, considérés comme des intellectuels indigènes et des détenteurs de la tradition.

Choni Odashao, dit Joni, est ainsi devenu, par la médiation des ONG environnementalistes, le Karen le plus médiatisé de Thaïlande. Le prototype même du « sage indigène » et du « leader charismatique villageois » que les ONG aiment mettre en avant. Il se présente lui-même comme défenseur du droit des « pauvres» (*khon chon*), de la cause de l'environnement et des montagnards. J'eus l'idée d'aller à sa rencontre après avoir lu un article de journal du *Bangkok Post*[13] qui avait dressé son portrait et son parcours exceptionnel (cf, annexe n°4). Enfant, il a acquis les bases pour lire et écrire pendant deux ans auprès des missionnaires catholiques, mais il se considère avant tout comme un autodidacte. Ce personnage charismatique, actuellement sur sa cinquantaine, milite depuis une quinzaine d'années en faveur de la perpétuation des conceptions indigènes relatives à la nature comme à la nécessité de les adapter aux impératifs écologiques et sociaux modernes. Honoré en tant qu' « artiste de la nation », il bénéficie d'un plébiscite royal pour son action en faveur de la protection de l'environnement par ailleurs renforcé par le respect et le crédit qu'il suscite auprès des milieux universitaires et des ONG activistes thaïs. Conseiller d'une multitude

[13] « Right in his own backyard », Karnjariya Sukrung, Bangkok Post, 2 juillet 1997.

d'ONG comme l'IMPECT, la Fondation pour le Développement du Nord, il est également l'un des membres fondateurs du Réseau des Paysans du Nord.

Plusieurs fois interviewé par la presse et invité à participer à des émissions de télévision, il est l'une des premières personnes sollicitées dès qu'il s'agit de représenter les intérêts des Karen ou des autres groupes montagnards de Thaïlande lors de conférences nationales ou internationales organisées à l'étranger. Il est ainsi particulièrement au fait de l'évolution des politiques mondiales concernant l'environnement, le développement durable, et les droits des populations tribales ou indigènes. Tourné sur le monde extérieur, il n'en néglige pas moins de son village d'origine, qu'il contribue par sa notoriété à ériger depuis dix ans comme la vitrine des stratégies locales les plus avant-gardistes en matière de développement durable. Ce village, connu sous le nom thaï de Ban Nong Tao, est localisé dans les montagnes du bassin de la rivière Wang, où s'est d'abord propagée l'initiative des forêts communautaires et des cartes. L'école du village reçoit par ailleurs le projet pilote de l'IMPECT qui consiste à introduire un « enseignement local » (*raksut thong thin*) dans le programme national. Là où Joni vient de temps à autre enseigner aux enfants la philosophie karen de l'harmonie entre les hommes et la nature. De janvier 1999 à mars 2000, j'ai été reçue dans la famille de Joni et dans son village, à partir duquel j'ai choisi d'établir un terrain d'enquête plus localisé.

Conclusion

Cette première partie était surtout consacrée à la tentative de relier les images dont les Karen ont fait l'objet d'un point de vue extérieur, sous l'angle privilégié de leurs modalités d'interactions historiques et politiques avec les Thaïs, depuis le système féodal jusqu'à la construction d'un État-nation moderne. Dans ce contexte, l'émergence de la catégorie « karen » surgit dans les littératures thaïe et birmane au 18^{e} siècle, parallèlement à l'aggravation des conflits entre ces deux puissances rivales. Cette catégorie prolonge par ailleurs des modes de perceptions plus anciens relatifs à la dualité *taï* / *kha* qui oppose les habitants civilisés du *müang* aux populations sauvages de la forêt. Une dichotomie sociologiquement construite à travers le processus de conquête par lequel les conquérants taïs ont assujetti les populations autochtones lawa et ont établi avec elles des relations de

réciprocité rituelles pour légitimer le droit éminent du souverain et de ses délégués locaux sur les sols.

Au 19e siècle, pour échapper à la domination impérialiste, les Thaïs, dans la continuité des schémas féodaux, ont dû établir une relation de vassalité avec l'Occident et redéfinir leur position à l'intérieur d'eux-mêmes dans cette sphère de pouvoir politique plus vaste. Ils ont ainsi su négocier leur autonomie en satisfaisant les intérêts économiques et politiques des puissances coloniales européennes, puis ceux des Américains après la Seconde Guerre Mondiale. La dialectique identitaire taï / kha fut dès lors réinterprétée à l'aune du discours scientifique et anthropologique occidental dominant. Depuis les représentations évolutionnistes et raciales formulées autour de la dichotomie civilisé / sauvage par les Européens au 19e siècle, jusqu'aux modalités de classification ethnique héritées de la décolonisation et des principaux centres d'intérêt de la part des anthropologues anglo-saxons à partir de la seconde moitié du 20e siècle. Par un processus réflexif avec l'Occident, les Thaïs ont forgé une identité nationale qui excluait les Karen, traditionnellement inscrits dans une relation tributaire avec les États féodaux de la plaine, de leur nouvel espace de souveraineté nationale. Dans les années 60, les Karen se sont alors trouvés associés à la catégorie unique de *chao khao*, « tribus montagnardes » qui englobe les groupes montagnards non-thaïs, anciennement ou nouvellement arrivés, sous la représentation d'une altérité problématique et menaçante. Ils furent dès lors assimilés à des « destructeurs de la forêt », des étrangers générateurs d'insécurité aux frontières.

Je me suis efforcée de recadrer ces représentations à l'intérieur du contexte politique contemporain, en tenant compte des évolutions récentes de la situation géopolitique frontalière et du débat politique national sur l'environnement. A travers mon propre parcours à la recherche d'un terrain, je me suis intéressée à trois principaux réseaux qui gravitent et convergent tous vers les Karen : le développement, la recherche et le tourisme. Cette navigation m'a par ailleurs permis de mettre en parallèle deux principaux réseaux de recherche et de développement concurrents en ce qui concerne l'enjeu majeur du contrôle des ressources naturelles nationales. L'un se situe du côté des intérêts de l'État et du discours technologique dominant, l'autre du côté des intérêts des populations civiles et de la rhétorique populiste. Le réseau activiste, représenté par les acteurs des ONG environnementalistes et les universitaires issus de la nouvelle classe moyenne s'affirmant comme la contre-version du réseau étatique et institutionnel, dont les principaux protagonistes sont les serviteurs de l'État.

Ces deux réseaux, qui s'articulent l'un à l'autre, dessinent deux principales forces politiques, chacune défendant des idéologies et des modes d'action antagonistes eu égard des Karen. Le premier, qui s'inscrit dans la continuité des liens de vassalité féodaux, suppose des modalités d'interaction hiérarchique. Il tend ainsi à intégrer les montagnards à la nation en les transformant à l'image des habitants thaïs et civilisés de la plaine (bouddhisme, riziculture permanente), tout en les reléguant au statut de subordonnés et de clients redevables des avantages sociaux que leur promulguent les représentants de l'État. Les montagnards sont dans ce contexte perçus à travers l'image du « sauvage arriéré » tantôt docile, à l'instar des indigènes karen et lawa, tantôt rebelle et dangereux, à l'instar des groupes migrants plus récents, les Hmong ou bien les Karen de Birmanie.

Le second, qui s'inscrit davantage dans la continuité des idéaux démocratiques occidentaux, suppose des modalités d'interactions plus égalitaires. Il tend à intégrer les montagnards à la nation comme des égaux tout en les incitant à élaborer des stratégies alternatives de « développement durable » directement inspirées de leurs systèmes de connaissance traditionnels sur la nature. Les modes d'action privilégiées par ce réseau s'appuient sur une reconstruction critique du processus historique de territorialisation des ressources naturelles de montagnes en tant que capital économique et esthétique national dont la gestion fut entièrement remise à une autorité bureaucratique représentée par les fonctionnaires du Département Royal des Forêts. Afin de contrer les techniques de domination employées par l'État pour dévaloriser les modes de vie des montagnards et s'accaparer le monopole sur le contrôle des ressources territoriales – adoption d'une législation occidentale, cartographie du territoire sur la base de critères "scientifiques" et création d'une figure de l'altérité "contre-nature", les ONG et les montagnards se réapproprient ces mêmes outils pour les détourner dans le sens de leurs intérêts.

A l'appui d'un projet de loi sur les « forêts communautaires » (*pa chumchom*) proposé au gouvernement, les montagnards revendiquent le droit de participer à la gestion des ressources naturelles de forêt. Avec le soutien des ONG, ils ont crée des réseaux de "communautés forestières" et élaborent des cartes qui représentent la configuration de leur territoire en fonction de leurs modes d'interaction culturels à la nature tout en intégrant des principes nouveaux relatifs à la transformation récente de leurs pratiques d'exploitation des sols et aux nécessités de protéger l'environnement. Dans ce contexte, les montagnards, et en

particulier les Karen, ont plutôt tendance à être perçus selon l'image du « bon sauvage » qui vit en harmonie avec l'écosystème montagnard.

Si j'ai retracé le parcours qui m'a mené vers un terrain, c'est non seulement pour expliciter la façon dont l'« objet » de cette recherche se donne à voir à l'ethnologue lorsqu'il arrive sur place, mais également pour définir la nature des relations premières qu'il instaure avec lui. Ce que j'ai d'abord vu en sillonnant la frontière, c'est ce qu'on a bien voulu me montrer. Mon regard était toujours guidé. Plus que de pénétrer un contexte géographique ou historique, j'entrais dans un jeu, dont les enjeux sont politiques et où les chercheurs sont très impliqués. Ils se situent ou sont situés entre deux pôles : soit ils mettent leurs travaux ethnographiques au service des politiques d'intégration de l'État, soit au service des revendications autonomistes et culturelles des minorités montagnardes. Je n'ai donc pas du tout trouvé une population déconnectée du monde extérieur ou cultivant un cadre intemporel à sa marge, image stigmatisée dans la phrase : *« ils ne pensent qu'à faire pousser le riz »*. Ce que j'ai trouvé, c'est une population mouvante et quel que soit le degré de conscience ou d'implication qu'en ont ses représentants, ils sont des sujets politiques du monde contemporain.

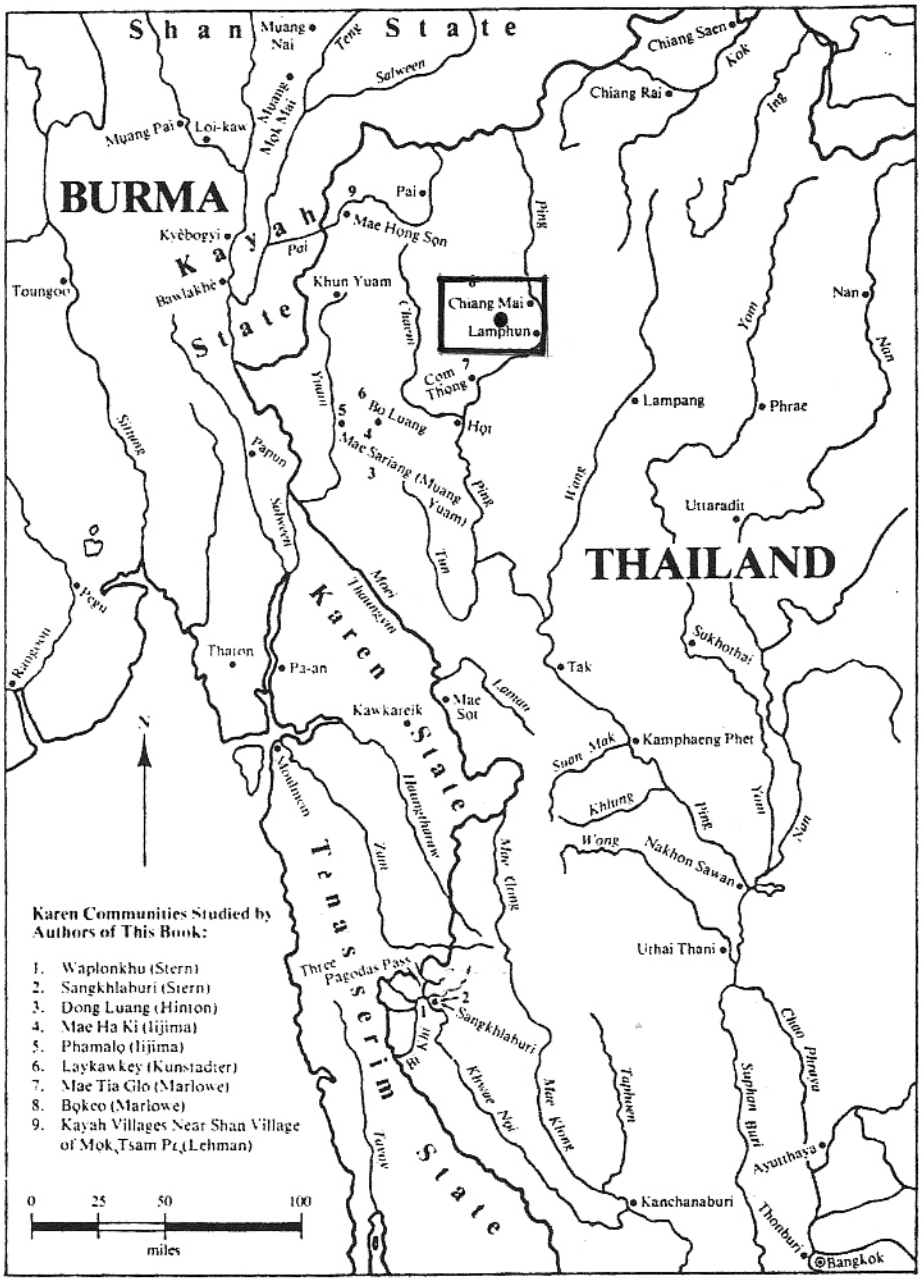
La perspective « macro » m'a ainsi permis de faire apparaître le poids des contraintes institutionnelles et des représentations qui pèsent sur eux comme la nouvelle marge d'action dont ils disposent pour résister aux pressions de développement et d'intégration qu'on leur impose de l'amont. L'alliance avec les ONG a ainsi favorisé l'émergence d'un mouvement de type indigéniste en Thaïlande, en tête duquel les écologistes karen s'affirment sous leur ethnonyme *pga k'nyau* pour réclamer la reconnaissance de droits légaux sur les sols qu'ils exploitent depuis des générations. Ce mouvement indigéniste, qui prône un certain retour à des configurations sociales et locales passées, leur permet ainsi de se distinguer du mouvement nationaliste des Karen birmans qui a des retombées négatives sur la façon dont ils sont perçus et traités en Thaïlande. Le courant nationaliste, antérieurement stimulé par les missionnaires protestants, devient en comparaison l'incarnation du discours occidental dominant que l'indigénisme propose justement de relativiser. L'un se veut homogénéisant, l'autre régionaliste et légitime par conséquent l'affirmation des particularismes culturels locaux.

Je propose maintenant d'entamer la seconde partie de la thèse par une perspective « micro » qui tiendra cette fois compte du processus réflexif par lequel les Karen ont intériorisé ces représentations extérieures, se les réapproprient ou les détournent dans le sens de leur préservation. A travers une approche monographique du village de Joni, lui-même situé à la croisée de ces deux réseaux antagonistes, j'entends mettre en relief les impacts des politiques gouvernementales et non-gouvernementales au cours de ces trente dernières années sur l'organisation sociale villageoise. Il s'agira en particulier de montrer comment les villageois ont pu s'adapter à des réalités politiques et économiques nouvelles tout en prenant une nouvelle distance sur eux-mêmes et leurs traditions.

DEUXIEME PARTIE

ZOOM SUR UNE SCENE LOCALE

LOCALISATION DU TERRAIN



CHAPITRE IV

L'INCORPORATION ADMINISTRATIVE

Dans ce chapitre, je présenterai le village sgaw de Ban Nong Tao où j'ai séjourné près de seize mois, de janvier 1999 à avril 2000. Mon intention n'est pas prétendre expliquer la globalité de la société karen thaïe à travers l'ethnographie approfondie d'un seul village, mais plutôt de comprendre comment les mouvances de la société majoritaire se sont répercutées sur ce cadre particulier. Je propose pour cela de revenir sur l'histoire orale relative à la création du village tout en retraçant ses principales étapes de transformation sous la pression des politiques gouvernementales au cours ces trente dernières années. Je serai amenée à examiner plus particulièrement les impacts de la sédentarisation et de l'intégration dans le système administratif thaï sur les modalités de partage des terres entre les villageois et de leurs conséquences sur la configuration de l'organisation sociale villageoise telle que je l'ai trouvée au moment de l'enquête.

Situation locale

Le village de Ban Nong Tao se situe dans la province de Chiang Mai, une région considérée comme particulièrement sensible du point de vue écologique. Chiang Mai au côté des provinces de Mae Hong son, Chiang Rai, Nan, Tak, Lamphun, Lamphang et Phrae regroupent 26% des surfaces du territoire national encore majoritairement recouvertes de forêt. La province de Chiang Mai comprend 70 % de forêt répartie sur 2 010 705 hectares[1]. La région concentre de nombreuses sources et cours d'eau qui alimentent la rivière Ping, l'un des principaux tributaires de la Chao Phraya. La population majoritaire dans les montagnes est représentée par les Karen[2]. La population thaïe se concentre dans la vallée de la rivière Ping, à l'intérieur et aux pourtours de la ville de Chiang Mai. Cette province est par ailleurs considérée comme particulièrement sensible d'un point de vue écologique parce qu'elle

[1] Selon le Bureau Régional des Forêt de Chiang Mai.

comprend Doi Inthanon, le plus haut sommet de Thaïlande. Il culmine à 2565 m et est situé à 80 km au sud-ouest de la ville Chiang Mai.

La montagne doit son nom actuel à Inthawichayanon, le dernier roi de Chiang Mai, mort en 1897. A sa demande, ses cendres reposent dans un stupa érigé en haut de la montagne et font l'objet d'un pèlerinage. Pendant la guerre du Viêt-Nam, les Américains aidèrent les militaires thaïs à tracer une route longue de 48 km pour accéder jusqu'au sommet où ils ont fait construire une station radar. Depuis 1972, la montagne, qui jouit d'un micro climat spécifique et qui réunit quantité d'espèces d'arbres, de fleurs et de plantes semi-tropicales, a été déclarée parc national. C'est également là que Rama IX a expérimenté ses premières initiatives en matière de développement à l'intention des montagnards. Il y a établi une antenne du Projet Royal située à proximité du village hmong de Khun Klang. Le parc attire plus de 800 000 touristes par an auxquels, outre le pèlerinage au sommet, diverses attractions sont proposées : parcours pour randonneurs, nombreuses cascades, observatoire d'oiseaux (382 espèces), vue panoramique et visite des village tribaux. Trente neuf villages sont intégrés dans le parc, soit une population de 1 275 habitants, en majorité hmong et karen.

Le parc possède une superficie d'environ 482 km², étalée sur une partie des 3 districts qui prolongent les pentes de la montagne : Chomthong, Mae Chaem et Mae Wang. Le village Ban Nong Tao est situé à la lisière du parc. Depuis 1968, le bassin de Mae Wang, où se trouve le village, a été répertorié comme une réserve de forêt nationale. En 1997, les sources d'eau comprises sur le territoire villageois devaient être intégrées au parc, mais des manifestations des villageois, la crise économique et le changement de gouvernement ont permis de faire reculer l'échéance. Les villageois, depuis une dizaine d'années, se plaignent d'être soumis à des pressions importantes de la part des fonctionnaires locaux du Département des Forêts.

Cette région, sensible d'un point de vue écologique l'est également d'un point de vue symbolique. L'actuel roi de Thaïlande a fait construire deux chedis au sommet Doi Inthanon, l'un en son honneur, l'autre pour la reine. Ils sont destinés à contenir leurs cendres après leur mort. Doi Inthanon est considéré comme une montagne sacrée et correspond, au plan symbolique, au Mont Méru, la demeure du dieu Indra auquel les souverains du Siam

[2] Les statistiques du TRI relève en 1995 la présence de 728 villages karen, de 153 villages lahu, de 61 villages hmong, de 56 villages lisu, de 25 villages lawa, de 20 villages akha et de 6 villages yao, soit au total une population montagnarde de 174, 195 individus.

s'identifient. Rama IX, en construisant sur ces montagnes des monuments qui glorifient la royauté, ainsi qu'en implantant ses propres initiatives en matière de développement des montagnards, réaffirme symboliquement l'ancienne autorité de la royauté sur la périphérie et ses populations allogènes.

Il existe aujourd'hui 35 centres de développement associés à ce projet, répartis dans les montagnes du Nord. Leurs activités couvrent un total de 295 communautés et sont affiliées à des unités de recherche chargées d'étudier des cultures de substitution pour les montagnards. L'objectif du projet est d'ouvrir aux montagnards l'accès à l'économie de marché en leur offrant ainsi la possibilité d'améliorer leurs conditions de vie et leur confort, d'instaurer des cultures permanentes qui limitent la surface cultivée et l'impact des hommes sur l'environnement. Le succès du Projet Royal tient pour une grande part au respect réel exprimé par tous les habitants de Thaïlande envers leur roi. Cette unanimité autour de sa personne a aidé les montagnards à trouver des marchés pour vendre leurs produits, notamment auprès des restaurants et des hôtels de luxe de Bangkok[3]. Cette présence du roi a largement contribué à faciliter l'intégration du village dans le système administratif thaï.

Selon le découpage administratif thaïlandais, Ban Nong Tao se situe dans le sous-district de Mae Win, inclus dans le district de Mae Wang, lui-même inclus dans la province de Chiang Mai. Le village est localisé à 70 km au sud-ouest de la ville, Chiang Mai, le chef-lieu de la province. Il est aujourd'hui facile d'accès à condition de posséder un véhicule motorisé. De Chiang Mai, une autoroute mène pendant une trentaine de km au district de Sanpatong, après quoi une route, tantôt pavée, tantôt goudronnée, conduit au bout d'une vingtaine de kilomètres jusqu'à *Ban Kat*, le chef lieu de Mae Wang qui reçoit quotidiennement le principal marché du district. Ban Kat marque la limite entre la plaine et la montagne et constitue le principal centre d'échange au niveau du district.

A quelques kilomètres de Ban Kat, légèrement excentré de la ville, se trouvent les bâtiments administratifs et l'hôpital de la préfecture de Mae Wang. Ensuite la plaine s'arrête, puis l'ascension vers la montagne commence, par étagements successifs. On pénètre alors le sous-district de Mae Win. En premier lieu, la forêt domine jusqu'au camp d'éléphants de Mae Win où l'on peut admirer, sur le bord de la route, quelques cabanes en bambou, des minibus

[3] Claudio Delang, communication personnelle.

et des touristes en bobs montés sur des éléphants à la queue leu leu. D'autres, en shorts et torses nus, se laissent glisser sur des radeaux de bambous le long de la rivière Wang. Il s'agit de la principale rivière du district dont les sources, situées en amont, irriguent toute la plaine en aval. Ce piémont de montagne, compris entre une altitude de 300 à 700 m, et les plaines en aval, sont essentiellement habités et exploités par des Thaïs du Nord, Khon Müang[4]. Les *khon müang* cultivent à des fins de subsistance ou commerciales. Ils pratiquent divers systèmes de rotation annuelle incluant une saison de riziculture sèche et une saison de riziculture humide séparées par des cultures d'oignons et de graines de soja. Ces dernières ont été introduites sous l'impulsion du gouvernement dans les années 60 dans l'optique d'accroître l'économie d'exportation thaïlandaise. La région de Mae Wang est aujourd'hui la plus grosse productrice d'oignons de toute la Thaïlande.

Le district de Mae Win se divise en deux sections écologiques principales : une partie haute et une partie basse auxquelles correspondent la division sociologique *khon doi* (gens de la montagne) / *khon phün lum* (gens des plaines) selon la terminologie locale en kham müang (la langue des Yuan). Les Khon Müang qui habitent les contreforts des montagnes ne se considèrent pas eux-mêmes comme *khon doi*. Le district comprend en tout 18 communes, *muban*, dont celle de Mae Sapok qui marque la frontière entre les villages des khon müang, situés dans la partie basse du district et les villages des *khon doi*, situés dans la partie haute. Ce village est d'ailleurs le seul du district à être scindé en un village karen et un village khon müang. D'après l'histoire orale, les pionniers sont probablement arrivés dès le 18^{e} siècle pour défricher des terres, cependant ce n'est qu'après la Seconde Guerre Mondiale que des terrasses ont été aménagées pour la riziculture. Les villages khon müang de Mae Win (Mae Mut, Sopwin, Huay Pong, Mai Wang Pun, Mae Sapok) disent par ailleurs que leurs ancêtres sont venus de Sanpatong jusqu'au piémont des montagnes pour fuir la taxe de 4 baths / tête imposée sous le règne de Chulalongkorn ou encore qu'il y avait parmi eux des bûcherons Khmu venus spécialement dans la région pour travailler auprès d'une compagnie de bois britannique (Pratuang Narintarangkul Na Ayuthaya, 1996 : 131).

[4] Les « Khon Müang » se nomment eux-mêmes les « gens de la principauté » tandis qu'on se réfère plus souvent à eux dans les littératures historique et ethnographique en tant que Yuan qui désigne un sous-groupe culturel et linguistique à l'intérieur de la plus vaste famille ethnolinguistique taïe.

Une fois la commune de Mae Sapok traversée, on monte véritablement dans la montagne. Au bout d'une quinzaine de kilomètres d'ascension et de virages sur une route goudronnée, on arrive sur une large vallée que dessine le bassin en amont de la rivière Wang et des affluents qui l'alimente. Là se répartissent les principaux villages karen du district : Huay Ikhang, Thung Luang, Ban Nong Tao, Huay Khaolip, Huay Tong, Huay Yaw, Pa kluay, Huay Yen. Ces villages se situent à une hauteur qui varie entre les 1000 et 1 200 m d'altitude. Encore plus haut, deux villages hmong sont également intégrés à la division administrative du sous-district de Mae Win : Khun Wang et Nong Montha.

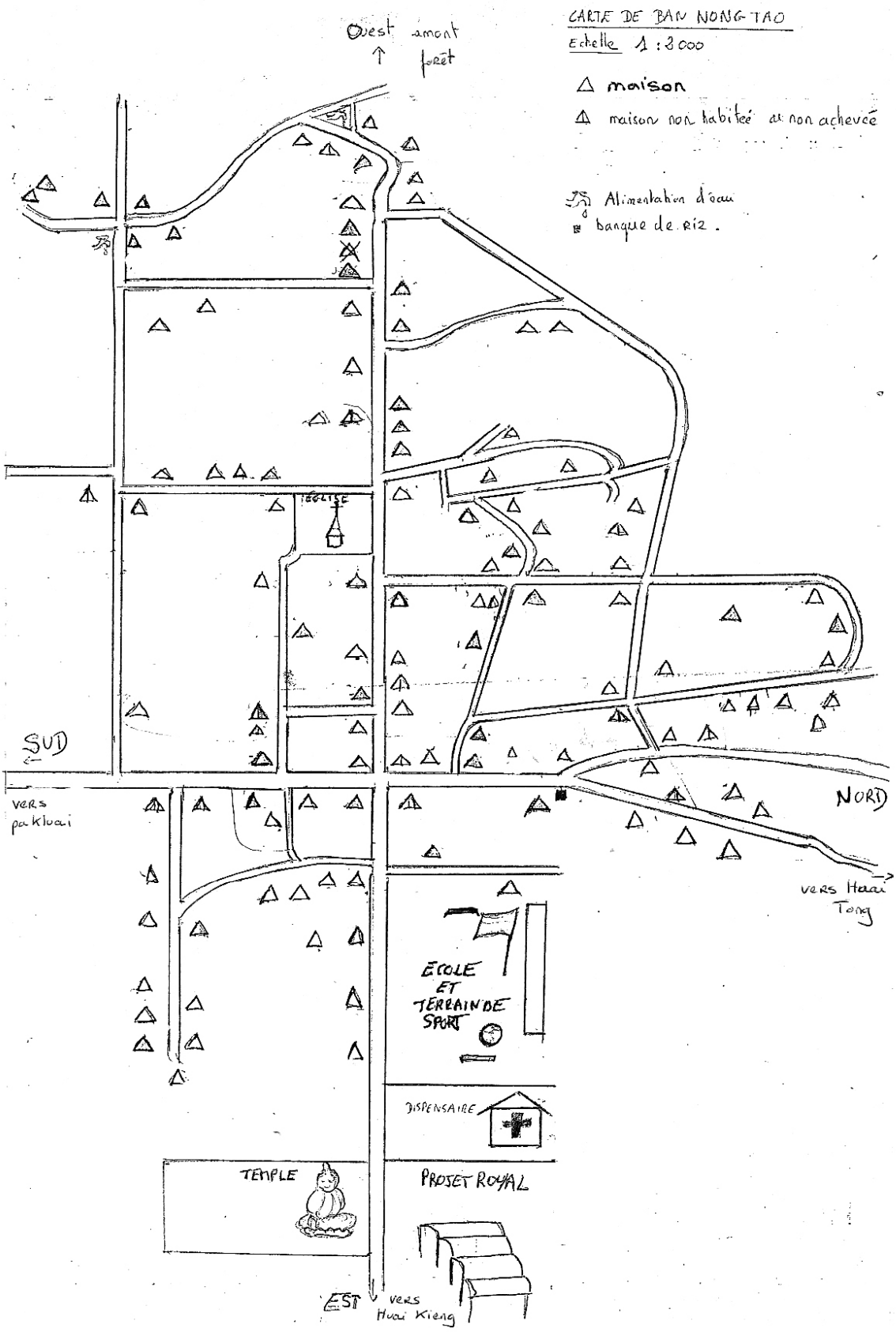
La route qui traverse le bassin de la rivière Wang et conduit plus loin dans le district de Mae Cheam bifurque sur la gauche où un panneau indique la direction du village hmong de Khun Wang situé dans le parc national de Doi Inthanon et où se trouve une antenne du Projet Royal. La route traverse le village karen de Huay Kieng qui, à cause de sa faible taille et de son manque d'infrastructure administratives et sanitaires (écoles, eau courante), ne constitue pas un *muban* à part entière, mais un hameau, *yoem ban*. C'est le cas de plusieurs autres villages karen de Mae Win qui ne réunissent pas encore l'ensemble des critères fixés par la loi pour acquérir le statut de *muban*. Eloigné de trois kilomètres de Ban Nong Tao, Huay Kieng, lui est administrativement rattaché. Le goudron mène jusqu'à Ban Nong Tao et s'arrête brusquement, quelques mètres plus loin, pour laisser place à un chemin en terre. La construction d'une nouvelle route, débutée en 1995 n'ayant pu continuer sa trajectoire jusqu'à Khun Wang à cause de la crise économique de 1997.

La première chose que l'on voit en arrivant, c'est un portique en bois qui indique, en alphabet thaï, le nom de la commune. Cette structure de porte est un trait culturel répandu parmi les Khon Müang pour marquer symboliquement le seuil et l'entrée des villages. Dans le cas de Ban Nong Tao, cet ajout remplit d'abord une fonction de repérage. Depuis ce point, en hauteur, on peut avoir une vue sur l'ensemble du village. Le portail ouvre sur un chemin en terre qui descend sur une petite vallée et remonte sur un flanc de montagne le long duquel s'étale le village, de l'est (aval) vers l'ouest (amont). Les premiers éléments qui attirent le regard se situent en bas du village. Il s'agit de structures massives et récentes qui démontrent d'emblée l'ancrage du village dans le système administratif thaï. Sur la droite du chemin, il y a un assemblage de serres destinées aux cultures promues par le Projet Royal, juste au dessus un dispensaire gris bétonné, et encore au dessus, l'école. Construite en bois et toute en

longueur sur l'espace le plus plat du village, elle s'ouvre sur un vaste terrain de football d'où dépasse le drapeau national thaï. Face au dispensaire, à gauche du chemin, le temple bouddhiste, construit en bois sur pilotis et derrière lequel se trouvent un autre petit terrain de jeu avec quelques maisons qui permettent d'accueillir les visiteurs. Lorsque des Thaïs ou d'autres étrangers pénètrent dans le village, presque systématiquement, ils vont se garer près de la pagode et y restent quelques temps avant de pénétrer dans le village. Au cours de mon séjour à Ban Nong Tao, ce morceau du chemin, qui conduit du portail au temple fut bétonné sur 300 m grâce aux subventions du sous-district. La descente abrupte vers la petite vallée puis l'ascension brutale vers le village provoquent, pendant la saison des pluies, de fréquents embouages ou dérapages des véhicules motorisés.

Surplombant ces implantations plus spécifiquement thaïes, une centaine d'habitations sont construites parallèlement à la pente. De petites maisons en bambou sur pilotis avec un toit à double pente correspondent à l'archétype de la maison traditionnelle karen. A cette structure se trouvent tantôt greffées, tantôt juxtaposées, des maisons en bois construites à même le sol ou sur pilotis et qui renvoient cette fois à l'influence du style architectural de la plaine. L'ensemble de ces habitations est parcouru par deux artères principales, le chemin bétonné qui se poursuit en terre et traverse le village d'aval en amont ainsi qu'un autre chemin qui le croise perpendiculairement et dessine un carrefour en plein cœur du village. Ce dernier chemin partage le village en une partie haute et basse. A mi-chemin de la partie haute, une église en bois et le long de l'axe perpendiculaire, trois petits magasins ouverts sur l'extérieur dont un possédant une mini-station service qui sert surtout à approvisionner les mobylettes, principal mode de locomotion des villageois pour circuler dans les environs. Ces deux axes principaux découpent clairement le village, mais dès que l'on pénètre dans les côtés adjacents, en particulier dans la partie haute du village, on s'enfonce dans un dédale de chemins étroits dessinant des réseaux tortueux autour de maisons juxtaposées sans alignement apparent et plus ou moins nettement séparées les unes des autres par des clôtures et jardins. Au-delà de l'habitat se répartissent les rizières en terrasses, les essarts, les jardins et tout en amont, la forêt.

Administrativement le nom du village est Ban Nong Tao, qui signifie en thaï, « le village de l'étang à tortues ». Les villageois et autres Karen de la région déforment cette prononciation en l'appelant *Notopu*. *Pu* est un terme générique sgaw qui renvoie à la notion


CARTE DE BAN NONG-TAO
Echelle 1 : 3 000
maison
maison non habitée ou non achevée
Alimentation d'eau
banque de riz.
Ouest amont
forêt
EGLISE
SUD
vers Pa Kluai
NORD
vers Huai Tong
ECOLE ET TERRAIN DE SPORT
DISPENSAIRE
TEMPLE
PROJET ROYAL
EST
vers Huai Kieng

de lieu. *Noto* étant l'abréviation de « Nong Tao », ces derniers ayant tendance à ne pas marquer les consonnes finales du Thaï. D'autre part, *Noto* renvoie à *Notoklo,* le nom d'un cours d'eau, adjacent au village et tributaire de la rivière Mae Sapok (*me pho klo,* en karen), la principale source d'eau qui irrigue le bassin montagneux en amont et la plaine en aval. Bien que *Notopu* soit très couramment usité pour désigner le village dans le district, le nom spécifiquement sgaw karen pour désigner le village et son territoire est Me Pho Khi. « Khi » renvoie à la source où l'amont, et « Me Pho » au nom d'un bras de la rivière Mae Sapok, baptisé du même nom. Il s'écoule au nord-est du village et est considéré comme sa principale source d'eau.

1. HISTOIRE DE LA CREATION DU VILLAGE

Les villageois de Ban Nong Tao donnent deux versions de leur histoire, l'une dit : « Nous étions là en premier ». Ils entendent que « Nous », les Karen, sommes originaires de la région de Chiang Mai, de la plaine, et que nous nous sommes repliés dans les montagnes lorsque les Thaïs ont fondé la capitale de Chiang Mai au 13^{e} siècle. L'autre version parle plus spécifiquement des ancêtres fondateurs du village : « Ils sont venus de l'Ouest, il y a deux ou trois cent ans ». L'Ouest, c'est la Birmanie. Dans les deux cas, qu'il s'agisse des pionniers venus de l'Ouest où de migrants issus de l'Est, il était question de fuir face à des guerres ou face à l'avancée des Thaïs de la plaine, d'aller se préserver dans la montagne pour conserver son autonomie. Dans le cas de *Notopu,* les villageois font mention de la présence des Lawa dans la région avant leur arrivée. Ils étaient là, dans les environs, surtout établis du côté de Doi Inthanon qu'il appellent *phangae kau, «* le territoire de *phangae* ». Leur présence était surtout sensible à travers les traces de vestiges culturels qu'ils avaient laissés derrière eux : des poteries et des temples bouddhistes ou de passages ponctuels dans les villages où ils venaient chanter à l'occasion des funérailles. Nulle preuve ne fait mention de tributs versés aux Lawa ou aux princes yuan de Chiang Mai. En fait, de nombreux villageois s'accordent à dire que les Lawa ont disparu il y a déjà très longtemps : « Ils sont allés dans la plaine et ils sont devenus des *khon müang* ».

Les pionniers sgaw qui se sont installés dans le district sont probablement arrivés entre 1870 et 1890, ce qui correspond approximativement au déroulement de la troisième et ultime

guerre anglo-birmane à laquelle des Karen ont participé et qui se solda, en 1886, par l'annexion totale de la Birmanie. Fuyant les guerres birmanes, ils se seraient d'abord réfugiés dans une région qui correspond à l'actuel district de Khum Yuam, dans la province de Mae Hong Son, qui délimite désormais la frontière avec la Birmanie. Le premier venu serait en fait le fondateur de *cheutha*, (Huay Tong en Thaï), le village voisin de Ban Nong Tao. Il aurait découvert la région tandis qu'il recherchait du travail auprès d'une compagnie d'exploitation de bois britannique qui était située au niveau de l'actuel camp d'éléphants de Mae Win. Cette terre disponible l'attirait et, après s'être retiré de la compagnie anglaise, lui, ses enfants et ses proches parents, une quinzaine de personnes environ, sont venus fonder un village. Quelques années plus tard, d'autres Sgaw de Mae Hong Son les ont suivis.

Il y a encore cinquante ans, les diverses colonies humaines présentes dans la région étaient composées de dix à trente familles qui se déplaçaient à l'intérieur d'un espace territorial relativement restreint et dont les limites fluctuaient en même temps que les mouvements des hommes. Le rythme de ces déplacements correspondait au cycle d'exploitation et de régénération des sols associé au mode rotatif d'agriculture sur brûlis alors privilégié par les Karen pour assurer l'essentiel de leur subsistance. Les villages circulaient sur de courtes distances, un à trois km, autour de deux ou trois sites exploitables et sur lesquels ils revenaient après des intervalles moyens d'environ dix ans. La taille optimale des villages était avant tout déterminée en fonction d'un accès aisé des agriculteurs à leurs terres ce qui empêchait un trop grand déploiement dans l'espace d'une communauté territoriale.

De ce point de vue, on ne peut considérer les Sgaw comme appartenant à des sociétés nomades ou semi-nomades. Depuis longtemps déjà, ils forment des sociétés sédentaires dont l'organisation sociale est suffisamment souple pour permettre une mobilité adaptée à leurs techniques agricoles sur brûlis supposant un temps long de jachère. Les mouvements des groupes karen sur de plus vastes distances étaient avant tout liés à la possibilité ou à la nécessité de coloniser de nouvelles terres, pendant longtemps disponibles, ou aux aléas de l'histoire, notamment les guerres impliquant la fuite ou le déplacement forcé de populations.

Le territoire et ses « maîtres »

Le terme utilisé en sgaw karen pour désigner le territoire restreint à l'intérieur duquel s'inscrivent leurs déplacements cyclique est *kau*[5]. Selon Marlowe, le premier ethnologue a avoir mentionné cette notion, il désigne « le groupe de descendance bilatéral associé à la rivière d'une vallée ». D'après lui, l'unité est définie en terme de résidence à l'intérieur d'une aire géographique spécifique (le cours d'une rivière ou un segment de ce cours) et l'affirmation par le groupe de résidents qu'ils sont pour la plupart descendants d'une famille ou du groupe de famille le premier implanté. Ceux qui se marient à l'intérieur du *kau* sont sociologiquement définis comme de vrais parents dans la mesure où le mariage est suivi d'une assimilation complète à la parenté du conjoint. Les autres migrants doivent d'abord être acceptés comme résidents par les anciens et faire des sacrifices aux esprits clefs du lieu où ils prennent résidence. Ce processus d'incorporation dans le système de parenté est simplifié par le fait que les migrations tendent à suivre le réseau de parenté déjà existant.

Le territoire, *kau*, n'est jamais une entité vide, mais peuplé de génies tutélaires qui sont considérés comme les premiers occupants du lieu. Ces génies sont appelés en sgaw, *k'ca*, un terme générique qui signifie « propriétaire » ou « maître » et par extension « seigneur ». Il est tant applicable aux humains, maître d'une maison, *k'ca deu*, qu'aux puissances invisibles et impersonnelles qui habitent la nature. Ces *k'ca* appartiennent à divers groupes organisés par ordre de préséance hiérarchique et sont présents dans chaque montagne (*keu ceu k'ca*), chaque source (*khi k'ca*), chaque rivière (*klo k'ca*) et chaque point d'eau particulier ou relief intriguant du territoire. Ces *k'ca* sont localisés et portent le nom de la source, de la montagne ou de la rivière à laquelle ils se rapportent.

Mischung (1980) et Yoshimatsu (1989) distinguent parmi ces génies tutélaires, les *kau k'ca*, « les seigneurs du territoire » qui renvoient, dans chaque cadre local spécifique, à une entité régionale supérieure qui gouverne tous les autres *k'ca*. Cette entité supérieure habite au niveau de la source de la plus haute montagne du territoire environnant le village et à partir de laquelle s'écoule la principale rivière dont les cours d'eau assurent la fertilité du territoire. Le *kau* portant alors le nom associé au lieu de résidence de ce *kau k'ca* supérieur. Ce *kau k'ca* se

[5] D. Marlowe (1969 : 54), R. Mischung (1980 : 10).

trouve alors confondu avec « *thi k'ca kau k'ca* » (le Seigneur de la Terre et de l'Eau)[6] , qui n'est autre que le titre complet donné à ce génie suprême. *Thi*, « l'eau », étant associé aux sources et aux rivières et *kau*, à la « terre » comme « territoire ». Le Seigneur de la Terre et de l'Eau est considéré comme le Seigneur du monde et le père de tous les *kau k'ca* territorialisés qui sont ses enfants. L'usage du terme « seigneur » renvoie à l'idée soulignée par Mischung (1980 : 111) selon laquelle, les *kau k'ca*, sont apparentés à des « souverains » qui gouvernent le cosmos local. De même que les Sgaw versaient autrefois tribut aux princes locaux de Chiang Mai pour négocier leur autonomie auprès des représentants du pouvoir des royaumes plus puissants des plaines, ils se placent sous l'autorité de seigneurs spirituels locaux et leur offrent un sacrifice pour garantir leurs droits d'usage sur les sols ainsi que leur fertilité.

Le seigneur local le plus important du village de Notopu est associé à la rivière Mae Sapok. Il est évoqué à travers le couplet *mepokhi mepoklo k'ca*, et le territoire de Notopu porte son nom. Ce seigneur réside au niveau de la source (*khi*) d'où coule la rivière (*klo*) de Mae Sapok. Selon l'ordre hiérarchique défini par Yoshimatsu, le *k'ca* de la source, situé en amont, préside le *k'ca* de la rivière qui s'écoule vers l'aval. L'analogie couramment employée par mes interlocuteurs sgaw était celle d'une relation aîné / cadet, la source se trouvant être l'aînée de la rivière. Evoquer la primauté de la montagne ne leur apparaissait pas très pertinent. Etant donnée que la source, lieu de résidence par excellence des seigneurs territoriaux, est indissociable de la montagne, ils sont de même importance. Par contre, ils s'accordent pour dire que le génie de la plus haute montagne est en effet supérieur aux autres montagnes inférieures. Le gardien de Doi Inthanon, localisé au niveau de la source de la rivière Wang, étant de ce fait supérieur à la montagne où se trouve située la source de la rivière Mae Sapok, tributaire de la rivière Wang. Les reliefs apparents de la nature, en fonction de l'altitude des montagnes, de l'importance des rivières qui alimentent un bassin et de la position relative des cours d'eau qui en dépendent, définissent une hiérarchie théorique du territoire et des entités spirituelles qui l'habitent. Ces *k'ca*, qui ne sont pas apparentés à des héros mythiques ou humains, se trouvent alors transposables dans n'importe quel contexte géographique.

[6] Expression traduite dans la littérature ethnologique par « le Seigneur de la Terre et de l'Eau ». Comme le signale Mischung, la traduction est littéralement exacte, mais la forme rhétorique redondante découle davantage d'une caractéristique omniprésente du discours karen qui se retrouve par ailleurs parmi les Thaïs ou d'autres populations d'Asie du Sud-Est. L'expression doublée, plus qu'elle ne confère un sens additionnel, associe deux concepts complémentaires, la terre et l'eau, qui forment ensemble un couple indissociable traduisant la notion globale de territoire.

Cependant, à la lumière des prières dédiées aux esprits gardiens du terroir, on s'aperçoit que cet ordre de préséance théorique n'est pas respecté. La hiérarchie n'est pas stricte, mais relative. Elle dépend encore une fois du point de vue ethnocentrique d'où l'homme se place au moment où ils leur rendent hommage. Seul *thi keuca kau keuca* est évoqué en premier. Ensuite, selon les propos d'un villageois « le nom de *mepokhi mepoklo k'ca* doit venir avant celui de *phangae* (doi Inthanon), car ici on boit l'eau de la rivière Mae Sapok et on doit la citer avant. Nous faisons partie du territoire de doi Inthanon (*phangae kau*), mais on cite d'abord le nom de la source et de la rivière où l'on se trouve pour cultiver nos rizières. Ensuite, celles que nous connaissons dans les environs et que nos parents utilisent et enfin, le nom des plus hautes montagnes du territoire ».

On peut ainsi distinguer d'une part une hiérarchie théorique des *k'ca* qui renvoie à un ordre macrocosmique immuable et global des forces qui gouvernent la nature et une hiérarchie relative ou pragmatique des *k'ca*, qui renvoie cette fois à un ordre microcosmique local à l'intérieur duquel les hommes se positionnent, entrent en interaction et inscrivent leurs marques et leur mouvements. L'homme occupe une place centrale à l'intérieur de ce microcosme local, associé à un territoire ponctué d'espaces et de repères nommés et où il établit un ensemble de relations privilégiées avec les instances spirituelles susceptibles de lui être le plus directement favorables. Cette vision du territoire, plus qu'elle n'est fondée sur les critères topographiques réels, détermine davantage une perception humaine du territoire connu. Dans ce contexte, la position et l'importance relative des *k'ca* dépend du lieu où la personne se situe lorsqu'elle effectue sa prière et de celle de sa parenté dispersée dans les villages voisins.

Le noyau de ce cosmos local se restreint au village, *zi* ou *hi*[7], et aux parcelles de territoire que les hommes peuvent habiter et exploiter à condition de se placer sous l'autorité et la loi du Seigneur de la Terre et de l'Eau et de ses *k'ca* subordonnés qui parsèment le territoire. Mishung (1980) et en particulier Hayami (1992) soulignent la dichotomie entre le village, *zi*, et la forêt, *pgha*, centrale pour comprendre la façon dont les Karen conceptualisent leur univers et organisent leurs rituels. La forêt est le domaine du « sauvage », par opposition

[7] Selon les observations de Marshall, un missionnaire qui fut le premier a écrire une monographie sur les Karen de Birmanie en 1922, le terme *hi* ou *zi*, désignait de longues maisons composées de pièces individuelles, *deu*, pour chaque famille. Seules les communautés localisées dans les montagnes de Pegu construisaient ce type d'habitat tandis que les Karen des plaines construisaient des maisons inspirées du style birman. Ces longues maisons ont aujourd'hui totalement disparues de Thaïlande et de Birmanie.

à l'espace humanisé qu'est le village. Cette conception, que l'on retrouve un peu partout dans le monde, est partagée par leurs voisins thaïs des plaines, les Khon Müang (Davis : 1974), bien que ces derniers associent les montagnards, en tant qu'habitants de la forêt, à ce domaine sauvage.

Dans la conception des Karen la forêt est peuplée d'esprits associés à ce domaine sauvage. Ces esprits sont appelés *ta miu xa*[8], qui se distinguent de celle des *k'ca*. Ils regroupent les esprits des malemorts qui errent dans la forêt ainsi que les esprits sauvages qui la peuplent. A la différence des *k'ca* que les hommes honorent, les *ta miu xa* sont considérés comme mauvais et toujours affamés. Ils se nourrissent des composantes spirituelles de la personne *k'la,* et leur causent des maladies. Les femmes et les enfants sont considérés comme des proies plus faciles à posséder, ce qui demande de redoubler de vigilance lorsqu'ils se déplacent dans la forêt. C'est pourquoi les *ta miu xa,* en tant qu'esprits nuisibles doivent être chassés de tout établissement humain, que ce soit pour la construction d'une maison ou l'appropriation d'une terre à des fins agricoles. Les esprits territoriaux jouent alors un rôle d'intercession pour favoriser cette démarche.

Chaque établissement mobile, éventuellement associés à même territoire, devait avoir à sa tête un chef spirituel, le *hikho* ou *zikho,* littéralement « la tête du village », chargé d'initier l'installation d'une communauté territoriale sur un nouveau site et d'y instaurer un rite périodique après trois ans afin de nourrir l'esprit tutélaire du lieu. Le génie gardien du village est associé à un affluent de la principale rivière du bassin de montagne au sein duquel s'inscrit le mouvement rotatif du *hikho* et du noyau de familles, majoritairement issues de sa proche parenté, qui choisissent de le suivre. Le *hikho,* en tant que chef religieux, est chargé de maintenir une relation harmonieuse entre les villageois et les divinités protectrices qui gouvernent l'usage du sol. Au moment de l'instauration du village, il effectue un rituel divinatoire pour sonder les exigences du Seigneur de la Terre et de l'Eau. En vertu de ces exigences, du savoir de la tradition hérité de son père et de sa marge d'adaptation en fonction de contingences, sociales, spatiales et/ou temporelles, il définit un corpus de lois et de rituels qui déterminent une relation contractuelle privilégiée avec les principales instances qui gouvernent le cosmos local. De cette façon, chaque village instaure un type de communication et de négociation unique avec son territoire.

L'autorité du prêtre réside principalement dans sa capacité à assurer cette médiation entre les villageois et les esprits gardiens du territoire qui commandent aux forces de la nature. Il surveille la conduite morale des villageois et sanctionne les transgressions, en particulier sexuelles, susceptibles d'irriter les esprits protecteurs et de menacer l'ordre de la collectivité. La propitiation et le respect des codes qui garantissent la relation avec les esprits gardiens est la condition nécessaire pour garantir la prospérité matérielle et la cohésion du village. Tout écart d'un membre, s'il n'est pas réparé, est susceptible de se reporter arbitrairement sur l'ensemble des villageois. Les esprits, offensés par le comportement des hommes sur leur territoire, manifesteront alors leur colère par toutes sortes de fléaux (épidémies, sécheresses, mauvaises récoltes). Aléas qui pouvaient motiver, au temps des terres disponibles, le déplacement d'un village entier sur un autre site.

Les fonctions rituelles du *hikho* se transmettent selon un principe de descendance masculine. Idéalement, son fils aîné lui succède et doit attendre trois ans après la mort de son père pour officier au sacrifice annuel dédié à l'esprit gardien du village. Il est fréquent qu'à la mort du *hikho* tout le village se déplace sur un site adjacent au cours d'eau où le rite sacrificiel a déjà été instauré ou bien le long d'un autre affluent où son successeur devra alors le créer. Cependant, si à la mort du *hikho,* son fils aîné ne possède pas encore le profil adéquat pour le remplacer - être marié et être au moins âgé de 25 à 30 ans - les anciens du village préfèrent attribuer ce rôle à l'un des fils des frères ou des sœurs du précédent *hikho* plutôt que d'assurer la régence.

Occasionnellement, ces situations d'incertitude en matière de succession sont susceptibles de provoquer une scission entre les villageois et la création d'une nouvelle lignée de *hikho*. Toutes les familles ou simplement quelques unes peuvent consentir à suivre un chef de maisonnée qui s'octroiera la fonction de *hikho* en fondant un autre village. Il devra pour cela instaurer son rite le long d'un cours d'eau qui ne fait pas l'objet d'un culte par un autre *hikho*. Si un chef villageois peut établir son rite sur plusieurs affluents rattachés à une rivière principale, en général celui dont il hérite ou celui qu'il crée, il ne peut pas s'installer n'importe où. Il doit impérativement respecter la règle du premier arrivant selon laquelle deux officiants issus de lignées différentes ne peuvent pas nourrir les génies du sol à partir d'un

[8] La catégorie *ta miu xa*, selon le contexte où elle est employée, renvoie aux esprits en général ou bien aux esprits sauvages de la forêt par opposition aux *k'ca*, les maîtres de territoire capables de les subjuguer.

même affluent de rivière. Cette interaction risquerait de provoquer la colère des esprits et de menacer ainsi la prospérité des familles qui vivent sur ce territoire.

Les rites rendus en hommage aux *k'ca*, en tant que catégorie générale des esprits tutélaires du territoire, ne sont cependant pas le domaine exclusif du *hikho*, mais de tous les hommes chefs de maisonnées. De façon générale, toute intervention sur le territoire suppose un rite pour les en avertir et un sacrifice pour se les concilier, que ce soit à l'échelle de chaque foyer ou à un niveau plus collectif. De ce fait, chaque chef de maisonnée est censé acquérir la maîtrise du langage destiné à s'assurer l'aide et la protection des esprits territoriaux : la prière accompagnée d'une libation d'alcool de riz, *khwae si* et la récitation de *tha*, un corpus de vers poétiques chantés et de proverbes qui ont force de vérité et de loi[9]. Les anciens, *pga mi pga pga*, en tant que principaux détenteurs et transmetteurs de cette tradition occupent une place d'intercesseurs privilégiés auprès des gardiens territoriaux. Ils sont ainsi systématiquement sollicités pour assister le *hikho* dans tous les rituels collectifs où s'étend sa sphère d'intervention. Les mariages[10] qui supposent, outre le départ éventuel d'un membre, la reconnaissance d'une union sexuelle légitime et la création d'un nouveau foyer. Les sacrifices dédiés à l'esprit tutélaire du village, fixés par la divination au moment de sa fondation et périodiquement renouvelés. Les rites collectifs qui marquent le calendrier agricole et enfin, les rites destinés à réparer les transgressions sexuelles causées par des villageois.

De la scission à l'unification : un village à deux têtes

Les anciens de Ban Nong Tao se souviennent du nom de deux ancêtres, d'où sont issues, disent-ils, les principales familles du village. Il s'agit de Woklomeu et Loisemeu. Suivant probablement la trace du *hikho* de *cheutha*, ils ont trouvé, à leur arrivée, « des terres disponibles et des femmes pour assurer leur descendance ». La génération suivante, un mariage se conclut entre le fils de Woklomeu et la fille de Loisemeu. A partir de cette union, un lien de parenté, peut-être déjà existant, mais invérifiable, fut scellé entre ces deux lignées

[9] Ce corpus se décompose en différents registres ou genres : mariages, funérailles, cours, activités agricoles rituelles ou profanes, légendes, histoire.

[10] Les funérailles ou les rites de naissance, bien qu'ils impliquent soit l'arrivée, soit le départ définitif d'un membre de la collectivité, ne nécessitent pas l'intervention du hikho et la médiation des esprits territoriaux. D'une part, ces rites font références à d'autres entités spirituelles de la cosmologie karen à l'au-delà et d'autre part, on peut supposer que ces événements, à la différence de la création d'un foyer familial, ont moins d'impacts concrets sur le territoire.

actuellement présentes au village. La lignée de Woklomeu fut considérée comme aînée vis-à-vis de la seconde. D'abord regroupées autour d'un même village originel, *daelo*, deux principales lignées de *hikho* se seraient scindées pour fonder un rite le long des cours d'eau adjacent à l'actuel emplacement du village. L'une descend du fils de Woklomeu, qui fonda un rite à partir d'un cours d'eau appelé *mepoklo*, situé au Nord du village. Son fils fut considéré, à son époque, comme le principal *hikho* du territoire de *mephokhi* et jouissait d'une préséance rituelle sur ses homologues régionaux qui fondèrent ensuite un rite le long de cours d'eau adjacents. La seconde lignée descend du fils de Loisemeu, qui se déplaça au Sud et instaura, vers 1935, un rite le long du cours d'eau appelé, *notoklo*, qui correspond aujourd'hui à la partie basse du village.

Enfin, une troisième lignée de *hikho* est représentée. Elle fut fondée à partir de l'arrivée d'un migrant appelé Siloi. D'après ses fils, Siloi n'est pas né dans la région, ni ne serait originaire de Mae Hong Son, mais aurait suivi, à l'inverse des pionniers et à l'instar d'autres migrants, un mouvement d'ascension de la plaine vers les hauteurs. Venu seul, il se marie sur place avec une femme originaire de *dealo*. Attiré par les terres disponibles, il encourage sa parenté à le suivre. Vers 1925-30, avec sa femme, ses enfants, ses cadets ainsi que quelques familles de nouveaux venus, il s'implante dans ce qui correspond aujourd'hui à la partie haute de Ban Nong Tao, peu de temps avant l'installation des descendants de Loisemeu dans la partie basse du village, si l'on s'en tient à la configuration actuelle. A l'époque, il s'agissait alors de deux entités villageoises bien distinctes et encore séparées par un espace de forêt.

Siloi est considéré comme le premier arrivé sur l'actuel emplacement du village, cependant il n'a jamais été *hikho*. Il a juste initié l'installation du village sur son site actuel, mais ni lui, ni son fils aîné n'ont instauré de rite le long d'un cours d'eau. Quatre ans après son arrivée, c'est le fils de sa soeur cadette, mariée avec un autochtone, qui fut nommé par les anciens pour assurer cette fonction. Il inaugura alors un rite le long d'un cours d'eau baptisé *seu kho chi klo*, tout en amont du village. Personne ne se souvient des raisons qui ont motivé ce choix. Par contre, Siloi fut le premier chef villageois nommé par l'administration locale pour représenter l'ensemble des unités villageoises alors présentes dans les environs. Sa nomination a dû avoir lieu aux alentours de 1920-1930, parallèlement aux tentatives de l'administration locale pour imposer un système de taxe par tête aux montagnards. Il a probablement hérité de cette fonction parce qu'il était plus apte que certains à parler le thaï.

Le village de Ban Nong Tao comprend actuellement un peu plus d'une centaine de maisonnées, ce qui le place largement au dessus de la taille traditionnelle des communautés territoriales itinérantes. La création du village résulte en fait du regroupement des trois groupes itinérants rassemblés sous la conduite d'un *hikho* et qui se sont stabilisés sur un même site à partir des années soixante-dix. La réunion de trois hameaux s'est progressivement répartie autour de trois pôles principaux. Le premier, regroupé autour des descendants de siloi et de son neveu nommé *hikho,* occupant l'amont situé à l'ouest. Le second, regroupé autour des descendants de Loisemeu, occupant l'aval situé au sud-est. Puis le troisième, regroupé autour des descendants de Woklomeu, occupant la partie nord. L'espace intermédiaire qui séparait les deux premiers pôles du village, l'amont et l'aval fut d'abord approprié par la famille chez qui je vivais, celle de Joni, le premier chrétien du village.

Joni avec sa femme, ses trois premiers enfants et un autre villageois circulaient sur plusieurs sites disposés autour de *daelo,* le village originel. Ils sont venus s'installer sur cet emplacement vers 1970-71. Le terrain plus plat que *dealo* les attirait. Mais le lieu ayant servi de cimetière aux occupants de la partie haute, seul un chrétien n'ayant pas peur des esprits errants pouvait encourir le risque de s'y installer. Par la suite, les autres habitants de *dealo* se sont rapprochés du site en ce concentrant plutôt dans la partie nord. Progressivement, les réseaux de parenté, via les intermariages, se sont entrecroisés, grossissant de cette façon l'habitat dans la partie vacante entre la partie haute et la partie basse du village.

Cependant chacun des *hikho* associés aux trois affluents de la rivière Mae Sapok, a perpétué sa fonction jusqu'à leurs morts respectives, à peu près concomitantes. Un descendant du neveu de Siloi, Chahe a hérité de ses prérogatives rituelles dans les années quatre-vingt et les perpétuent jusqu'à ce jour au nom de la majorité des villageois. A la mort du descendant de Loisemeu, son fils, alors trop jeune et devenu opiomane, a abandonné sa fonction, son groupe de parenté se plaçant sous l'autorité de Chahe. Cependant, en tant qu'héritier direct du rite instauré par son père, il demeure exclu du sacrifice collectif dédié à l'esprit tutélaire du village. L'association de deux *hikho* serait, dans ce contexte, considéré comme une offense au Seigneur de la Terre et de l'Eau. Il en fut de même pour les descendants directs de la lignée aînée qui se sont greffés plus progressivement au village et qui ont accepté pendant un temps de se placer sous la loi de Chahe. Cependant, depuis trois ans, ce groupe a fait scission et l'un

des fils issu de cette lignée, Thime, a été réhabilité en tant que *hikho* à la demande de ses consanguins. Ces derniers et leurs descendants, soit un total de sept maisonnées rassemblées au nord du village, se sont regroupés autour de Thime pour réactualiser le rite instauré par son père du coté du village originel où ils cultivent aujourd'hui leurs rizières.

Tout d'abord, le premier prétexte invoqué pour justifier cette nouvelle forme de scission est que le nombre des habitations du village est devenu trop important. De ce fait, Chahe n'est pas en mesure de faire la tournée de toutes les maisons du village à l'occasion d'un rite, effectué deux fois par an, où il doit accomplir une prière accompagnée d'une libation d'alcool au nom de chaque chef de maisonnée intégrée au village en l'honneur de son esprit tutélaire. Ce rite entraîne une très importante consommation d'alcool, deux tournées minimum par maison. Or Chahe, souvent montré du doigt comme un alcoolique notoire, est jugé inapte à l'accomplir dans son intégralité. Ensuite, l'héritage de sa fonction, par voie indirecte, est considéré comme litigieux. D'une part, parce que certains pensent que Siloi ou son descendant direct aurait dû être nommé *hikho* plutôt que son neveu et d'autre part, parce qu'il est considéré comme un cadet, tant du point de vue de ses frères et sœurs consanguins que vis-à-vis de la lignée aînée qui suit la ligne directe des descendants de Woklomeu. C'est pourquoi, malgré l'unification administrative du village, Ban Nong Tao a deux têtes, deux chefs spirituels qui accomplissent indépendamment leurs rites en l'honneur de l'esprit tutélaire du village. Je précise cependant que ce cas de figure est exceptionnel dans la région.

Cette réunion de trois entités villageoises sur un même site avait plusieurs motifs : plus de terres disponibles, plus d'eau, des terrains plus plats pour construire des rizières. Mais il fut largement encouragé par la politique du gouvernement thaï favorisant le regroupement et la stabilisation des villages montagnards par l'avènement progressif de nouvelles infrastructures (école, eau courante, électricité, dispensaire) et l'intégration dans le système administratif thaïlandais. Il convient alors de s'arrêter sur plusieurs évènements importants.

Intégration dans le système administratif thaï

Ce processus de sédentarisation a, dans un premier temps, été encouragé par les missionnaires catholiques appartenant aux missions de Bétharram, un organisme religieux situé près de Lourdes en France, et qui a débuté ses activités évangélistes dans la région de Chiang Mai à la fin de la Seconde Guerre Mondiale. D'après le témoignage du père qui réside depuis deux ans au village voisin de Cheutha (Huay Tong), la stabilisation de Cheutha, sur son emplacement actuel, fut prise à l'initiative de l'un de ses prédécesseurs, un missionnaire italien, le père Fuggini en 1956. Après avoir converti le *hikho* du village au catholicisme, le père Fuggini réussit à le convaincre de s'implanter sur un site qui lui paraissait propice pour creuser des rizières et fonder un village sédentaire. Quand la nouvelle de sa conversion se propagea, certains de ses parents n'approuvèrent pas. Le *hikho* décida alors d'installer un nouveau village situé à un kilomètre à l'ouest de son premier emplacement. Cette première conversion et le déplacement du village provoquèrent un litige. Le site choisi correspondait à l'emplacement d'un ancien cimetière. Certains villageois, réfractaires à cette conversion impliquant le renoncement au culte des esprits ancestraux et par ailleurs peu convaincus de l'efficacité des rites effectués par le père pour purifier le lieu de ses esprits errants, se dispersèrent pour fonder d'autres villages itinérants. Trois maisonnées, soit une population de quinze personnes, s'installèrent sur l'actuel emplacement de Cheutha dont le nombre d'habitants dépasse aujourd'hui quatre cents personnes, toutes devenues chrétiennes, la dernière conversion ayant eu lieu en 1988.

A Ban Nong Tao, ce processus de sédentarisation fut, quant à lui, favorisé par l'arrivée, en 1969, des bonzes du *phradhammacarik*. Il s'agit d'un programme missionnaire destiné à envoyer des moines pour s'établir de façon permanente dans les villages de montagnes afin de diffuser l'enseignement de Bouddha auprès des populations montagnardes. Etabli en 1965, il fut financé par la Fondation Asiatique et coordonné par le Département des Affaires Sociales, alors sous l'égide du Ministère de l'Intérieur. En 1970, la mère du roi patronna le programme en inaugurant la première pierre de la pagode de Wat Sisoda, le centre de gravité du projet, situé au pied de la colline Doi Suthep qui surplombe la ville de Chiang Mai. Ce temple constitue désormais le principal centre de gravité, de formation et de transit des bonzes chargés de cette mission. A l'époque, la menace communiste pesait de tout son poids et en particulier dans la région du haut bassin de Mae Wang, qui avait été classée

comme une « zone rouge », c'est à dire une région où la population locale, quelle que soit son origine ethnique, était soupçonnée d'apporter son soutien aux opposants au régime. Le premier objectif de ce programme était ainsi de faire comprendre aux « chao khao », par l'intermédiaire des bonzes, qu'ils étaient des citoyens thaïs et de susciter chez eux un sentiment de loyauté envers la nation plutôt que de tomber sous l'influence du Parti Communiste thaï. A noter également que leur présence sur le terrain visait plus à convertir les montagnards à la culture thaïe qu'à résister à l'influence croissante des missionnaires chrétiens sur ces populations, notamment parmi les Karen.

Pour créer cette conscience civique, la première nécessité était de les instruire. En 1969, un petit temple fut construit à la périphérie de Ban Nong Tao. Quelques années plus tard, en 1973, sous le patronage de la mère du roi, débuta la construction d'une école au sein même du village. Elle comprenait alors trois classes correspondant au trois premiers niveaux de l'école primaire. Cet aménagement s'est amélioré d'année en année grâce à des subventions venues de toutes parts. Elle comprend aujourd'hui deux classes de maternelles, six classes correspondant aux différents niveaux de l'école primaire, une cantine, un terrain de sport et des maisons pour accueillir les professeurs, en majorité des Thaïs, qui retournent le week-end dans la plaine.

Suite à un recensement des populations montagnardes effectué par le Département de l'administration locale qui eut lieu en 1969, les habitants de la région reçurent une première pièce d'identité. Il s'agissait d'une véritable pièce, taillée dans du métal, les identifiant comme des « chao khao ». Dans l'année qui suivit, les villageois m'ont dit avoir obtenu leur carte d'identité thaïe. Cette attribution supposa un premier recensement des maisonnées du village leur attribuant un certificat d'habitation permanente, T. R 14. Les noms de famille ont été imposés à partir de cette époque selon le principe de la descendance paternelle en vigueur dans la nation thaïe et qui accorde la prééminence au chef de maisonnée dont le nom figure en premier sur le certificat d'habitation. Cette contrainte ne fut pas sans heurter la logique de l'organisation sociale sgaw qui reconnaît, du point de vue de la résidence, une primauté à la femme. La plupart des villageois ont alors inventé un nom de famille qui compilait le début des prénoms de leurs parents ou grands-parents, en bref de leurs ancêtres féminins et masculins, laissant ainsi l'empreinte de la femme à travers ce nouveau principe de filiation. La règle étant mal comprise, elle n'a pas été suivie par tous. Certains compilèrent à leur gré

les prénoms de leurs ancêtres selon la lignée des femmes ou bien les prénoms de leurs ancêtres masculins, mais issus de leur père et de leur mère. Le tout souvent déformé par les fonctionnaires thaïs qui, au moment de l'enregistrement de ces noms de famille, étaient incapables de transcrire correctement les sonorités de la langue sgaw en alphabet thaï. Enfin, d'autres villageois se virent attribuer un nom de famille thaï, arbitrairement tiré d'une liste. D'autres thaïsèrent leur nom de famille par la suite, argumentant qu'ils entendaient ainsi faciliter l'intégration de leurs enfants. Ces derniers ayant de plus en plus la possibilité de fréquenter les collèges et lycées de la plaine limitrophe où leur nom de famille heurtait les oreilles des professeurs qui les étiquetait d'emblée comme des « chao khao ».

A partir 1972, l'UNFDA (United Nations Fund for Drug Abuse Control) s'implanta dans le village hmong de Khun Wang situé dans le parc national de Doi Inthanon et diffusa son programme de remplacement des cultures d'opium par le café à Ban Nong Tao. En effet, un groupe de Hmong, qui s'était installé dans la forêt située en amont du village au début du siècle y avait introduit la culture de l'opium. L'installation de nombreux villages hmong en altitude était perçue par les Karen comme une intrusion et une atteinte à leur système métaphysique. Peuplant les zones intermédiaires entre plaines et montagne, ils avaient eux-mêmes développé une économie de subsistance alliant l'agriculture sur brûlis et la riziculture inondée ou irriguée. Les espaces forestiers situés en altitude où se trouvent les sources qui alimentent les rivières et les rizières en aval sont la demeure des divinités gardiennes et autres esprits du territoire. Les Hmong ne reconnaissant pas les limites du territoire karen ou n'ayant pas d'autre lieu où s'installer, se sont appropriés les espaces situés à plus de 1000 mètres, qu'ils considéraient comme vacants et propices à la culture du pavot. Peu à peu, les producteurs d'opium employèrent des Karen, les payant le plus souvent en opium. Ils pouvaient ainsi acheter certaines de leurs rizières et occuper leurs essarts. Aux disputes qui éclatèrent, les autorités choisirent de ne pas se mêler, préférant laisser les communautés montagnardes négocier entres elles, n'intervenant qu'en cas de conflit majeur ou lorsque leurs propres intérêts étaient en jeu (Kunstadter, 1979 :145-148). A Ban Nong Tao, il semblerait cependant que les Hmong aient été rapidement chassés de leur emplacement en amont, à la suite d'un conflit arbitré par les autorités locales. Mais les villageois de la région avaient poursuivi la culture de l'opium et son commerce avec la complicité de ces mêmes autorités. Le programme de L'UNFDA n'eut qu'un impact local limité. Des experts sont venus dans le village et ont incité les villageois à se partager des terres pour construire des jardins à

proximité de leur résidence, à les encadrer de barrières et à y cultiver le café. Mais cette dernière plante requérait tant de soin, en particulier l'usage de nombreux pesticides, qu'elle fut rapidement abandonnée par les rares villageois disposés à se lancer dans l'aventure.

Les tentatives pour éradiquer la culture de l'opium ne devinrent véritablement efficaces qu'à partir de 1979, avec l'arrivée du Projet Royal qui implanta une antenne dans le village voisin de Huay Tong. Ce projet, rayonnant sur Ban Nong Tao, a impliqué l'introduction de la culture d'espèces issues de zones tempérées nouvellement introduites dans ces régions, comme les choux, les salades, les courgettes, les avocats, les bébé-carottes, les poires et les glaïeuls. A Huay Tong, les spécialistes agronomes qui travaillent pour le Projet Royal sont présents de façon permanente. Dans un premier temps, ils furent chargés de former les villageois à ces nouvelles cultures et, comme les bonzes, ils continuent de participer à des stages destinés à les instruire sur les méfaits et le caractère illicite du trafic des drogues, en particulier les amphétamines qui ont pris le relais sur l'opium. Aujourd'hui, la fonction principale des employés du Projet Royal est d'assurer, sur le terrain, le prêt des engrais aux montagnards, l'achat et le transport de la marchandise ainsi que la revente des produits sur les marchés de Chiang Mai et de Bangkok. Un petit marché, installé à Huay Tong, achète les fruits, les fleurs et les légumes produits par les paysans des différents villages situés dans le périmètre de Huay Tong et dont Ban Nong Tao. L'avènement de ce projet marqua véritablement une modification du paysage local, impliquant d'importants travaux d'aménagement territoriaux : construction d'une route en terre pour rejoindre la plaine, aplanissement de terrains pour les transformer en jardins, construction d'une digue entre Huay Tong et Ban Nong Tao facilitant l'irrigation de surfaces cultivables, fabrication de serres. Ainsi l'arrivée du Projet Royal marqua véritablement l'introduction de cultures permanentes.

Les Karen, probablement au contact des Lawa et des Khon Müang, maîtrisaient déjà depuis longtemps les méthodes de riziculture pluviale ou inondée. D'après mes sources, le processus de construction des rizières autour de l'actuel emplacement du village remonterait approximativement à cent ans, mais cette pratique demeurait encore marginale. Jusque dans les années 80, l'essartage constituait le principal mode de subsistance, la riziculture pluviale et inondée n'apportant alors qu'un appoint. Du fait de leur grande dépendance en eau et de la nature sablonneuse des sols, les rizières n'étaient pas exploitées chaque année. Par ailleurs, avec l'introduction de l'opium, les villageois avaient tendance à délaisser leurs rizières.

Avec l'arrivée du Projet Royal, la tendance s'inversa. Les terrains les moins nivelés et susceptibles d'accueillir des rizières, le plus souvent creusées en terrasses, furent employés. Parallèlement, les surfaces destinées à l'essartage, réparties sur les pentes plus abruptes qui jouxtent directement les rizières, servirent à faire l'appoint pour diversifier et compléter leurs rendements. La culture de l'opium fut, à l'exception de quelques poches résiduelles, pratiquement éradiquée de la région. Sous le double impact des programmes de développement gouvernementaux et du contrôle social exercé localement par les bonzes et les missionnaires chrétiens, l'opiomanie diminua tandis que les paysans furent encouragés à fournir davantage d'efforts de travail et d'investissement dans l'agriculture permanente (rizières et jardins).

2. PARTAGE DES TERRES

L'introduction de pratiques agricoles permanentes a bouleversé les modes coutumiers d'exploitation et d'appropriation des sols. C'est pourquoi, il convient d'expliquer la façon dont les villageois se sont répartis les terres et quelles furent les conséquences de ce partage.

Le droit au premier occupant

Ce processus de sédentarisation eut pour conséquence d'entraîner une modification du système d'essartage comme des modalités traditionnelles de partage des terres entre les villageois. A l'époque où l'agriculture itinérante constituait encore le principal mode de subsistance, le *hikho*, assisté des anciens, délimitait chaque année les emplacements collectifs destinés à l'essartage, qu'ils s'agissent d'espaces nouvellement défrichés ou d'un retour éventuel sur un finage laissé en jachère. Les villageois partaient travailler ensemble sur un parcellaire collectif départagé en essarts individuels et s'entraidaient mutuellement aux moments importants du cycle (brûlis, abattage du bois, semis, récoltes). En tant que prêtre villageois, fondateur du village et intercesseur auprès des divinités territoriales, le *hikho* détenait, en termes de prérogatives rituelles, un « droit éminent » sur l'ensemble du finage. Il devait entamer en premier la terre et donner ainsi le signal aux autres chefs de maisonnée pour qu'ils puissent à leur tour négocier individuellement son usage auprès des divinités

territoriales concernées. Primauté qui se répercutait à travers l'ensemble des rites agraires et des sacrifices effectués entre le défrichage et la récolte.

Ce droit pouvait éventuellement s'accompagner d'un certain privilège d'accès à la terre autorisant à disposer d'une part de surfaces cultivables plus importante que les autres. Le *hikho* n'avait cependant pas d'influence spécifique sur les modalités de répartition des parcelles collectivement désignées comme exploitables entre les maisonnées, si ce n'est pour statuer, avec les anciens, en cas de litige. Les modalités coutumières de répartition des sols reposaient sur un principe égalitaire, relatif à la capacité de travail d'une famille et du « droit à la hache » acquis par le premier défricheur d'une zone forestière encore vierge. Ce droit d'usage, légitimé en vertu des liens rituels individuellement contractés par chaque chef de maisonnée auprès des entités spirituelles territoriales, n'était cependant pas assimilable à un droit de propriété privée. L'espace, cultivé le temps d'un cycle agricole, retournait, une fois laissé en friche, dans le domaine de la forêt communale destiné aux usages collectifs (chasse, cueillette, divagation des animaux d'élevage et collecte de bois). Ce droit individuel ne pouvait qu'être temporairement réactivé à la condition que son premier usager ou ses descendants reviennent exploiter la terre après un temps de jachère allant de sept à dix ans. Il en était d'ailleurs de même pour l'ensemble d'un finage villageois. En cas de non retour périodique, la terre pouvait être revendiquée par une autre maisonnée ou un autre village.

La généralisation des cultures permanentes associée au principe reconnu par l'administration thaïe selon lequel la maisonnée constitue la principale entité juridique pertinente en matière d'appropriation de la terre a favorisé un processus d'individualisation-privatisation des droits d'usage sur les terrains exploités à titre permanent, qu'il s'agisse des rizières ou des essarts transformés en jardins. Ainsi, le droit d'usage permanent accordé au premier occupant de la terre correspond *de facto* à un droit de propriété privée, non officiellement reconnu par l'État, mais officieusement légitime selon le code oral qui réglemente les pratiques coutumières locales. Les chefs de maisonnées, considérés comme les propriétaires fonciers de leurs rizières et jardins, sont en mesure de les vendre ou de les transmettre à leur descendance.

L'appropriation définitive des surfaces disponibles pour l'agriculture s'est accélérée au cours des années quatre-vingt, peu de temps après l'implantation locale du Projet Royal. Les

villageois ont alors pratiqué la loi du « premier occupant » accordant un droit d'usage permanent sur les terres ouvertes par eux-mêmes ou leurs ancêtres. De ce fait, la répartition des surfaces cultivables entre les maisonnées correspond aujourd'hui, grosso modo, aux emplacements collectifs hérités des trois principales lignées de *hikho* artificiellement réunies à la suite de leur incorporation dans le système administratif thaï. Le réseau de parenté (ensemble des familles nucléaires formées par les enfants mariés issus d'un même couple de parents) inscrits dans la partie basse, et dont les mouvements itinérants avaient autrefois lieu dans la zone sud, ont creusé des rizières en terrasse, brûlés des essarts et délimités des jardins à la périphérie de leur habitat et du cours d'eau où leur *hikho* avait instauré son rite. De même pour ceux qui ont inscrit leur mouvance dans la région de *daelo* où des premiers occupants la partie haute du village. Les familles nucléaires constitutives de ces réseaux se sont ensuite débrouillées entre elles pour se départager les parcelles cultivables à titre permanent, qu'elles aient été ouvertes par elles-mêmes ou transmises par leurs parents. Cette redistribution spatiale des parcelles, qui s'inscrivait dans le prolongement des pratiques coutumières, n'a cependant pas débouché sur un partage égalitaire et fut en partie brouillée par une combinaison de facteurs qu'il convient d'expliciter.

La génération de personnes actuellement âgées de plus de cinquante ans dit, de temps à autre, avoir hérité de quelques emplacements rizicoles obtenus par leurs parents. Mais dans la mesure où cette génération fut la première à opérer la transition d'un mode de subsistance fondé sur l'essartage vers un mode de subsistance fondé sur la riziculture, ils sont les principaux fondateurs des rizières et leurs descendants les premiers héritiers de leurs droits d'usage permanents. L'appropriation définitive des surfaces cultivables s'est donc principalement jouée à ce niveau générationnel et n'a pas été conditionnée par le seul facteur du droit au premier occupant. D'après les villageois, il n'y aurait pas eu de consensus communautaire en faveur d'une répartition égalitaire des surfaces à un moment donné. Les divers chefs de maisonnée se sont en fait servis là où ils le pouvaient, tant sur les espaces où ils étaient en mesure de revendiquer un droit d'usage, voire de l'acheter, que sur les espaces potentiellement ouvrables. Tous n'ont alors pas pris conscience des enjeux en cours ni réagi avec la même rapidité.

Selon le discours des villageois, les retardataires du développement (souvent qualifiés d'opiomanes, d'alcooliques, de feignants) ont eu tendance à perpétuer leur activités

d'essarteurs sans se soucier de réactiver ou d'étendre leurs droits d'usage en s'investissant intensivement dans la riziculture. Leurs descendants sont donc souvent les plus lésés. Par contre, les chefs de maisonnée qualifiés d'entreprenants, de travailleurs et perçus comme soucieux de leur descendance, ont su rapidement activer et étendre leurs droits d'usage pour accumuler un capital foncier. Ce processus d'accumulation et d'extension des surfaces exploitables fut favorisé d'une part, par la capacité de travail plus ou moins grande d'une famille nucléaire, oscillant alors entre cinq et neuf enfants à l'époque, et d'autre part, en fonction de l'étendue de leurs réseaux de parenté et d'entraide à l'intérieur du village. Enfin, l'appropriation des surfaces exploitables fut également liée à des facteurs d'ordre économiques et religieux. Les premiers chefs de maisonnée à avoir adopté le christianisme et par la suite le bouddhisme purent s'approprier des espaces considérés comme peuplés d'esprits nuisibles, *ta miu xa*, dont la plupart des villageois, par peur ou par esprit de conformisme, refusaient d'exploiter. D'autre part, la diminution des surfaces cultivables et l'individualisation des droits d'usage à titre privé a autorisé divers types de transactions foncières entre les villageois. Les individus capables d'obtenir de l'argent à l'extérieur, que ce soit par le biais du commerce licite (vente d'animaux domestiques, produits de la forêt) ou illicite[11] (par l'intermédiaire du réseau de trafic d'opium local) ont ainsi pu racheter individuellement des parcelles à des tierces personnes originaires du village ou des environs.

Transactions foncières

Les mouvements d'échanges fonciers furent dans un premier stimulés par le trafic d'opium local puis accélérés dans les années quatre-vingt, suite à l'appropriation quasi définitive des surfaces cultivables à titre individuel et privé. Les Karen, localement considérés comme les premiers occupants des sols, se sont trouvés de ce fait dans une position de vendeur vis-à-vis de leurs voisins hmong et khon müang. Mais cette opportunité se retourna rapidement contre eux. Il y a encore trente ans, les villageois étaient loin de penser qu'ils encourraient un jour le risque de manquer de ressources territoriales ou d'en perdre le contrôle. Certains villageois avaient ainsi vendu des terres à des Hmong et des Khon Müang contre de l'opium ou des sommes d'argent souvent dérisoires. Encore peu enclins à la riziculture ou l'économie de marché, ils ne prirent pas à temps conscience de la valeur

commerciale croissante des rizières et jardins pour en tirer des bénéfices financiers. En effet, en l'espace de quelques années, la raréfaction des terrains disponibles pour l'agriculture s'est accompagnée d'une recrudescence des ventes et achats de rizières et jardins entre les Karen et avec leurs voisins en même temps que d'une augmentation considérable de leur valeur commerciale. Des villageois qui avaient vendu leurs terres pour des sommes modiques furent parfois contraints de les racheter à leurs clients quelques années plus tard, mais à un prix plus élevé.

Bien que l'implication des villageois dans l'économie de l'opium est davantage présentée, de nos jours, comme un facteur d'appauvrissement, ce ne fut pas toujours le cas. Ainsi le *hikho* alors associé à la partie haute du village a vendu une partie de ses droits d'usage à des étrangers et son successeur actuel, Chahe, plutôt traditionaliste, n'a pas réagi à temps pour étendre ses droits d'usage, ni s'investir dans des activités agricoles lucratives. Aujourd'hui il se trouve plus démuni en terre que nombre de ses concitoyens. A l'inverse, le *hikho* alors associé au groupement issu du village originel, *daelo*, serait l'un des rares villageois à avoir su tirer des profits financiers de l'opium. Investi dans les réseaux de contrebandes locaux, sous l'aval de fonctionnaires de l'administration ou autres patrons thaïs, il semble davantage avoir été au fait de la valeur spéculative montante des terrains rizicoles. Après avoir lui-même succombé à la vente, il eut à temps le réflexe de racheter ses terres et d'accroître son capital foncier. Tous ses descendants, qui constituent l'un des principaux réseaux de parenté du village regroupé autour du second *hikho*, Thime, ont ainsi reçu une part d'héritage suffisante pour assurer leur auto-subsistance. Moins conformistes, ils ont choisi de s'investir dans l'économie de marché et font de ce fait partie des privilégiés en termes d'accès à la terre, de ressources monétaires et de confort matériel.

Il y encore huit ans, le chef du district (*kamnan*) a acheté 20 rai de terres irrigables à deux villageois pour la somme totale de 100 000 baths (soit environ 3 077 euros). Cette vente, qui impliquait une imputation importante des sols les plus fertiles compris dans le périmètre villageois, a sonné le glas du système. Les villageois ont alors réalisé que ce processus conduisait, à terme, vers une dépossession de leur territoire et des seuls biens transmissibles à leurs descendants. En réaction, ils ont pris la décision collective de ne plus vendre de terres aux groupes ethniques voisins, et en particulier aux Khon Müang, devenus leurs clients les plus offrants. L'année suivante, une dizaine de villageois s'unirent pour racheter les terres

vendues au *kamnan* et se les partager. Grâce au soutien de deux ONG (un organisme de développement chrétien et la Fondation pour le Développement du Nord) le collectif fut en mesure d'emprunter les 250 000 baths fixés pour ce rachat en contrepartie de remboursements individuels à taux très bas.

La plus-value de ce terrain était en partie justifiée par la combinaison de plusieurs facteurs positifs désormais révélateurs des modes d'évaluation qui, en l'absence de règlements légaux, conditionnent la valeur commerciale accordée aux sols : superficie, fertilité, conditions d'ensoleillement et d'irrigation, octroi d'une preuve de propriété foncière. En l'occurrence, il s'agissait d'un document relatif à une taxe autrefois versée sur les rizières (bophoto 5) et abrogée de nos jours. Jusqu'en 1968[12], date à laquelle les forêts du haut-bassin de Mae Wang entrèrent dans la catégorie des « zones protégées », les villageois qui pratiquaient la riziculture étaient en théorie soumis à des taxes foncières redevables au Ministère de l'Intérieur. Bien qu'ils aient tenté, le plus longtemps possible, d'échapper à ce système d'imposition, tous n'ont pas pu y couper. Certains d'entre eux ont conservé ces justificatifs de paiements tandis que la plupart disent les avoir perdus au fil des ans.

Or, en l'absence et dans l'attente de droits légaux, ils assimilent aujourd'hui ces taxes à des preuves qui attestent d'une occupation permanente sur les sols. Ils s'en servent alors comme support pour revendiquer des droits légitimes auprès de l'État et, en cas de vente, ils les négocient *de facto* comme des titres de propriété privée. Nous avons vu précédemment qu'en Thaïlande, l'ambiguïté inhérente aux codes et lois définis dans le cadre de l'État-nation moderne associée à la lenteur et l'arbitraire de leurs mises en application, creuse le décalage entre les vues officielles et les pratiques locales réelles plus qu'il ne permet de le résorber. Ce décalage, qui contribue à la précarisation de toute la paysannerie thaïe, augmente en contrepartie la capacité de détournement du système foncier légal par les acteurs sociaux. Sur la base de leurs pratiques coutumières (droit du premier occupant prolongeant le féodalisme) et des distorsions nées de leur appréhension de la législation légale, elles définissent leur propre grille d'évaluation des conditions d'accès à la terre. Les populations locales élaborent ainsi des systèmes fonciers locaux, variables selon les contextes régionaux, qui se présentent comme une sorte de compromis entre les pratiques légales et illégales.

[12] Délimitation qui fit suite à la loi sur les réserves forestières nationales votées en 1964.

A Mae Wang, ce système parallèle -qui autorise diverses formes de transactions foncières (ventes, achat, location)- s'applique aux terres dont l'usage à titre permanent est officieusement admis, mais non légalement reconnu. Ces terrains, en théorie, ne peuvent pas faire l'objet d'échanges commerciaux d'une part, parce qu'ils ne sont pas garantis par des droits fonciers légitimes et d'autre part, en raison de leur emplacement dans des « zones de forêts protégées ». Ce système officieux, qui joue sur l'ambiguïté du système foncier légal, est cependant tacitement toléré par l'ensemble des acteurs locaux, dont les représentants de l'État, qui y sont parfois eux-mêmes impliqués. A terme, il mise sur une inversion des rapports de force entre l'État et les populations locales et l'éventuelle légitimation des pratiques coutumières en partie ajustées aux lois nationales. Dans ce contexte, les modalités d'exploitation des essarts basées sur le système de rotation des sols a connu de profondes modifications.

Diminution de l'essartage

Si l'adoption de l'agriculture permanente est admise dans la mesure où elle correspond aux normes valorisées dans la société dominante, l'essartage est par contre entaché de préjugés très péjoratifs qui, quels que soient sa forme culturelle et ses impacts sur l'environnement, est considéré comme primitif et destructeur.

L'exploitation des sols sur le mode de l'essartage est officiellement interdite par la loi, mais dans la pratique elle est tacitement tolérée tant que les villageois n'entament pas de nouveaux essarts, auquel cas ils risquent d'encourir une arrestation et une amende. Une enquête de maisonnée a cependant révélé que sur les 102 maisonnées du village, 60% des villageois disent perpétuer de temps à autre des activités d'essartage, malgré l'interdiction du gouvernement, tandis que les autres 40% l'auraient abandonné, sauf à titre très occasionnel. Sur ces 60%, entre 20 et 30 maisonnées du village s'y adonnent effectivement chaque année, mais sous une forme adaptée à l'étroite marge d'action qui est la leur.

Suite à la radicalisation des politiques gouvernementales en matière de conservation des forêts, les villageois se plaignent, depuis une dizaine d'années, d'être soumis à des pressions de plus en plus importantes de la part des fonctionnaires locaux du Département des

Forêts. Depuis trois ou quatre ans, ils sillonnent la région en hélicoptères ou en véhicules 4x4 afin de vérifier qu'ils ne coupent pas de bois ou n'entament pas illégalement de nouvelles surfaces. Ces pressions, ajoutées à l'importance croissante accordée à la riziculture, ont contribué à fixer et à diminuer les surfaces destinées à l'essartage. De ce fait, les villageois n'ont désormais plus la possibilité d'assurer leur système traditionnel de rotation des cultures, autorisant un temps de jachère suffisamment long pour permettre au sol de se régénérer. Phénomène accentué par le fait que, s'ils ne reviennent pas régulièrement sur les mêmes surfaces, la forêt repousse, et retourne dans le domaine public étroitement surveillé par les fonctionnaires des Forêts. C'est pourquoi, le temps moyen de jachère oscille aujourd'hui entre deux et trois ans pour ceux qui pratiquent l'essartage régulièrement. Contraints de surexploiter les mêmes essarts, leurs sols s'épuisent malgré des ajouts occasionnels d'engrais chimiques et ils finissent progressivement par se transformer définitivement en jardins. Ils y plantent des arbres fruitiers à partir d'espèces commercialisables et promues par l'intermédiaire du Projet Royal ou de l'agence qui s'occupe des affaires agricoles au niveau du district. Etant donné que les villageois ne disposent plus de surfaces pour perpétuer un système de rotation autorisant un long temps de jachère, les essarts tendent aujourd'hui à faire l'objet de cultures quasi permanentes.

Jusqu'il y a encore peu de temps, les paysans les plus démunis en termes d'accès à la terre, c'est-à-dire possédant des surfaces rizicoles réduites, peu fertiles ou non irrigables, avaient toujours la possibilité de revenir à l'essartage pour tenter d'assurer leur autosubsistance. Cependant, en raison de l'épuisement des sols et de l'impossibilité d'ouvrir de nouvelles parcelles, cette échappée n'est plus possible. De même la combinaison essartage-riziculture ne garantit plus, ou rarement, l'autosuffisance des foyers. Face à la pression démographique interne et aux pressions externes en matière de préservation de l'environnement, les villageois ont dû définir un règlement pour gérer les espaces de forêt communaux. Il est ainsi admis que les familles peuvent brûler des essarts sur les pentes qui jouxtent leurs rizières, à condition que personne ne revendique un droit d'antériorité à son usage. Quelques essarts esseulés au sein de la forêt communale réservée aux usages collectifs sont cependant régulièrement exploités par des paysans qui désirent y maintenir des droits, mais tout nouvel empiètement sur cette forêt est désormais interdit. Les paysans qui n'ont pas assez de terre, qui ne sont pas en mesure d'en acheter ou d'investir dans l'agriculture commerciale, n'ont ainsi pas d'autre alternative que de se tourner vers des emplois salariés

saisonniers.

Ainsi, ce processus d'exploitation intensif des essarts permet d'en obtenir, à terme, la propriété. N'étant pratiquement plus sujet à des retours périodiques dans le domaine public, ils ne font plus l'objet d'un partage égalitaire et collectif arbitré chaque année par le *hikho*. Cependant les essarts, à la différence des rizières, ne font que très rarement l'objet de transactions commerciales. Comparativement aux rizières, ils sont considérés comme des terrains moins fertiles et rentables au niveau de la production économique. Par ailleurs, leur exploitation, condamnée par la loi, peut entraîner des sanctions judiciaires. La valeur que les villageois leur attribuent est plus identitaire, en tant que reflet de leur mode culturel d'exploitation des sols, que monétaire. Ne faisant pas l'objet de transactions commerciales et se limitant à une fonction d'appoint économique, leurs modalités d'usage sont par contre plus souples que celles des rizières. Ainsi, ils peuvent autant être exploités à titre individuel (une maisonnée) que circuler entre les membres associés à un réseau de parenté ou de voisinage. Les villageois s'arrangent alors au début de chaque cycle agricole pour négocier entre voisins, amis ou parents leur exploitation.

Les villageois les mieux lotis en terres concèderont plus volontiers gratuitement leur usage à un voisin plus lésé, sans pour autant perdre leurs droits dessus. De cette manière, ils font preuve de solidarité, ce qui leur permet de détourner en prestige les ressentiments qui, du fait de l'importance de leur capital foncier, pourraient éventuellement se retourner contre eux. Les rizières, à l'inverse, ne font jamais l'objet de prêt gratuit ni ne circulent entre les maisonnées. Les prêts ne sont concédés qu'en échange d'une part de la production et d'un partage des frais d'exploitation (en particulier les frais d'essence et de location occasionnés par les labours au motoculteur et les transports de la récolte en voiture). Ces arrangements sont surtout effectués entre voisins ou parents relativement proches (neveux, premiers ou seconds cousins). Cette plus grande souplesse qui caractérise l'emploi des essarts amène les villageois à percevoir leurs modalités d'appropriation et d'usage comme plus collectives qu'individuelles dans la mesure où, comparativement aux rizières, elles marquent une moins grande rupture vis-à-vis de leurs pratiques coutumières. Mais cette forme de collectivisme mérite d'être nuancée d'une part parce qu'elle se limite, dans la majorité des cas, au cadre de la famille élargie aux enfants mariés et d'autre part, parce qu'elle ne contredit pas leur appropriation à titre permanent et privé.

Morcellement des terres et diminution de la natalité

Le village comprenait au moment de l'enquête 102 maisonnées, soit une population d'environ 470 individus avec une moyenne approximative de 5 personnes/famille. Le nombre d'enfants par famille, en ce qui concerne les générations situées au-delà de 40 ans, oscille entre 4 et 9. En deçà de ces générations, leur nombre varie désormais entre 2 et 4. Cette diminution notable des naissances est attribuable à plusieurs facteurs concomitants. Tout d'abord, depuis l'arrivée du Projet Royal il y a une vingtaine d'années, la politique du gouvernement a consisté à stopper la croissance démographique des populations montagnardes. L'objectif étant de limiter les naissances à 2 enfants par famille. Depuis la construction d'un dispensaire au village en 1986, les femmes peuvent se procurer la pilule aisément et nombres d'entre elles ont adopté ce mode de contraception.

Mais du point de vue des villageois, cette diminution des naissances est avant tout corollaire à la limitation des surfaces disponibles pour l'agriculture et de la transition de l'essartage vers la riziculture. Autrefois l'importance de la main-d'œuvre familiale était une condition nécessaire pour optimiser la culture des essarts. Bien que cette condition puisse se répercuter sur la riziculture, la diminution des surfaces disponibles a très rapidement posé problème. Etant donné que les terrains exploitables sont désormais départagés entre les divers réseaux de parenté résidant dans le village et que le défrichage de la forêt communale est interdit, le morcellement des parcelles s'est effectué à un rythme très rapide en l'espace de deux générations. Or, cette première étape de morcellement des parcelles cultivables à titre permanent s'est justement effectuée à partir de la première génération située en deçà de 50 ans.

Dans l'idéal, le partage des biens (droits d'usage sur la terre et animaux domestiques) se fait de façon égalitaire entre tous les enfants, à l'exception d'un octroi supplémentaire aux filles cadettes qui prennent en charge leurs parents jusqu'à leur mort. Mais en raison de la taille importante des familles, ce principe de transmission égalitaire n'a pu être que partiellement respecté. Ainsi, dans une même famille, certains obtiennent des terres (rizières, essarts, jardins) d'autres des buffles. J'ai pu aussi constater que dans les cas où la terre fait défaut, les rizières, considérées comme la propriété des hommes, sont plus volontiers transmises aux fils tandis que les buffles et les essarts, considérés comme le domaine réservé

de la femme, ont plutôt tendance à constituer l'héritage des filles. Ce qui donne lieu à toutes sortes de combinaisons possibles. Les villageois prétextent ainsi que s'ils ont moins d'enfants c'est avant tout parce qu'ils n'ont plus assez de terres à leur transmettre. L'alternative privilégiée par certains consiste à scolariser les enfants de façon à ce qu'ils apprennent à lire et écrire et puissent trouver de nouveaux débouchés dans le monde de la ville et de la plaine. Cependant, la scolarisation des enfants occasionne de nouveaux frais qui se répercutent également sur la baisse du taux de natalité.

L'ensemble de ces transformations liées à la sédentarisation, l'intégration dans le système administratif thaï et au partage des terres, ont eu d'autre part d'importantes répercussions sur certains aspects de l'organisation sociale sgaw, qu'il convient d'expliciter à travers la configuration actuelle du village.

3. CONFIGURATION ACTUELLE DE L'ORGANISATION SOCIALE VILLAGEOISE

La filiation chez les Sgaw karen est bilatérale[13], aucune distinction n'est faite entre parents paternel et maternel dans la terminologie de parenté comme dans les obligations de la vie quotidienne. L'accent est cependant mis sur le côté maternel, en ce qui concerne deux domaines spécifiques : la résidence et le culte des ancêtres, *au xae*. Pour ma part, je n'ai jamais pu assister à ce rite en raison de sa raréfaction[14] dans la région. A l'exception de trois familles, les rites sacrificiels destinés à nourrir les ancêtres ne sont plus pratiqués à Ban Nong Tao. Cet abandon a été observé à des degrés divers par tous les ethnologues qui ont travaillé auprès des Sgaw de Thaïlande au cours de ces trente dernières années (Hayami, 1992 ; Iijima, 1979 ; Kunstadter, 1979 ; Madha, 1980 ; Marlowe, 1979 ; Mishung, 1980 ; Rajah, 1984 ; Yoshimatsu, 1989). Tous ces auteurs n'ont pas manqué de souligner que ce rite, restreint à la

[13] G. Condominas (1980 : 50-51), à l'appui des travaux de Georges Murdock, rappelle l'importance des systèmes cognatiques ou indifférenciés en Asie du sud-Est : « Ces systèmes représentent le type le plus répandu et qui chevauchent toutes les catégories d'espaces sociaux, des minuscules hordes de collecteurs des Iles Andamans à la majorité des grandes civilisations des plaines (Birmans, Thaïs, Lao, Khmers, Javanais, etc.), en passant par les groupes intermédiaires : des villages bahars du Centre du Vietnam aux unités plus larges et puissantes comme les Iban de Bornéo (...). »

[14] Dans le village de Thung Luang situé à 10 Km de Ban Nong Tao, les villageois devenus bouddhistes continuaient de pratiquer le rite et prenaient la précaution de m'en avertir une fois qu'il était terminé, me disant que s'ils avaient su que je voulais y assister, ils m'auraient prévenue à temps. Lorsque j'ai quitté le village,

sphère familiale, est incontournable pour comprendre les principes qui fondent et perpétuent l'organisation sociale sgaw. Cependant, la plupart n'ont pas pu directement y assister en raison d'une interdiction qui pèse sur toute personne étrangère au groupe de parents expressément invités à pénétrer à l'intérieur de la cuisine pendant le déroulement du rituel. Tabou auquel Rajah (1984), Yoshimatsu (1989) et Yoko Hayami (1992) ont échappé. Ces auteurs ont pu ainsi apporter un certain nombre de bases ethnographiques nécessaires pour une meilleure compréhension du rituel.

A Ban Nong Tao, le processus relatif à l'abandon du rite a débuté après la Seconde Guerre Mondiale et concernait tout d'abord une minorité de personnes converties au christianisme. Il s'est ensuite généralisé à l'ensemble des villages dans les années 80 suite à l'adoption du bouddhisme. Ce renoncement constitue en fait l'une des principales réponses adaptatives des Karen face aux modifications sociales générées par le développement. Cependant, au-delà de cette rupture, le rituel continuait de servir de cadre de référence théorique pour expliquer un ensemble de pratiques sociales qui débordaient sa sphère proprement cultuelle: l'architecture des maisons, les interdits matrimoniaux et les règles de résidence après le mariage. De même, l'assouplissement ou l'adaptation de ces règles étaient systématiquement associé à l'abandon du rite. C'est pourquoi, je propose de décrire la configuration actuelle de l'organisation sociale villageoise tout en montrant en quoi ce rite continue d'imprimer sa marque sur des logiques d'organisation sociale en cours de mutation.

Composition des maisonnées

Sur les **102** maisonnées composant le village, on dénombrait en 1999-2000 :
76 familles nucléaires
23 familles élargies
3 veufs (seuls dans une maison)

La structure familiale la plus répandue est celle de la famille nucléaire : une femme, son mari et leurs enfants. Mais comme le mentionne Yoko Hayami (1992 : 146), il n'existe cependant pas de terme sgaw qui signifie « famille » dans le sens d'un groupe de parents

certains anciens ont regretté de ne pas avoir trouvé l'occasion de m'introduire dans un rite et, bien qu'eux-

proches et fermé sur lui-même, mais une nomenclature qui renvoie symétriquement à des réseaux de relations structurés en termes dyadiques. « *Dau* », qui signifie « relation », est le préfixe accolé au terme de parenté employé selon le contexte pour spécifier la nature du lien de parenté : *dau mau wa* (femme et mari), *dau pho mo* (enfant et mère), *dau pho pa* (enfant et père) *dau li phiu* (petit-enfant et grand-parent), *dau piu wae* (cadet et aîné). On parle également de *dau t'khwa* pour qualifier la relation entre cousins et de *dau do* pour désigner les relations de parenté issues du mariage. A défaut d'un terme équivalent à la notion « famille », l'expression que les Sgaw utilisent pour désigner les membres d'une maisonnée est « *pga teu deu xau* » (*pga* (personne) *teu* (un) *deu* (maison), *xau* (même, ensemble), soit les personnes qui vivent dans la même maison). Le terme « *deu* », traduit par « maison », renvoie dans un contexte plus large, à toutes sortes de contenants: boîtes, sacs, casseroles, caisses. En tant qu'espace prioritairement associé à la famille nucléaire, la maison, *deu*, constitue chez les Sgaw, la première unité d'identification sociale, économique et rituelle.

Le « dau piu wae », la relation aîné et cadet, fournit le cadre de référence le plus global pour structurer les réseaux de parenté qui débordent le cadre de la maisonnée. Dans son emploi le plus courant et le plus minimal, il désigne la relation dyadique entre des frères et soeurs consanguins positionnés les uns par rapport aux autres en tant qu'aînés et cadets à l'intérieur d'une famille nucléaire : l'aîné ayant toujours la primauté sur le cadet, en particulier dans la gestuelle rituelle. Les termes d'adresse *vae* (aîné) et *piu* (cadet) sont par ailleurs symétriquement étendus aux cousins collatéraux et aux frères et soeurs affins[15]. Lorsqu'il s'agit de cousins germains, le statut d'aîné ou de cadet n'est pas attribué en fonction de l'âge réel de la personne, mais en fonction de celui de ses parents au niveau de la génération supérieure.

J'entends par famille élargie tout foyer qui intègre des ascendants, descendants, affins, ou parents collatéraux (frère, soeur, tante, neveu, nièce) et qui déborde le cadre strict de la famille nucléaire. Il existe ainsi plusieurs cas de figure à Ban Nong Tao :

mêmes ne le pratiquaient plus, ne manquaient pas de me préciser qu'il était un pilier de leur tradition.

-FN + FN d'une fille mariée : **9**

Ce cas de figure est le plus commun en ce qui concerne le modèle de famille élargie dans la mesure où la résidence d'un couple est uxorilocale pendant les un à trois ans qui suivent le mariage. L'ordre des mariages, à quelques exceptions près, suit l'ordre des aînés et cadets. Les filles aînées, premières sur la liste du mariage, viennent vivre avec leurs maris chez leurs parents. Les gendres, assimilés à des seconds chefs de famille, soutiennent leurs beaux-parents dans toutes les tâches masculines associées à la maison et en particulier aux travaux agricoles. En règle générale, le jeune couple, attend la naissance d'un premier enfant, étape à partir duquel il est libre de s'installer où il veut. Ils construisent souvent leur maison à proximité de celles des parents de la femme et héritent alors d'une superficie de terre à cultiver pour assurer leur propre subsistance. Une fois que la fille aînée a quitté la maison, elle libère la place pour le couple fondé par sa cadette.

-FN + parent(s) de la femme : **5**.

La fille cadette, dernière à se marier, est censée s'occuper de ses parents quand ils deviennent trop vieux pour assurer leur subsistance. Soit elle hérite de la demeure parentale et d'une plus grande surface de terre, soit ses parents viennent habiter avec elle si sa demeure est plus vaste et confortable. Si les deux parents sont encore en vie, ils continuent souvent de dormir ensemble dans leur maison, située à proximité de celle de leur cadette et ils partagent leur terre et leur nourriture avec la famille de la cadette.

-FN + parent (s) homme : **5**

En principe ce cas de figure est contraire à la configuration classique de la structure sociale sgaw fondée sur la pratique du culte des ancêtres *au xae. Au* signifie « manger » ou « nourrir » et *xae* renvoie selon la traduction donnée par la plupart des ethnologues[16], aux « esprits ancestraux » à l'intention desquels un poulet et éventuellement un cochon sont sacrifiés. Le nom complet du rite est également appelé *au* (nourrir) *ma* (faire) *xae* (esprits ancestraux), abrégé sous la forme de *au xae* ou bien *au bga*. « Bga » est une autre appellation générique réservée aux esprits ancestraux, mais qui se réfère également au groupe de

[15] A l'exception du mari d'une soeur cadette appelé *ca li* et de l'épouse d'un frère cadet appelée *de miu*.
[16] Iijima (1979), Kunstadter (1979) Madha (1980), Marlowe (1979), Mischung (1980).

personnes qui, à partir de la fondation d'un couple, est invitée à consommer la nourriture sacrificielle avec eux. Les expressions « *au xae* » et « *ma xae* » ou « *au bga* » renvoient alors à l'idée de « manger ensemble », entre vivants et morts.

Le rite *au xae* se déroule à l'intérieur de la maison et se limite uniquement à la sphère familiale : la famille nucléaire et/ou la famille élargie aux descendants matrilinéaires[17]. Il est le plus souvent initié en cas de maladie d'un membre de la famille[18], lorsque la divination révèle que des défunts issus de l'ascendance patrilinéaire ou matrilinéaire de la personne malade se nourrissent des *k'la,* les composantes spirituelles du corps humain. L'unité sociale primordiale capable d'initier ce culte est le couple marié. Au moment du mariage, une étape importante du rite consiste à associer les esprits ancestraux de l'homme et de la femme pour qu'ils forment leur propre *bga*. Ils acquièrent ensuite petit à petit les éléments matériels indispensables au rite et étroitement liés à l'univers de la femme : la maison, une paire d'animaux sacrificiels (un coq et un cochon femelle), le foyer et les ustensiles pour cuisiner.

La cuisine, domaine féminin par excellence, définit le cadre spatial du rite *au xae*, le lieu où les participants consomment ensemble la nourriture sacrificielle. Le foyer de la cuisine, à l'intérieur duquel est cuisinée cette nourriture, est l'équivalent d'un autel auquel sont associés les *bga* des époux et dont la femme est l'officiant principal. Relation que Yoko Hayami (1992 : 126-130) nomme « le complexe maison-foyer-bétail-esprit » qu'elle définit ainsi : « Le foyer détermine l'axe des relations entre la femme la plus âgée de la maison, la maison elle-même, le bétail, les esprits du rite *au xae*, tout cela étant considéré comme sa possession ou bien associé à elle... De plus, la résidence après le mariage est déterminée en termes de tabous et de règles relatives à l'usage du foyer ».

[17] La primauté accordée à la femme dans le rite *au xae* ajoutée à la règle de résidence uxorilocale après le mariage ont conduit certains auteurs à mettre l'accent sur la dimension matrilinéaire de la filiation des Sgaw, en particulier Shigeru Iijima (1979 : 99-117). Cependant, la majorité des autres chercheurs dont Hayami, Mischung, Yoshimatsu, Rajah, dans la lignée desquels je me situe, émettent des doutes quant à admettre la présence de groupes lignagers parmi les Sgaw karen. Dans la mesure où les réseaux de parenté se diffusent du côté paternel comme maternel, la pratique du rite *au xae,* plus qu'elle ne définit l'appartenance à un lignage unilinéaire qui serait réunit autour d'un ancêtre féminin commun, répond au contraire à l'absence d'un tel système d'organisation pour structurer les rapports de parenté qui débordent le cadre de la maisonnée. De plus, selon la durée du rite et les officiants qui l'orchestrent (l'homme et/ou la femme, ou bien leurs parents pour eux-mêmes ou en leur nom) les combinaisons possibles de participants invités sont variables. Une personne ne se trouve au cours de sa vie jamais associée à un seul et même groupe de personnes, mais à plusieurs. Il n'existe pas de groupe rituel permanent dont la continuité serait linéaire.

[18] Tous changements sociaux ou matériels qui concernent la maisonnée doivent être marqués par un rite *au xae*, que ce soit au niveau de la maison, de ses habitants (naissance), ou des animaux sacrificiels « marqués » pour le rite et qui assurent une continuité dans l'élevage.

Le rapport entre la résidence uxorilocale et le rite *au xae* tient au fait que si une fille et une mère peuvent partager un foyer, trois femmes ensembles, même issues de la même mère sont considérées en surnombre. Par ailleurs, une belle-mère (ou un beau-père) et une belle-fille ne doivent impérativement pas cuisiner ensemble la nourriture sacrificielle associée au rite. Cela reviendrait à mélanger leurs *bga*, au risque d'exciter leur courroux. Tabous qui cristallisent, autour du foyer de la cuisine, la segmentation des familles en petites unités autonomes de résidence, la reproduction des familles nucléaires n'étant jamais étendue au-delà de celle d'une fille mariée.

Or, lorsque l'homme abrite ses parents dans sa maison, une belle-mère et sa bru risquent de partager un même foyer. A Ban Nong Tao, ce cas de figure n'était viable que dans la mesure où la presque totalité des villageois avaient progressivement abandonné le culte des ancêtres et rompu les liens sacrificiels avec leurs esprits ancestraux en optant pour le bouddhisme ou le christianisme. Cependant, cette pratique demeure encore marginale, car le rite, même abandonné, continue d'imprimer sa marque sur les mentalités. C'est pourquoi, elle concerne en premier lieu les chrétiens, considérés comme les plus radicaux en matière de rupture vis-à-vis des tabous institués par le biais du rite *au xae*, et les moins sensibles aux représailles des esprits. Sur les cinq cas représentés, il y avait trois foyers d'obédience chrétienne, un bouddhiste et l'autre mixte. Parmi les chrétiens, seul un couple marié partageait une résidence permanente avec la mère de l'homme. Le second étant veuf, il vivait avec sa mère et ne se trouvait pas confronté concrètement à cette association condamnée par la tradition. En ce qui concerne le troisième, les parents ne venaient que par intermittence. Ils partageaient leur temps entre la maison d'un de leurs fils au village et une cabane dans un jardin d'un autre fils qu'ils entretenaient à son compte.

Les deux autres foyers concernés représentaient également des cas particuliers. Un homme, fruit d'un mariage mixte entre un père khon müang bouddhiste et une mère sgaw chrétienne, les abritaient tous deux dans sa maison. Lui-même d'obédience bouddhiste, il soutenait l'argument que son métissage ethnique et religieux, ne lui imposait pas de se conformer à une tradition dans laquelle il n'avait jamais été élevé. D'autre part, comme sa mère était chrétienne et mariée à un étranger, cette dernière avait radicalement rompu le lien rituel avec ses esprits ancestraux. Enfin, le dernier cas de figure concernait un homme âgé d'une trentaine d'années. En tant que cadet de la famille et n'ayant pas de soeurs au village, il

vivait avec sa femme et ses deux enfants dans la maison de sa grand-mère maternelle encore vivante. Marié depuis cinq ans, il ne put aller vivre chez le père de sa femme, car la soeur aînée et le mari de cette dernière y vivaient encore. Ce jeune homme, comme la plupart de ceux de sa génération, ne connaissait rien du rite *au xae* que ses parents avaient abandonné lorsqu'il était enfant. Il prétextait ainsi que les espaces disponibles pour construire une maison au sein du village s'étant raréfié, la seule solution qui lui restait était de s'installer dans la maison de sa grand-mère.

FN + frère ou soeurs cadets : 2

Il s'agit des enfants orphelins qui viennent résider chez des parents en attendant de fonder à leur tour leur propre foyer. Ils vont soit chez des frères ou soeurs aînés ou à défaut, ils sont accueillis par une tante ou un oncle, maternel de préférence. A Ban Nong Tao, dans les deux cas de figure, le(s) cadet(s) résidaient chez un frère aîné.

FN + petit-enfants : **1**

Dans le foyer où je résidais, les deux enfants de l'une des filles, mariée dans le village voisin, habitaient avec leurs grands-parents. La raison de ce choix était de leur permettre un accès plus aisé à l'école du village, de façon à ce que les parents n'aient pas à faire quotidiennement le trajet. D'autre part, dans cette famille chrétienne, la scolarisation des enfants, des filles comme des garçons, était particulièrement valorisée.

FN + tante : **1**

Il s'agit d'une famille chrétienne qui abrite une tante issue du côté paternel de l'homme. Les jeunes du village la surnomment *phi gwa* (*phi* est le nom donné aux grands-mères maternelles comme paternelles et *gwa* signifie « blanc »). Cette femme est très âgée et porte une robe blanche, la tenue vestimentaire que portent les jeunes filles non mariées. Elle mange avec le couple, mais dort dans une minuscule cabane en bois dans leur jardin. Le prestige et l'autorité des femmes dans la société karen découle du mariage et de la relation mère / enfants, ces derniers étant considérés comme sa possession. Le statut des femmes non

mariées est ainsi particulièrement bas et les marginalise de toutes les activités sociales ou rituelles.

Les veufs :

Au sein de la population villageoise, il y avait en tout dix-huit personnes veuves, cinq hommes et treize femmes. Il y avait ainsi dix femmes veuves âgées de plus de soixante-dix ans tandis que la plupart des hommes qui dépassaient cet âge, à l'exception d'un seul, vivaient encore aux côtés de leurs femmes. Parmi ces doyens, trois vieillards (2 femmes, 1 homme) possédaient une maison autonome dans le village, la plupart partageant leur résidence avec l'un de leurs enfants. Les villageois considèrent que ces trois vieillards vivaient seuls, car ils cuisinaient pour eux-mêmes et leurs maisons étaient clairement dissociées de celles de leurs enfants, bien que situées à proximité. L'homme veuf, n'ayant pas eu de fille, a choisi de vivre seul dans sa maison, à proximité de celle de son fils cadet. Les veufs qui se situaient dans une tranche d'âge inférieure à soixante-dix ans (4 hommes et 3 femmes) continuaient quant à eux d'assumer leur fonction de chef de famille et d'élever, avec le soutien des enfants mariés, les plus jeunes cadets.

Alliance et résidence

Endogamie villageoise : **44**
Exogamie villageoise : **58**
- résidence virilocale : **27**
- résidence uxorilocale : **31**

Si le rite *au xae* favorise, en théorie, le principe de résidence uxorilocale au-delà des trois années qui suivent le mariage, dans la pratique, il n'est plus véritablement respectée. La faible différence de ratio entre ceux qui privilégient une résidence virilocale ou uxorilocale à long terme en est la plus flagrante illustration. De même, l'augmentation des intermariages entre parents proches issus d'un même village relativise l'importance de l'alliance exogamique prescrite par la tradition. Ces décalages entre la pratique et la théorie sont attribuables à des formes d'adaptation au changement social via l'assouplissement des règles

de prohibition de l'inceste fixées par l'accomplissement même du rite *au xae*. Règles sur lesquelles il convient, dans un premier temps, de s'attarder un peu plus longuement.

Bien que le rite *au xae* soit effectué dans le cadre de la maison, le groupe de parents expressément invités ne coïncide pas nécessairement avec les membres d'une maisonnée : la famille nucléaire ou étendue à celle d'une fille mariée. Les participants varient en fonction de la personne qui effectue le rite[19], qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme. En premier lieu, leurs ascendants directs sont invités, qu'ils soient morts ou vivants. Pour le *au xae* de la femme, ses parents et ceux de l'homme pour le sien, mais séparément. Ensuite, les autres participants suivent la ligne de descendance matrilinéaire à partir de la personne qui exécute le rite. Les descendants directs, qu'ils soient de sexe féminin ou masculin, doivent assister au rituel orchestré à l'initiative de leurs parents. Cependant, les filles mariées viennent avec leurs enfants tandis que les hommes mariés viennent toujours seuls. Les époux des filles, les épouses des fils et leurs enfants sont exclus, de même que les grands-parents bilatéraux du couple s'ils sont encore vivants. Inversement, l'homme et la femme sont séparément invités à se joindre à l'*au xae* orchestré par leurs grand-parents suivant le principe de descendance matrilinéaire.

Au-delà de la maisonnée, les règles associées au rite définissent les réseaux de proximité familiale qui prolongent cette première unité d'identification sociale et rituelle et prohibent le mariage avec certains parents, considéré comme incestueux et gravement offensant à l'égard des esprits. Le principe fondamental est que ceux qui mangent ensemble sont considérés comme des consanguins. Leur union est interprétée comme une provocation aux esprits ancestraux, provoquant leur refus de prendre part au rite. Au premier degré de segmentation familiale, ceux dont les parents mangent ensemble sont considérés comme des premiers cousins (*teu dau khwa*). Que les sujets concernés par une telle union participent ou non conjointement au rite, elle est considérée comme incestueuse. Au second degré de segmentation, ceux dont les grands-parents mangent ensemble sont considérés comme des seconds cousins, (*khi dau khwa*) dont le mariage est théoriquement prohibé. Cependant, à partir de ce niveau, les règles s'assouplissent.

[19] En cas de maladie, le choix de l'officiant peut varier en fonction du pronostic divinatoire et impliquer de ce fait différentes combinaisons de participants. L'un ou l'autre des parents peut effectuer le rite en son nom propre,

En pratique, le mariage entre cousins du second degré est toléré, mais à condition que l'époux soit un aîné classificatoire par rapport à la femme. Bien que dans le rite *au xae*, le sacrifice de la femme précède celui de l'homme, il doit toujours consommer la nourriture sacrificielle avant elle. Or, si l'un des deux parents de la femme est un aîné par rapport à ceux de l'homme, non seulement ses parents mangent ensemble mais d'autre part, les parents de la femme mangent avant ceux de l'homme. D'un point de vue classificatoire, la femme mange en premier. Deux règles fondamentales entrent alors en conflit : l'appartenance commune au réseau de parents qui mangent ensemble à l'occasion du rite *au xae* et le principe selon lequel l'homme doit toujours manger en premier. Cette seconde règle prime cependant sur la première concernant les cousins croisés ou parallèles patrilinéaires qui ne sont jamais invités en personne à prendre part au même rite. La règle de prohibition pèse davantage sur les cousins parallèles matrilinéaires, susceptibles de manger ensemble à l'occasion du rite orchestré par leur grand-mère maternelle. Ce n'est qu'à partir des cousins issus du troisième degré, *seu dau khwa*, que les règles associées au rite cessent totalement d'être effectives et que le mariage est jugé favorable. Enfin, une dernière catégorie de parents prohibés concernent les affins, les parents ne pouvant prendre part au rite de l'enfant qui s'unit en second avec l'un des membres de son groupe de frères et soeurs alliés. La pratique du rite *au xae*, qui interdit le mariage avec les cousins jusqu'au second degré et avec les plus proches affins, assure ainsi la cohésion comme l'élargissement des réseaux de parenté qui gravitent autour de la famille nucléaire, que ce soit au niveau de la filiation ou de l'alliance.

Autrefois la taille des villages étant réduite, la plupart de ses membres étaient des parents prohibés, ce qui encourageait l'exogamie villageoise par le biais d'alliances entre des personnes issus d'entités villageoises relativement proches et la plupart du temps associées à un même territoire. Les rites de mariage sont d'ailleurs entièrement construits autour du départ de l'homme d'un village, notifié au Seigneur de la Terre et de l'Eau, et de son intégration dans celui de sa femme, également spécifié au gardien du village. L'importance de l'endogamie villageoise à Ban Nong Tao est en partie liée au grossissement de la taille du village, constitué par trois entités au départ autonomes, et alimentée par la venue de quelques migrants, la plupart issus du district voisin de Mae Chaem. Il existe ainsi, dans un même village, un plus grand nombre de personnes susceptibles de devenir des alliées. L'autre facteur important est celui de l'abandon du rite *au xae* qui a favorisé un assouplissement des règles de

---

des parents peuvent l'effectuer au nom de leurs enfants et des grand-parents au nom de leurs petits-enfants, mais

mariage, en particulier avec les seconds cousins, *khi t'khwa*. A Ban Nong Tao, j'ai relevé sept cas de mariage entre seconds cousins dont cinq où la femme était une aînée classificatoire vis-à-vis de l'homme. De nombreux villageois s'accordaient sur l'idée que si les anciens continuent de réprouver ce genre d'union, leur autorité en la matière est moins contraignante qu'elle ne l'était il y a encore trente ans. Elles sont de plus en plus courantes et tolérées et concernaient, à Ban Nong Tao, tant les bouddhistes que les chrétiens.

D'après le missionnaire qui vit dans le village voisin de Huay Tong, où il n'y a que des chrétiens, ce type d'alliance entre seconds cousins serait devenu encore plus fréquent. D'après ses observations, il découlerait dans un certain nombre de cas d'une stratégie de la part des villageois les plus aisés pour éviter la dispersion du patrimoine foncier familial, voir de l'accroître. Interprétation qui vaut également pour l'importance de l'endogamie. Ce constat m'a par ailleurs été confirmé par une jeune étudiante thaïe enquêtant sur la parenté dans ce village. Les règles de prohibition de mariage héritées du rite *au xae* n'étaient véritablement respectées qu'entre cousins germains. Ainsi, tous les villageois étaient pratiquement des descendants, plus ou moins proches, de la famille fondatrice du village et du premier *hikho* à s'être converti au christianisme. J'ajouterai pour ma part que le fait de favoriser des intermariages entre chrétiens, dans ce village où la religion catholique domine, n'est pas un facteur négligeable. J'ai ainsi pu constater que ceux qui sont nés à Huay Tong et qui, suite à un mariage, vivent à Ban Nong Tao, n'ont jamais renoncé au christianisme quelle que soit la confession de leur conjoint. Or, à Ban Nong Tao, où la mixité religieuse était plus importante, les revirements confessionnels au moment du mariage étaient plus courants.

Malgré tout, l'exogamie demeure la règle prescrite, du moins à Ban Nong Tao. Elle se déploie essentiellement entre villages voisins associés au même district ou à des districts limitrophes. Les connections intervillageoises sont stimulées par les rituels, en particulier les funérailles et les mariages où les flirts entre jeunes sont encouragés. Ces rencontres se trouvent d'autre part facilitées par le fait que les jeunes, et surtout les garçons, ont des mobylettes qui leur permettent de circuler aisément d'un village à un autre. Enfin, les adolescents qui poursuivent leurs études dans des établissements scolaires de la plaine ont également l'occasion de se fréquenter à l'école où ils vivent la semaine pour ne rentrer au village que le week-end.

à condition que ces derniers ne soient pas encore mariés.

Les intermariages avec des non Sgaw sont rares et ne sont pas du tout valorisés. Ils supposent le franchissement d'une frontière ethnique dont le maintien est surtout attribué aux femmes, notamment à travers la primauté qui leur est accordée dans le rite *au xae*. Tandis que les hommes ont un rôle d'intercession privilégié auprès des esprits territoriaux, la primauté accordée à la femme dans le rite *au xae*, plus qu'elle n'imprime clairement sa marque sur la filiation, associe davantage la femme à un espace social et rituel qui lui confère un statut et une position dans la société karen. Tout ce qui est matériellement ou spirituellement associé à cet espace lui appartient symboliquement. Elle est la gardienne de la maison, demeure des esprits vivants et morts qui perpétuent l'identité. En effet, le sacrifice dédié aux ancêtres rend également hommage à *miu xa,* ou *miu xa khleu* qui, au côté du Seigneur de la Terre et de l'Eau, représente l'une des principales entités spirituelles de la cosmologie karen. Cette divinité dont la forme ou le sexe n'est ni représenté ni spécifié, est localisée au sommet de l'arbre *khleu*, à l'intersection du monde des vivants et du monde des morts. Elle est invoquée lors du rite sous l'appellation de *sikho miu xa*[20] qui l'apparente à la divinité « première » et gardienne de l'ethnie. Ce qui amène Yoshimatsu (1989 : 18) à définir *au xae* moins comme un culte des ancêtres que comme « un rite accompli par un couple marié pour communier avec leurs parents, qu'ils soient morts ou vivants, au nom de *Miu* xa ». Les parents, en tant que personnes ou esprits jouent, pour leurs enfants, le rôle d'intermédiaires pour transmettre l'offrande sacrificielle à *sikho miu xa*. Si les parents (ou bien un seul) de la personne qui officie sont vivants, ils adressent l'offrande à *si kho miu xa* au nom de leur enfants, et s'ils sont morts, leurs enfants invoquent leurs parents défunts, *mo se pa se*, qui servent alors d'intermédiaires avec tous les ancêtres, passant eux-mêmes leurs offrandes à leurs parents en descendant la chaîne jusqu'aux ancêtres mythiques de l'ethnie dont *si kho miu xa* serait le représentant ultime.

La femme, en tant qu'intercesseur privilégié auprès des ancêtres, représente le maillon fort d'une chaîne qui relie le présent aux origines de la tradition dont elle assure la continuité et valide la transmission. Bien que ce rôle soit aujourd'hui compromis par l'abandon du rite, les hommes surveillent de près les conduites sexuelles des femmes et répugnent à les voir se marier avec un étranger. Cela d'autant plus que les transgressions sexuelles, en particulier les rapports pré-nuptiaux et l'adultère, heurtent non seulement les ancêtres, mais également les génies territoriaux. Les divorces et les remariages, qui supposent en principe la séparation ou

[20] Différentes versions du mythe qui explique l'origine du culte *au xae* en rapport avec *si kho miu xa* ont été

la reconstitution d'un nouveau *bga,* sont également dépréciés. L'abandon du rite, qui encore une fois les a facilité, n'a cependant pas suffi à remettre en question les préjugés courants sur les métissages interethniques et les valeurs attachées à la monogamie : une femme pour la vie.

Les hommes ont ainsi souvent tendance à accuser les mœurs dissolues des autres groupes en contraste avec celles des Karen. Lorsqu'il s'agit des hommes thaïs, ils leur reprochent d'être infidèles ou, ne pouvant s'adapter au mode de vie des montagnes, de se sauver, abandonnant leurs épouses et enfants. Lorsqu'il s'agit des Hmong, leurs pratiques polygamiques entrent en contradiction totale avec la valorisation de l'idéologie monogame. Les hommes qui ont pourtant davantage l'occasion d'entrer en contact avec des femmes thaïes et qui ne sont pas insensibles à leur charme, n'en veulent pas pour épouses. Dans le discours, l'argument de la différence culturelle semblait souvent dissimuler des frontières sociales ou ethniques plus difficilement franchissables. Plutôt que de dire : « Elles ne veulent pas de nous », ils disaient plus volontiers : « Elles ne nous comprennent pas ».

Je n'ai pas rencontré d'hommes sgaw marié avec une femme thaïe, à l'exception d'un seul qui, par le biais d'études supérieures, avait franchi les barrières sociales et culturelles qui contrecarraient un tel métissage. Lui-même ne vivait d'ailleurs plus dans les montagnes. Un jeune adulte du village avait une petite amie thaïe qu'il avait connu en poursuivant son cursus scolaire dans la plaine. Ils se voyait de temps à autre, mais cela restait discret et faisait jaser certains. J'ai également entendu parler d'hommes qui s'étaient mariés avec des femmes khon müang. Il s'agissait alors de villageois qui vivaient au piémont des montagnes et qui entraient en contact plus intensifs avec leurs voisins des plaines, au niveau de vie sociale relativement équivalent. A Ban Nong Tao, plusieurs femmes avaient cependant conclu des alliances avec des non-sgaw, la plupart du temps des commerçants ambulants ou des ouvriers de passage alors employés pour bâtir les principaux bâtiments administratifs du village.

Sur les cinq cas relevés, trois concernaient des veuves remariées tandis que les deux autres avaient transgressé, étant jeunes filles, l'interdit sur le rapport pré-nuptial. De ce fait elles sont parvenues à forcer, malgré les ressentiments collectifs, la conclusion d'un mariage. Trois de ces couples métissés sont parvenus à se maintenir sur un long terme. Il y avait ainsi trois chefs de maisonnées khon müang au village qui ont réussi à s'assimiler au groupe. L'une

recueillis par Yoshimatsu (1989 : 8-10) et Hayami (1992 : 116).

des veuves, remariée avec un Shan qui s'était enfoui, vivait seule avec ses enfants à charge. Enfin, la dernière en date est une jeune fille qui s'est mariée avec un Shan pendant mon séjour. Tombée enceinte à la suite d'une liaison sexuelle non légitime, le *hikho* et les anciens organisèrent aussitôt un rite de réparation dédié au génie du terroir et les marièrent ensuite selon les procédures coutumières. Bien que son comportement fut globalement réprouvé, cette union faisait sourire les villageois dans la mesure où cette fille incarnait l'« idiote » du village. Aucun garçon ne voulait d'elle et sa destinée de fille en robe blanche semblait toute tracée. Quelle qu'ait pu être l'avenir de son mariage, l'« idiote » était cependant parvenue à s'élever au rang de femme mariée et de mère et échappait de ce fait au processus d'isolement, le plus tragique pour une femme. Ces différents cas de figure illustrent que le métissage chez les Sgaw est encore loin d'être un phénomène social accepté, à l'exception des individus déjà en partie marginalisés (veufs, idiots ou thaïsés) ou de ceux qui osent défier les valeurs morales censées souder le groupe.

L'un des changements les plus notables de l'organisation sociale villageoise est l'importance accrue de la virilocalité qui tend à devenir sinon plus, autant importante que l'uxorilocalité. Nous avons vu précédemment que malgré la règle de résidence chez les parents de la femme après le mariage, le couple, après la naissance d'un premier enfant, est ensuite libre de s'installer où il veut. Cependant, la plupart du temps, les gendres construisaient une maison à proximité directe de leurs beaux-parents, obtenaient une superficie de terre pour assurer leur subsistance et s'intégraient, peu à peu, aux réseaux de parenté et de voisinage essentiellement articulés autour de leurs épouses. Bien que cette tendance se perpétue, les couples s'installent désormais là où ils auront le meilleur accès à la terre. Les hommes qui en ont peu se marient à l'extérieur du village, ceux qui en ont beaucoup restent et leurs épouses les rejoignent. Les femmes comme les hommes pouvant hériter de parcelles rizicoles. Ils s'arrangent ensuite soit pour les échanger contre un emplacement plus proche, soit pour les vendre ou les céder à leurs consanguins.

Ainsi, il arrive que des agriculteurs exploitent des terres localisées dans un terroir villageois voisin où vivent leurs proches parents. Sans se placer pour autant sous l'autorité d'un autre génie tutélaire villageois, ils dédieront leurs sacrifices et leurs prières au Seigneur de la Terre et de l'Eau en invoquant tous les noms des rivières associés aux *k'ca* territorialisés dont ils dépendent pour leur subsistance. A Ban Nong Tao, ce cas de figure concerne avant

tout le groupe qui a fait scission autour du *hikho* Thime. Ses consanguins, deux sœurs et trois frères cadets, ont tous une maisonnée au village et cultivent quelques parcelles de rizières dans le village voisin de Thung Luang (10 km), où la plupart ont trouvé leur conjoint. Ce réseau de parenté représente l'exemple le plus flagrant de cette tendance à la virilocalité au niveau du village. Mais elle ne se restreint pas qu'à eux et se trouve par ailleurs combinée à deux autres facteurs. Bien que les femmes puissent hériter de rizières, elles sont avant tout considérées comme la propriété des hommes et seront ainsi plus volontiers transmises aux fils ou aux gendres qui participent à leur entretien régulier. Le second facteur est que les hommes, de manière générale, répugnent à s'intégrer dans un nouveau village. De plus, même s'ils arrivent à s'assimiler avec succès à leurs réseaux de parenté et de voisinage, ils auront plus de mal à acquérir une position de prestige et de pouvoir au sein du village. Les autochtones ont ainsi toujours plus de poids pour imposer leurs vues dans les assemblées communautaires.

Conclusion

La création du village de Bang Nong Tao, en tant qu'entité administrative, résulte en fait de la réunion de trois établissements mobiles qui se sont rassemblés et fixés sur un même site au début des années soixante-dix. A travers l'histoire de ce village, on peut ainsi lire les principaux bouleversements auxquels les villageois se sont trouvés confrontés en l'espace de trente ans, suite à leur intégration dans le système administratif thaï : obtention de la citoyenneté, transition de l'essartage vers un mode de subsistance principalement centré sur la riziculture, introduction d'une agriculture de type commercial, augmentation de la population villageoise, diminution des terres disponibles, adoption de bouddhisme ou du christianisme, pressions gouvernementales en matière de protection de forêts, développement des infrastructures (routes, école, dispensaire…). Ce terrain s'est donc révélé particulièrement propice pour observer les répercussions de ces événements sur la structure sociale villageoise et en particulier sur les stratégies développées par les Sgaw pour s'accommoder ou au contraire résister à ces conditions nouvelles, ce qui sera progressivement détaillé au cours de ce travail. Dans ce chapitre, j'ai d'abord choisi de considérer les premiers impacts de l'unification et de la fixation du village sur les modalités d'accès à la terre.

Nous avons vu, au fil de l'analyse, que l'organisation sociale traditionnelle des Sgaw s'articulait autour de trois principales unités d'identification spatiales : le territoire, *kau*, le village, *zi* et la maisonnée, *deu*. Dans sa définition minimale, le *kau* correspond à une unité d'appartenance et d'inscription sociologique d'un groupe donné sur un territoire associé à une rivière ou un cours d'eau dont il porte le nom. Ce groupe reconnaît une descendance commune autour d'une famille ou d'un groupe de famille venus en premier sur les lieux. Le *kau* peut ainsi intégrer un ou plusieurs villages dont les membres sont les descendants des premiers arrivés, localement reconnus comme des aînés. Il correspond davantage à une unité d'identification régionale, qu'à une unité sociologique opérante dans la mesure où elle pourrait impliquer des activités communes.[21] La notion de *Kau* est davantage utilisée par les Sgaw pour se repérer socio-géographiquement par rapport à d'autres villages karen. En fonction des contextes, le *kau* peut par ailleurs renvoyer à la notion de « territoire » ou de « pays », tant dans le sens de « terroir » que dans le sens plus moderne de « nation ». A ce titre, la configuration du territoire karen est potentiellement articulable à la hiérarchie inclusive modèle taï du *müang*, mais s'en distingue par le fait que les génies locaux sont moins associés à des ancêtres qu'à des entités impersonnelles habitant les sources et les montagnes. D'autre part, ce cadre politique reste souvent limité au village, voire à quelques hameaux liés à des ancêtres fondateurs communs.

Au quotidien, les activités sociales, économiques et rituelles communes concernent avant tout les membres d'une même maison, *deu,* et d'un même village, *zi* ou *hi.* Le village constitue la première unité d'identification sociale et rituelle des Sgaw vis-à-vis du monde extérieur. La propitiation et le respect des codes qui garantissent la relation avec les esprits gardiens du territoire, *k'ca,* est la condition nécessaire pour garantir la prospérité matérielle de chaque famille et la cohésion de la communauté territoriale. Cette relation, établie par l'intermédiaire du prêtre villageois au moment de la fondation du village, est périodiquement réactualisée par des sacrifices individuels et collectifs en l'honneur du Seigneur de la Terre et de l'Eau qui l'emporte sur tous les autres gardiens du territoire. Chaque maisonnée représente ainsi un maillon autonome, mais cependant indissociable d'un tout, le village, unifié en vertu d'un contrat noué auprès des instances qui gouvernent l'usage des sols. L'ensemble du corpus de rites et de croyances associés aux gardiens du terroir représentait de ce fait le principal

[21] Parfois les villages d'un même *kau* se réunissent pour un rite annuel ou tri-annuel orchestré par le représentant de la première lignée de *hikho* ayant établi un rite sur le territoire, mais ce cas de figure est rare. D'après certains villageois, il aurait existé dans la région où j'ai travaillé, mais il n'est plus d'actualité.

mode de légitimation des droits fonciers coutumiers fondés sur le « droit à la hache », soit la reconnaissance d'une primauté d'usage aux premiers défricheurs de la terre.

A l'époque où l'essartage constituait le principal mode de subsistance, le *hikho*, assisté des chefs de maisonnées, délimitait chaque année les emplacements collectifs destinés aux brûlis et arbitrait éventuellement le partage des essarts individuels. La taille optimale des villages était alors déterminée en fonction d'un accès aisé des agriculteurs à leurs terres et par la possibilité de respecter des cycles de rotation des sols, autorisant des intervalles longs et réguliers de jachère. Ce système d'exploitation encourageait ainsi la segmentation des villages de façon à empêcher un trop grand déploiement dans l'espace d'une communauté territoriale et de multiplier les établissements territoriaux en même temps que la population augmentait en nombre. Par ailleurs, la tension générée par le fait d'appartenir à la fois à un village et à une maisonnée relativement autonome d'un point de vue économique et rituel, ajouté aux limitations du pouvoir du *hikho*, essentiellement circonscrits au champ des pratiques morales et religieuses, constituait un facteur de dispersion et d'instabilité. La combinaison de ces divers motifs : la facilité d'accès à la terre, le principe de rotation des sols cultivés, l'autonomie relative des maisonnées et les situations d'incertitude concernant les questions de succession ou de compétences rituelles du prêtre villageois, générait de nombreuses scissions. Processus qui explique en partie l'extension géographique des Karen dans les montagnes de Thaïlande au cours des deux siècles passés.

Or, suite à l'intégration dans le système thaï, débutée entre les années vingt et trente, mais accélérée à l'aube des années soixante-dix, la tendance s'inversa. Les processus de scissions chroniques cédèrent la place au regroupement administratif des établissements mobiles sous l'impulsion des politiques de développement gouvernementales. Dans le district de Mae Win, ce que j'analyse comme une conséquence de la fixation des villages sur un même site, semble avoir provoqué une fragmentation de la notion de *kau*. Chaque village tend désormais à se concevoir comme un *kau* comprenant des habitations, une superficie de rizières, d'essarts et de forêt secondaire, le tout délimité par des frontières plus ou moins tracées entre chaque village. Ce processus de territorialisation coïncide en fait au découpage administratif imposé par les autorités du district et favorise un système de représentation officielle centré sur l'unité villageoise, le *muban*. La notion de *kau* est alors également utilisée pour rassembler des villages associés au même sous-district.

Face à l'interdiction de pratiquer l'essartage, la plupart des villageois ont délaissé ce mode de production au profit de la riziculture ou de l'agriculture commerciale. Ceux qui le perpétuent en complément de la riziculture ont du réduire considérablement les surfaces destinées à cet usage et les surexploiter pour s'en aliéner la propriété. De cette façon, ils évitent leur retour dans le domaine public étroitement surveillé par les fonctionnaires des Forêts. N'étant plus en mesure d'effectuer des rotations, ils sont contraints, à contrecœur, de réduire considérablement les temps de jachère. Mais l'épuisement des sols les incite à les transformer en jardins qui font l'objet de cultures fruitières et maraîchères permanentes, mais toutefois peu rentables d'un point de vue économique.

L'interdiction de pratiquer l'essartage au profit de pratiques agricoles permanentes a par ailleurs bouleversé les modalités d'appropriation des terres au sein des communautés villageoises et entre ces communautés. Les seuls droits fonciers reconnus par l'État thaï étant fondés sur l'individualisation des droits d'usage concernant les surfaces exploitées de façon permanente, les agriculteurs karen ont adopté un système foncier qui intègre ces critères à leurs modes coutumiers d'appropriation des sols. Les chefs de maisonnées ont ainsi fait jouer le principe du « droit à la hache », non reconnu par l'État, pour se départager entre eux les surfaces cultivables à titre permanent et privé. La primauté d'usage accordée aux descendants des pionniers, associée au fait que tous les chefs de maisonnée n'ont pas réagi avec la même lucidité ni promptitude pour accroître leur capital foncier, a débouché sur une distribution relativement inégale des ressources terriennes entre les membres villageois.

Ce processus de répartition, qui s'est principalement effectué dans les années 70-80, a d'autre part été brouillé par l'augmentation des transactions foncières entre l'ensemble des acteurs locaux (Karen, Hmong et Thaïs du Nord). Les terres cultivables ont été de plus en plus perçues comme des denrées rares et susceptibles d'être monnayées pour un bénéfice personnel. Ce système entraîna une importante plus-value sur les parcelles exploitables à titre permanent, au point que l'achat est devenu aujourd'hui pratiquement inabordable pour les particuliers karen. L'héritage des droits d'usage permanents, non garantis par des droits de propriété légaux, constitue désormais le moyen le plus courant pour avoir accès à la terre. Cependant, l'interdiction de défricher de nouveaux espaces, associée au processus de morcellement des parcelles entre les membres d'une maisonnée, s'est rapidement soldée par un problème de pénurie des terres transmissibles aux nouvelles générations.

Les réponses apportées par les villageois pour s'accommoder de cette pénurie de terres cultivables ont retenti sur les divers aspects de leur organisation sociale. Tout d'abord, la diminution du nombre d'enfants par famille permet de réduire le morcellement des parcelles et d'éviter un partage trop inégalitaire entre leurs héritiers. De même, la décision collective de ne plus vendre des terres à des étrangers pérennise le capital foncier villageois de façon à ce que les terres cultivables ne circulent qu'entre ses membres. Ensuite, l'adoption du bouddhisme et du christianisme a autorisé une forme de distanciation vis-à-vis des deux registres rituels qui sous-tendent les principaux principes de l'organisation sociale Sgaw : le culte des ancêtres *au xae*, et la propitiation des esprits gardiens du territoire.

Tout cela s'est traduit d'une part, par la possibilité de relativiser les tabous territoriaux qui restreignaient l'appropriation de certains sols considérés comme la demeure d'entités nuisibles, *ta miu xa*, ou d'esprits tutélaires du territoire, *k'ca*. D'autre part, l'abandon du culte des ancêtres par la quasi totalité des villageois, a permis d'assouplir les règles de résidence encourageant l'uxorilocalité et les interdits matrimoniaux favorisant l'exogamie villageoise. Ainsi l'augmentation notable de la virilocalité et de l'endogamie villageoise, en partie stimulée par le grossissement de la taille traditionnelle des villages, permettent de conserver la terre au sein de réseaux familiaux de consanguins et d'alliés qui, en contrepartie de la baisse du taux de natalité, assurent un système d'entraide réciproque au moment important du cycle agricole. Ces bases étant posées, je propose maintenant d'approfondir les impacts de la conversion religieuse sur les processus d'adaptation individuels et collectifs au changement social.

CHAPITRE V

PRETRES ET RELIGIONS EXOGENES

Dans ce chapitre, je centrerai mon analyse sur les facteurs qui ont contribué à une prise de distance des villageois par rapport à leurs traditions afin de s'adapter à des réalités modernes. Dans un premier temps, je m'appuierai sur le discours mythique afin de faire ressortir les motifs culturels qui ont alimenté les aspirations messianiques des Karen et favorisé l'absorption de systèmes religieux et idéologiques exogènes. Ensuite, j'examinerai la façon dont l'adhésion des Karen à des pratiques religieuses chrétiennes ou bouddhistes leur a permis d'une part, d'être en mesure de faire face à des changements sociaux par l'abandon de certains rites parallèlement à l'adoption de nouveaux et d'autre part, de réinterpréter leurs traditions en fonction des alternatives identitaires que leur proposaient les missionnaires bouddhistes ou chrétiens.

1. LE MESSIANISME CHEZ LES KAREN

Yoko Hayami (1983 : 27) relève parmi les Sgaw deux expressions distinctes pour évoquer leurs pratiques rituelles. L'une renvoie à un système de référence perçu comme endogène, l'autre à un système perçu comme exogène. La formule *'a liu 'a la*[1] , assimilable à la notion de « tradition » (*prapaeni* en thaï), englobe tous les aspects de la vie matérielle et spirituelle transmis par les ancêtres : la langue, la tenue vestimentaire, les mythes, les rites, les systèmes d'exploitation des sols, l'artisanat, les connaissances techniques et prophylactiques. En particulier, elle regroupe l'ensemble des pratiques rituelles destinées à nourrir les multiples esprits qui causent les maladies, contribuent à la fertilité des sols ou au maintien de l'ordre social villageois dans sa relation avec le territoire.

L'expression *ta bu ta ba* (*ta bu* dérivé du thaï *tham bun :* faire des mérites ; *ta ba :* prier, vénérer), assimilable à la notion « religion » (*satsana* en thaï) désigne plus

[1] L'auteur n'a pas pu élucider le sens littéral de cette formule. « A » est le pronom de la 3e personne, à la fois nominatif et possessif. « 'A liu 'a la » serait probablement l'abréviation de la formule « mo liu pa la », les coutumes de nos mères, *mo,* et de nos pères, *po,* (Hayami, 1992 : 27).

spécifiquement les pratiques rituelles héritées du bouddhisme ou du christianisme à travers le culte de *Zwa* [autrement prononcé et orthographié Ywa]. Dans la cosmologie karen, *Zwa* est considéré comme le démiurge universel à l'origine de toute la création : la terre, l'homme, la femme ainsi que tous les êtres vivants. Mais une fois son œuvre accomplie, il se serait aussitôt retiré du monde pour la confier à un suppléant. Selon les variations du mythe, ce successeur correspond tantôt à *miu xa*, la divinité gardienne de l'ethnie à l'intention de laquelle est dédié le culte *au xae* ou bien, il se trouve confondu avec les figures du Dieu de la Genèse et/ou Jésus-Christ ou de Bouddha (Hayami, 1992 ; Yoshimatsu, 1989). Cette figure mythique n'a en fait que peu d'incidence sur les activités quotidiennes des hommes. Une distance évoquée dans les mythes à travers le départ de *Zwa* de la création. Cette divinité, bien que très lointaine, n'en demeure pas moins essentielle pour comprendre et justifier la coexistence de pratiques rituelles endogènes et exogènes.

Le départ de Zwa, le mythe du Livre d'Or et l'image de l'orphelin

Le corpus de mythes relatifs à *Zwa* pose, au-delà de ses variations, un principe primordial : le partage de l'humanité en groupes, deux ou plusieurs frères, placés sous l'autorité du dieu créateur *Zwa*. D'un point de vue ethnocentrique, les Karen se positionnent en tant qu'aînés par rapport aux frères cadets, assimilés aux représentants des groupes voisins ou connus (Thaïs, Birmans, Shan, Môn, Occidentaux...). Ce corpus, qui souligne le principe d'une origine commune entre ces groupes, détermine par ailleurs leurs relations hiérarchiques respectives sur la base de la relation aîné / cadet[2]. La primauté reconnue à l'aîné vis-à-vis de son cadet fournit un cadre de référence commun et global pour structurer les relations de pouvoir et d'autorité entre les populations des plaines et des montagnes.

Le mythe karen le plus célèbre relatif à *Zwa* est celui du Livre d'Or dont nous ne possédons que des versions postérieures à la colonisation britannique en Birmanie au 19e siècle. Ce mythe, certainement d'origine plus ancienne, fut alors réinterprété à l'aune de cet évènement moderne. Il établit qu'au moment de la création des différents groupes tribaux, il y avait trois frères[3] : un Karen aîné, un Birman et un jeune frère blanc. Selon la version relatée

[2] Une dichotomie qui, selon les propos de Condominas (1980 : 51) « est absolument générale en Asie du Sud-Est et touche tous les systèmes aussi bien unilinéaires qu'indifférenciés ».

[3] Le chiffre de sept frères est également souvent avancé, le chiffre « sept » traduisant l'idée de perfection et d'accomplissement. Si ces sept frères se trouvent associés à divers groupes ethniques plus ou moins proches ou

par Théodore Stern (1968 : 303), sur la base des récits de missionnaires[4], Zwa, après avoir créé l'être humain et avant de se retirer de la création met de côté un Livre d'or (ou des Livres d'Or et d'Argent) pour le Karen. Mais ce dernier, occupé à ses cultures de défrichement, ne vient pas le prendre. Zwa confie alors le Livre de la connaissance au plus jeune frère blanc qui vient le prendre à sa place. Selon certaines versions, le cadet construit en remerciement un bateau pour Zwa et le transporte avec le Livre au-delà des océans, d'où Zwa fait son ascension au Paradis. Ce mythe, emprunt de connotations millénaristes, entretient l'espoir du retour de Zwa et du « jeune frère blanc » qui ramènera le Livre d'Or. Il va servir, à posteriori, de justification à l'évangélisation et au mouvement de libération politique karen.

Selon une autre version, *Zwa,* avant son départ convoque tous ses fils pour leur transmettre sa sagesse et sa connaissance. Chacun reçoit alors un Livre du Dieu qui les a créés. Le Karen, en tant qu'aîné, est le principal dépositaire de cette connaissance. Il reçoit un Livre d'Or et s'en retourne avec à ses tâches agricoles. Mais trop absorbé par ses travaux, il l'oublie par inadvertance sur la souche d'un arbre et le brûle avec son essart. Dès lors, des poules viennent gratter et picorer la cendre du Livre. Les Karen expliquent ainsi que, n'ayant plus directement accès au Livre d'Or, ils consultent les os de poulets comme support de divination et média privilégié pour accéder à la forme la plus aboutie de sagesse et de connaissance. Cette version du mythe, qui relate la perte de l'écriture[5] et justifie l'origine des pratiques animistes karen, explique en contrepartie leurs lacunes technologiques et la dépossession de leur statut d'aînesse vis-à-vis de leurs frères cadets, quant à eux dotés d'un livre propre.

Le mythe du Livre d'Or n'est cependant pas spécifique aux Karen. Sous de multiples variantes culturelles, il s'inscrit dans la continuité d'un complexe mythique qui fournit également un cadre de référence global au déploiement des relations interethniques dans cette région du monde. En effet, la perte de l'écriture représente un thème récurrent parmi de nombreux autres groupes montagnards, notamment les Hmong, les Akha, les Lahu et les

lointains (Japonais, Indiens, Chinois, Shan…), ils sont rarement tous nommés. Le Karen, le Birman ou par transposition le Thaï, ainsi que le frère blanc sont par contre systématiquement évoqués comme les personnages principaux du mythe.

[4] cf, Harry Ignatius Marshall, *The Karen People of Burma* (1922 : 210-18) ; Mason "Traditions of the Karens", *Baptist Misionary Magazine*, XIV, 1834, pp. 382-393 ; E. B. Cross "On the Karens", *JAOS*, IV, 1854, pp. 300-305.

Khmu' (Nishimoto, 1998). Elle explique autant leurs décalages sociaux, technologiques et politiques vis-à-vis des populations des plaines que leur position subordonnée à ces oppresseurs plus puissants. Ce complexe mythique associe ainsi la dépossession d'un savoir à la perte du pouvoir politique accaparé par les populations des plaines, qu'il s'agisse des Thaïs, des Lao, des Chinois ou des Birmans. Il raconte comment un aîné a perdu le savoir par inadvertance et la façon dont, par le vol ou par la ruse, son cadet en hérite. Le retour de l'écriture, porté à des degrés divers par les mythes caractéristiques de chacun de ces groupes, traduit leurs aspirations à rétablir leur condition originelle et à rééquilibrer les rapports de force vis-à-vis de leurs oppresseurs. Du point de vue des Karen, lorsque le cadet est assimilé au Thaï ou au Birman, l'acquisition de ce savoir le place en position de détenteur illégitime du pouvoir et d'oppresseur potentiel, surtout lorsqu'il s'agit d'un Birman. Inversement, lorsque le cadet est assimilé au « frère blanc », le plus souvent associé à l'Occidental, le mythe met davantage l'accent sur l'idée du retour de ce savoir. Le frère cadet est alors perçu comme un allié, voire un sauveur.

Ces deux versions du mythe du Livre d'Or, incontournables pour comprendre l'histoire moderne des Karen, ne me furent cependant que rarement évoquées par les Sgaw que j'ai côtoyés. Il s'agissait en ce cas de Karen christianisés. Par contre, quelle que soit leur appartenance confessionnelle, ils disposaient d'un très large répertoire d'histoires qui mettait en scène un orphelin. Dans le prolongement des mythes relatifs au départ de *Zwa*, ces histoires racontent que les Karen, abandonnés par leur père protecteur, n'ont pas eu accès à la richesse et au savoir et ont sans cesse été soumis aux affronts des riches et des puissants. A l'image d'un enfant orphelin, privé de la protection de ses parents, ils errent dans un environnement inhospitalier où ils doivent affronter un monde d'ennemis permanents. Ces ennemis sont parfois assimilés aux forces indomptables de la nature, comme des tigres sauvages, mais sont le plus souvent incarnés par des seigneurs cupides et sans scrupules, qu'ils soient d'origine thaïe, shan, môn ou birmane. Mais à l'issue de ses épreuves, l'orphelin sort victorieux. Humble, honnête, généreux et respectueux de tous les êtres vivants, il triomphe de l'adversité grâce aux seules armes qui sont en sa possession : ses vertus morales et des pouvoirs magiques acquis par son aptitude même à survivre seul dans la forêt.

[5] Une secte karen d'inspiration bouddhiste, les Le Ke, utilise d'ailleurs une écriture religieuse, connue sous l'appellation de Hseit Hsan Weigt, qui signifierait « grattements de poule » en langue pwo. Il s'agit d'un alphabet dont la structure s'assimilerait au système môn-khmer. Il compterait 25 consonnes et 13 voyelles.

Ce héros culturel karen incarne ainsi la force et les valeurs des petits face aux puissants. Il symbolise tant l'intériorisation du statut marginal et inférieur des Karen au sein de systèmes politiques plus vastes et centralisés que l'expression de leur supériorité morale face aux pouvoirs corrompus de la plaine. Cette image de l'orphelin, particulièrement ancrée dans la conscience identitaire des Karen, est tout à fait révélatrice des sentiments ambivalents d'attirance et de répulsion que suscitent en eux leurs voisins. Ils admirent leur savoir technique et leur richesse, mais en même temps, ils les rejettent pour mieux se différencier d'eux. Ils ne recherchent pas la puissance, mais revendiquent avec fierté une pureté originelle qu'ils associent à un idéal de vie plus libre et authentique avec la forêt. Potentiellement égaux à leurs voisins, ils comblent leur décalage technologique et leur manque d'instruction grâce au respect d'une tradition, *'a liu 'a la*, transmise par la sagesse des anciens. En s'accaparant ainsi une position assimilable à celle du « bon sauvage », ils retournent l'image du « sauvage barbare » sur ceux qu'ils considèrent comme des oppresseurs.

Les prophètes de Zwa

D'après Hayami (1992 : 45), le répertoire de mythes associés au départ de *Zwa* et à l'orphelin est essentiel pour saisir les schèmes culturels qui autorisent l'absorption d'éléments religieux étrangers. Toute son argumentation repose sur l'analyse des dynamiques interactionnelles que les Karen développent vis-à-vis de leur environnement extérieur. Les Karen perçoivent le village, son territoire et sa périphérie comme des sphères emboîtées de pouvoir tant occupées par des hommes que par des entités spirituelles plus ou moins bienveillantes à leur égard. Le village constitue dès lors un centre perméable aux attaques orchestrées par les instances nuisibles qui rôdent à sa périphérie, qu'il s'agisse des esprits de la forêt ou d'étrangers qui veulent les soumettre, les civiliser ou les voler. Tous les maux qui atteignent la communauté ou l'un de ses membres : la maladie, les conflits intra ou extra villageois, les aléas économiques, sont globalement perçus comme des agressions extérieures.

Le corpus de rites empruntés à la tradition *'a liu 'a la* représente alors le principal moyen de contrôler ces puissances afin de maintenir l'ordre social et d'assurer le bien-être matériel des villageois (Hayami, 1992 : 30). Le culte des ancêtres, *au xae,* et les rites individuel et collectif dédiés aux divinités protectrices du terroir dessinent ainsi les deux grandes sphères d'action et de pouvoir maîtrisables à partir du centre villageois, que ce soit

par l'intermédiaire du *hikho* ou au niveau de chaque maisonnée. Ensuite, deux autres types de spécialistes émergeraient plus spécifiquement de la périphérie lorsque ces deux registres rituels sont jugés insuffisants pour maintenir l'ordre social et moral communautaire. D'après Marshall (1922 : 268), la première catégorie concerne ceux qui communiquent avec les forces maléfiques pour délivrer des oracles. En l'occurrence, il s'agit de médiums-guérisseurs, *s'ra*, capables d'influencer positivement ou négativement les agents spirituels qui échappent au contrôle du centre. La seconde catégorie est incarnée par les prêtres de *Zwa*, décrits comme proches de la figure des médiums, comme de celle des prophètes. Ces chefs religieux étaient alors appelés « têtes des mérites », (*Bu kho* en Sgaw ; *Bon khu*, en Pwo), (Stern, 1968).

Les premiers récits donnés sur ces prophètes-médiums ont été relatés par les missionnaires. Au-delà des variations locales, ils font apparaître un certain nombre de traits communs à ces officiants rituels (Stern, 1968). Mariés ou célibataires, vieux ou jeunes, officiant seuls ou assistés d'une femme, tous ont la maîtrise des prières et des chants anciens dédiés à *Zwa*. Toujours vêtus des attributs de l'ascète, souvent habillés en blanc, ils vivent à l'écart de leurs fidèles. Les pagodes sont souvent le centre d'un culte qui comprend des offrandes de bougies et de nourriture végétarienne sur des autels non décorés et dédiés à *Zwa*. Le culte est toujours célébré en accord avec les lunaisons. Le rite quotidien est offert au coucher de soleil et parfois signalé par des coups de gongs ou de tambours. Autant d'éléments qui soulignent l'influence et l'acceptation d'éléments bouddhistes dans les pratiques rituelles karen.

Il est par ailleurs devenu un lieu commun parmi les missionnaires et les ethnographes de citer et d'interpréter l'émergence chronique de mouvements millénaristes karen sous la conduite de ces prêtres-prophètes. Théodore Stern[6], à l'appui d'une analyse historique et comparative des mouvements millénaristes sur les populations karen situées aux frontières de la Thaïlande et de la Birmanie, argumente qu'une des sources majeures du millénarisme karen se trouve au sein des royaumes bouddhistes théravadin qui les environnent. Selon les croyances millénaristes bouddhiques, le temps cosmique est marqué par des cycles de création et de destruction qui correspondent à chaque fois à l'avènement d'un Bouddha. Quand les cinq cents ans de règne du 4^{e} et présent Bouddha, *Siddharta Gautama* seront écoulés, il interviendra une période de déclin moral. La transition vers un ordre final et nouveau sera

[6] Theodore Stern,“ Ariya and the Golden Book : A Millenarian Sect Among the Karen ”, The *Journal of Asian Studies*, Vol. XXVII, n° 2, 1968, pp. 297-327.

inaugurée par le 5e et dernier Bouddha, Ariya Mettaya. Les souverains temporels d'Asie du Sud-Est ont ainsi tenté d'approcher la figure de ce sauveur en réunissant les caractéristiques du *bodhisatva*, un être de compassion, susceptible de renaître sous la forme du futur Bouddha. Ces derniers s'identifient également à l'idéal du *chakravartin*, le souverain universel de la tradition brahmanique, pivot de l'ordre social et cosmique. Dans son prolongement bouddhique, le roi, *raja*, incarne la figure du *dharmaraja*, celui qui gouverne selon la Loi du Bouddha, participe à son application comme à sa diffusion dans le monde. Le roi est perçu comme un suppléant de Bouddha sur terre et pour prétendre au statut de *chakravartin*, il doit faire oeuvre de bâtisseur : construire des temples, des palais, multiplier les représentations de Bouddha[7].

Les Karen, au contact des États bouddhisés auraient ainsi intégré les conceptions du bouddhisme millénariste en les associant à leurs propres systèmes de croyances. Cette influence se serait principalement diffusée par l'intermédiaire des Pwo, largement imprégnés par le bouddhisme môn au cours du 19e siècle. D'après Stern, les mythes karen sur le déclin de l'homme partagent de fortes ressemblances avec la conception cosmologique cyclique de la doctrine bouddhique. Les chants sacrés qui prédisent le retour de *Zwa* sont ainsi compatibles avec l'attente de l'ère de Ariya Mettaya. Théodore Stern (1968, 307), pour souligner le caractère politico-religieux de tels mouvements, s'appuie sur un témoignage délivré par le missionnaire Mason juste avant la première guerre anglo-birmane. Il fait état de l'émergence d'une secte dans la vallée de Yunzalin centrée autour de plusieurs générations de prophètes se faisant appeler Areemaday (Ariya Mettaya, le futur Bouddha).

D'après Mason, le premier d'entre eux s'installa dans un village situé non loin de Nattaung, une montagne associée au retour de Zwa. Là, il fit construire un temple à partir duquel il propagea son enseignement. Parvenant à réunir des milliers d'adeptes, il déclara l'indépendance des Karen, les incita à refuser d'obéir aux lois birmanes et à ne pas plus payer de taxes. Les troupes militaires birmanes, repoussées par deux fois, prirent finalement l'avantage. A l'appui d'autres exemples, Mason relate que les projets politiques de ces chefs

[7] Dans ce contexte, la possession de joyaux sacrés incarne et cristallise la légitimité des ses aspirations à conquérir le monde et à devenir Mettaya, le Bouddha des temps futurs. Pour approcher la figure de ce *boddhisatva*, les monarques bouddhiques ont cherché à s'approprier tous les attributs de ce sauveur. Parmi ces joyaux, l'acquisition de reliques sacrées de Bouddha comme celle d'éléphants blancs, *chang phuak*, constituent des preuves tangibles que la personne du roi possède le karma exceptionnel qui l'autorise à assumer sa mission. Des batailles entre royaumes rivaux, incluant des duels à dos d'éléphants, pouvaient être motivées aux seules fins de s'approprier l'un ces joyaux dont le pouvoir augmentait les mérites et la puissance du souverain.

religieux se répartissait en deux temps. Ils commençaient comme *Bu kho*, chef du culte, et prophétisaient que le peuple karen, opprimé depuis des siècles par les Birmans, sans Livre et sans gouvernement, allait bientôt être libéré par la venue imminente de « Dieu ». Ensuite, s'ils parvenaient à réunir un nombre suffisant d'adeptes, la seconde étape consistait à s'autoproclamer *Min laung* « Roi embryon »[8], un titre plus fréquemment revendiqué par les rois birmans. Il arrivait que ces chefs religieux, tout en refusant de se convertir, fassent parfois appel à des missionnaires pour qu'ils viennent prêcher leur religion parmi les Karen. La fille du révérend Justus H. Vinton, suite à une visite rendue à un *bu kho* de Yunzalin (Stern, 1968 : 307) raconte : « Cet homme dit avoir reçu des révélations de Dieu, prétend pouvoir envoyer son esprit pour contacter Vinton qu'il appelait son jeune frère Jésus-Christ ».

Stern analyse l'émergence de ces cultes millénaristes en termes de frustration ressentie à l'égard d'une domination extérieure. Face à leurs conditions de vie précaires comparées à la splendeur de leurs voisins des plaines, les populations montagnardes ont nourri des légendes sur un passé glorieux où elles érigeaient aussi de belles cités et possédaient l'écriture. Les mouvements millénaristes, qui se sont parfois traduits par des révoltes violentes, fournissent ainsi une « expression dramatique de mécontentement envers l'ordre présent et une anticipation de sa transformation radicale et imminente » (1968 **:** 297). Quand ils apparaissent dans le contexte d'une confrontation où la culture indigène se sent menacée par une civilisation plus développée, ils incorporent parfois dans leur vision quelques aspects désirables de cette civilisation. Ainsi donc, dans certaines circonstances, ces mouvements, qui débutent avec l'intention de restaurer un ordre ancien et indigène, constituent paradoxalement un moyen d'ouverture sur de plus larges sociétés et le monde moderne. Il explique ainsi que ces mouvements millénaristes[9] ont tantôt encouragé tantôt

[8] Le 18e siècle, qui précède l'arrivée des missionnaires chrétiens, correspond à une fragmentation du pouvoir au sein des vallées du côté birman comme du côté thaï. Dans ce contexte, un certain nombre d'affrontements naissent, marqués d'empreintes millénaristes entre populations rivales. Karen, Môn et Birman tantôt ennemis, tantôt alliés se disputent la suprématie du pouvoir dans les hauteurs comme dans les plaines. Ce n'est qu'à partir de la moitié de ce siècle, que les tentatives de restaurer un pouvoir fort en Birmanie et en Thaïlande aboutissent. Suite à l'affaiblissement des rois birmans de Ava et au déclin progressif du royaume siamois de Ayuthaya, le nouveau roi birman Bodawpaya réussit à consolider sa domination en Birmanie et affiche des visées expansionnistes du côté thaï. Il proclame alors qu'il est le futur Bouddha et se fait appeler le « Bouddha embryogénique ». En 1767, son fils, Hsinbyunshin, s'attaque à Ayuthaya et détruit la capitale siamoise. Mais il se heurte rapidement à la personnalité du général Taksin qui l'empêche de consolider son pouvoir au Siam et parvient même à reconstruire progressivement l'intégrité territoriale du Royaume. Revendiquant à son tour le titre de futur Bouddha et du roi embryon, il est finalement destitué et mis à mort (Keyes, 1979).

[9] Suite à la répression des révoltes du Yunzalin, Stern mentionne l'éclatement de ce mouvement qui aurait favorisé l'apparition d'une multitude de nouvelles sectes centrées autour du culte de Zwa et teintées par les orthodoxies bouddhistes ou chrétiennes. Celles connues sous le nom de Le Ke et de Telakhon existent toujours et trouvent des adeptes parmi les Karen du Centre de la Thaïlande. Elles continuent de représenter les attentes

entravé l'acceptation de caractéristiques particulières à la civilisation occidentale. Le remplacement de la religion locale par le christianisme devenant effectif à travers l'identification de Jésus-Christ au successeur anticipé par le millénarisme local. Cette acceptation fut d'autant plus évidente que ces croyances millénaristes étaient également partagées par les missionnaires baptistes du début du 19e siècle. Mais il arriva également que ces certains de ces mouvements, ancrées aux principes de la préservation des anciennes vertus, résistent au contraire à l'évangélisation des missionnaires.

L'histoire de la diffusion du christianisme parmi les Karen débute en Birmanie avec l'arrivée, en 1826, des missionnaires baptistes américains, suivie en 1845 par ceux de l'église catholique romaine. L'arrivée des missionnaires en Birmanie avec la Bible, légèrement antérieure à celle des colons britanniques, est rapidement interprétée comme la réalisation du mythe du Livre d'Or et la restitution du livre perdu provoque un élan de sympathie pour les Occidentaux, confondus avec le « frère blanc »[10].

Les premiers missionnaires qui entrèrent en contact avec les Karen, stupéfaits par le succès inespéré de leur conversion, spéculèrent alors sur nombre de théories fantaisistes pour les interpréter comme l'héritage d'une tradition monothéiste. Ils assimilèrent Y*wa* (ou *Zwa*) à Yahweh, le Dieu de la Genèse, et ils établirent toutes sortes de parallèles entre les mythes karen et l'Ancien Testament. Notamment, la notion de couple originel associée à l'idée de la chute de l'homme du jardin d'Eden (Marshall, 1922 : 211). Sur la base des récits mythiques retraçant la migration des Karen depuis le Nord vers le Sud, ils postulèrent que les Karen étaient originaires du désert de Gobi au Tibet. Ils les assimilèrent alors à la « Tribu Perdue d'Israël », ou du moins à une population qui, lors de ses pérégrinations, serait entrée en contact avec des juifs éparpillés en Chine en des temps anciens. A partir de ces parallèles, les

millénaristes maintenues au cours du siècle : la venue du frère blanc, du Livre et de Ariya Mettaya, qui marquera l'unification des Karen et le rétablissement de leur prospérité originelle. Le fondateur de la secte Telakhon et ses successeurs sont des moines ermites, *yathe* (eing hsai en pwo), vêtus de robes jaunes ou bordeaux qui conservent de longues chevelures souvent repliées en chignon sur la tête. Ils sont entourés de disciples en robes blanches, les *boung kho*, parmi lesquels ils choisissent leurs successeurs. Les *yathe* sont végétariens et errent seuls dans la forêt, à la différence des moines qui vivent collectivement dans des monastères. De même, ils sont indépendants de la hiérarchie de la *sangkha*. Proches des figures idéales du *chakravartin* et du *bodhisatva* et intercesseurs privilégiés à l'accumulation de mérites, ils préconisent un mode de vie très stricte (ni alcool, ni drogue, ni paris, ni sacrifices rituels d'animaux) en attendant l'arrivée imminente du sauveur. En 1960, certains missionnaires chrétiens se virent repoussés par le 7e chef de la secte et, dans ce contexte, associés à l'image négative d'usurpateurs du Livre de la connaissance.

[10] Il convient cependant de souligner que la couleur blanche du « frère blanc » correspond peut-être moins à une couleur de peau, qu'à une forme luminescente et une aura de pureté caractéristique à toutes figures

missionnaires favorisèrent le développement d'une mythologie qui allait dans le sens de leurs attentes messianiques. Ils exploitèrent l'idée que les Karen, peuple élu, mais orphelin de Dieu, attendaient la venue de leur « jeune frère blanc » pour être libérés. Comme les juifs d'Egypte, ils étaient soumis par des oppresseurs puissants et aspiraient à une Terre Promise (Falla, 1991).

D'autre part, avant l'arrivée des missionnaires, les langues karen ne possédaient pas de système d'écriture, à l'exception peut-être de certains Pwo bouddhisés au contact des Môn. Rapidement, sur la base des alphabets birmans et romans, ils mirent au point divers systèmes de transcription, adaptés aux Sgaw et aux Pwo, pour traduire la Bible. Ils jetèrent ensuite les bases d'une infrastructure scolaire destinée à transmettre cet héritage et oeuvrèrent à la création d'un journal karen, le *Morning Star*, le premier journal de toute l'Asie du Sud-Est continentale. Les Karen christianisés, principaux usagers de ces systèmes d'écriture, bénéficièrent alors d'un monopole sur les publications en langue karen. Les missionnaires, minimisant les impacts du bouddhisme sur leur cosmologie, stimulèrent largement la réinterprétation de leur corpus mythique à partir de concepts empruntés au christianisme. Ils contribuèrent ainsi à réifier et revaloriser l'identité ethnique et culturelle karen au sein d'une élite christianisée et portée par de nouveaux idéaux nationalistes.

Religion et pouvoir

D'après Hayami, *ta bu ta ba*, le culte de *Zwa* intervient dans les contextes sociaux culturels où les pratiques traditionnelles sont jugées insatisfaisantes pour maintenir l'ordre social communautaire. Les spécialistes de la périphérie s'accaparent alors un rôle rituel et politique central aux moments où la société villageoise est menacée dans son unité et son autonomie. Le centre étant affaibli, elle se tourne alors vers des chefs religieux charismatiques issus de la périphérie. L'influence du bouddhisme théravada à travers la conception du futur Bouddha, la position marginale des Karen vis-à-vis des États environnants, les menaces chroniques de subordination, les mythes relatifs au départ de Zwa et à l'image de l'orphelin constituent autant de facteurs qui ont réveillé les aspirations millénaristes karen aux époques où leurs relations se dégradaient avec l'extérieur. Ce phénomène, ajouté à la façon dont les

d'annonciateurs. Certains missionnaires catholiques qui officiaient auprès des Karen renoncèrent d'ailleurs à leur soutane de couleur noire, au profit d'une robe blanche.

Karen conceptualisent *Zwa*, légitimerait l'adoption de pratiques religieuses exogènes. Ils se placent alors sous l'autorité d'un patron sympathique à leur cause ou susceptible d'incarner leurs aspirations. Les cultes de Zwa sont ainsi indissociables de la façon dont les Karen se perçoivent vis-à-vis de leurs voisins et tentent de maintenir leur autonomie culturelle et politique face aux pressions de subordination qu'on leur impose.

On distingue ainsi tout un continuum d'alternatives privilégiées par les Karen pour maintenir leur indépendance. La première consiste soit à former soit à aspirer à la formation d'un État calqué sur le modèle de la société souveraine. Tel fut le cas des Kayah de Birmanie qui tendaient à affirmer une identité ethnique autonome par rapport au reste de l'ethnie karen. La seconde alternative, privilégiée par la majorité des autres groupes qui revendiquent aujourd'hui leur appartenance au plus large ensemble karen, consiste à osciller entre deux pôles : l'évitement des contacts avec les civilisations adjacentes par un repli sur un mode de vie plus pur dans la forêt ou la possibilité de s'octroyer des privilèges économiques et politiques en se plaçant sous la tutelle d'un protecteur ou d'un patron susceptible de leur garantir une certaine autonomie face à un ennemi plus puissant (Jorgensen, 1998 : 235). Ce fut notamment le cas des Pwo et des Sgaw qui se réfugièrent en Thaïlande au moment fort des conflits birmano-thaïs et prêtèrent allégeance à la couronne du Siam. De même pour les Karen birmans qui se convertirent au christianisme pour résister aux assauts civilisateurs des Birmans.

La victoire anglaise lors de la première guerre anglo-birmane amena les Môn et les Karen à anticiper la fin de la domination birmane. Bien que les missionnaires fussent complètement étrangers à la société karen, l'exploitation qu'ils firent des principaux thèmes de leur mythologie - le retour de Dieu, de l'écriture et du frère blanc - les placèrent dans une position de puissants patrons vis-à-vis de ces derniers. Pendant la période coloniale, nombre de Karen birmans se mirent alors du côté des Anglais chrétiens contre les Birmans bouddhistes et les aidèrent à établir leur domination sur le pays, entreprise qui culminera en 1888. Redevables de leurs services, les colons Britanniques leur octroyèrent des privilèges particuliers et facilitèrent leur accès aux écoles et aux universités. Les missionnaires, en établissant par ailleurs, des affinités linguistiques entre les différents sous-groupes culturels karen, contribuèrent à propager la notion d'une identité pan-karen réinvestie d'une nouvelle crédibilité et dignité. L'identification de Zwa au Dieu de l'Ancien Testament et le retour de l'écriture permirent aux Karen de se percevoir comme les héritiers d'une grande tradition

civilisatrice. Les missionnaires protestants, qui associaient l'éducation et l'hygiène à l'idée d'un progrès irréversible, contribuèrent ainsi à forger une identité culturelle karen imprégnée par ces valeurs morales. En leur fournissant les instruments éducatifs pour renforcer et propager leur prosélytisme naissant, ils favorisèrent l'établissement d'organisations politiques, culturelles et militaires capables de porter les idéaux autonomistes de l'ensemble des groupes prêts à se revendiquer en tant que Karen.

En 1881, une Association Nationale Karen est créée. Elle constitue la première organisation politique moderne de Birmanie et la première base au développement d'un mouvement nationaliste karen dans ce pays.

Les *ton bun* du Nord de la Thaïlande

Entre le 14 et le 15e siècle, au sein des royaumes taï du Lan Na, centrés autour de Chiang Mai, s'est développée une variante particulière du bouddhisme théravada, appelée le bouddhisme yuan[11]. Les bouddhistes yuan sont dispersés dans toute la région du Haut-Mékong. Leurs pratiques dévotionnelles se caractérisent par une attitude très conciliante à l'égard des formes de religiosité populaires animistes et à la croyance commune aux « saints hommes », *ton bun* (littéralement, « source de mérite ») (Paul T. Cohen, 2001 : 229). Il s'agit de bonzes charismatiques reconnus pour être dotés de pouvoirs supra normaux. Selon la tradition, ces dons magico-religieux sont générés par les mérites acquis au cours leurs existences antérieures et de leur vie présente par le biais d'ascèses prolongées en forêt et la construction de monuments religieux bouddhiques. Leur popularité découle par ailleurs de leur faculté à repousser les esprits malveillants en usant d'un corpus de connaissances et de pratiques brahmaniques liés à l'usage d'inscriptions (*yantra*) et de formules (*wetmon katha*) de protection magiques (Cohen : 231).

[11] Cette appellation fut inventée par le missionnaire William Dodd dans son livre « The Tai Race : Elder Brother of the Chinese », Cedar Rapids, IA, the Torch Press, 1923. Cette forme de bouddhisme est partagée par les populations de langues taïes qui entraient périodiquement sous l'influence politique du Lan Na, en particulier les Khen et Shan de la région de Kengtung en Birmanie, les Neua de Dehong au Yunnan, les Lü du Sipsongpanna et les Lao du centre et du Nord de l'actuel Laos

A l'époque moderne, le plus célèbre *ton bun* du Nord de la Thaïlande est *khruba*[12] Siwichai (1878-1939). Ce *ton bun*, réputé pour son ascétisme strict, s'apparentait moins à un *arahant*, un renonçant au monde, qu'à la figure d'un *bodhisatva*, un être de compassion capable de guider les hommes vers le salut (Keyes[13], 1971 : 149). Il est ainsi réputé pour être à l'origine d'une centaine de constructions, dont la plupart sont religieuses, mais également d'intérêt public comme des routes et des ponts. Les plus célèbres sont le reliquaire construit au sommet de Doi Suthep, la colline qui surplombe la ville de Chiang Mai, et la route de onze kilomètres qui permet d'y accéder. Ce privilège de bâtisseur, traditionnellement imparti à la royauté bouddhique, est perçu comme un moyen d'accumuler des mérites, tant pour le commanditaire que pour la main d'œuvre. En 1930, dans l'intention d'acquérir ces faveurs, certains villageois de Ban Nong Tao ont ainsi participé, aux côtés des Thaïs du Nord, à la construction de la route de Doi Suthep. Ce moine, originaire de Lamphun, aurait grandement contribué à la diffusion du bouddhisme yuan auprès des Karen des plaines comme des montagnes. Il jouit d'une renommée particulière auprès des Karen de toute la région de Chiang Mai qui lui prêtent des origines métisses, moitié thaï du Nord et moitié karen.

Khruba Siwichaï, outre ses constructions, ses pouvoirs magiques et ses talents de guérisseur, est également reconnu pour avoir tenu tête au gouvernement et au clergé de Bangkok afin de résister aux tentatives de centralisation de l'État. Très charismatique, il a su réunir autour de lui les aristocrates, les paysans et les habitants des plaines comme des montagnes dans une ultime résistance pour préserver l'autonomie des provinces du Nord. Au début du siècle, la politique déployée par l'État siamois visait à incorporer la *sangkha* des principautés vassales du Nord, dont l'organisation autonome lui échappait, à la hiérarchie de la *sangkha* nationale de Bangkok. Mais Khruba Siwichaï, au nom de la tradition bouddhiste locale et de la tradition originelle établie par le Bouddha, refusa de se plier aux lois et à la hiérarchie de la *sangkha* nationale. Condamné pour son insoumission à un an d'emprisonnement, il purgea sa peine dans un temple de Lamphun de 1915 à 1916. Libéré, il continua de désobéir, entraînant dans son sillage d'autres moines désireux de s'affranchir de la *sangkha* officielle. Mais face à la multiplication des emprisonnements et pour protéger les populations du Nord, au bord de la révolte, d'une répression plus sanglante, il finit par se

[12] Le terme de "khruba", dont la racine "khru" désigne un « maître » ou un « enseignant », est le titre employé dans la vie courante pour désigner les *ton bun*. Selon le bonze de Ban Nong Tao, les « khruba » sont différents des bonzes honorés au sein de la *sangkha*. Ils ne reçoivent pas leur titre du roi, mais sont «élus dans le coeur du peuple » qui les assimilent à des saints.

soumettre. Ce sursaut régional eut cependant pour conséquence de générer une attitude de compromis des pouvoirs centraux vis-à-vis du bouddhisme yuan tout comme de cristalliser, à travers la tradition des *ton bun*, des courants de résistances dirigés contre les pouvoirs centraux et leurs représentants locaux.

Peter Hinton (1979 : 81-94) raconte ainsi qu'à Mae Sariang, dans les années 1968-69, un bonze thaï défroqué, surnommé le « Moine Blanc », *Khruba Khao Pi*[14], prêchait en parcourant le Nord de la Thaïlande. Il s'installa quelques temps dans la ville de Mae Sariang et obtint une grande audience auprès des Karen de la ville et des montagnes environnantes. Les Sgaw et les Pwo, en particulier, vinrent de tous les points du district pour l'écouter. Les Pwo, sur lesquels l'auteur travaillait, prétendaient qu'il était le chef de tous les Karen. Ce moine racontait que les relations entre les Karen et les autorités thaïlandaises allaient se détériorer et prônait un retour de tous les Karen en Birmanie où des terres fertiles les attendaient. Dans cette Terre Promise, le « Moine Blanc » leur servirait d'intercesseur auprès des esprits pour les disposer favorablement à l'égard des Karen. Peter Hinton précise que les Karen ne cherchaient pas de mésentente avec les autorités thaïlandaises. Au contraire, ils faisaient en général beaucoup d'efforts pour maintenir une entente cordiale avec les représentants du pouvoir local. Mais à la même époque, il y eut désaccord sur l'usage de certains domaines forestiers que des Karen comptaient exploiter. Dans ce rapport de force, les Karen étaient perdants d'avance car la loi leur interdisait de défricher ce territoire. L'auteur met en relation l'adhésion des Karen au discours du « Moine blanc » et ce litige qu'il interprète en termes de réaction millénariste. Pour Peter Hinton, les mouvements messianiques représentent un moyen de pallier le manque d'unité politique et la dispersion géographique des groupes karen. Face à l'adversité, ils constituent une tentative d'unification de ces populations autour d'un chef charismatique qui incarne leurs aspirations et éveille ainsi des sentiments de solidarité pan-karen.

Kwanchewan Srisawat (1988) rejoint les observations de Hinton lorsqu'il interprète l'adhésion des Karen au mouvement de Khruba khao Pi, à la différence qu'il souligne

[13] Charles F. Keyes, « the Death of Two Buddhist Saints », Journal of the American Academy of Religion, Thematic Studies, 4,3-4, 1982, p. 149.

[14] *Khruba Khao Pi*. Il est originaire d'un village de Lamphun,situé à 3 km du village natal de Khruba Siwichaï dont il fut le principal disciple. Son opposition à la sangkha officielle fut si déchaînée qu'il fut défroqué à plusieurs reprises. C'est pourquoi il portait une robe blanche qui le distinguait des autres bonzes, traditionnellement vêtus d'une robe de couleur safran, ce qui lui valut son surnom de « Moine blanc ». Une

l'hostilité commune des Thaïs du Nord et des Karen vis-à-vis des représentants de l'État chargés d'appliquer localement les politiques de développement lancées dans les années 60. Une période qui coïncide par ailleurs avec l'arrivée des bonzes du *Phrathammacarik* dans les montagnes, dont la venue s'apparentait moins à celle de sauveurs ou de messies qu'à celle de fonctionnaires de l'État. Ces représentants de la *sangkha* officielle, qui utilisaient le bouddhisme à des fins d'intégration, proposaient une pratique rituelle standard, étrangère aux entités spirituelles des montagnards. En contraste, le succès du « Moine Blanc » auprès des Karen était moins dû à sa capacité de transmettre les principes relatifs à la doctrine bouddhique et à les leur faire appliquer que d'agir, en vertu de ses pouvoirs magiques, en tant qu'intercesseur puissant auprès de leurs esprits. Il encouragea ainsi les Karen à retenir leurs pratiques et leurs croyances animistes comme supports pour affirmer leur identité culturelle au sein de la nation thaïe. Charles Keyes (1979 : 20) souligne ainsi que pour les Karen, l'assimilation par l'administration à la plus large catégorie des « tribus montagnardes », n'a rien eu de gratifiant. Cette identité leur a été assignée. Ils ne l'ont pas choisie et l'image qu'elle renvoie leur fait du tort. C'est pourquoi, le recours au millénarisme ou au messianisme représenterait de leur part un effort exprimé culturellement pour échapper à des liens structurels imposés par l'extérieur.

Paul Cohen (2001) interprète quant à lui le mouvement de Khruba Siwichai et de son successeur comme une manifestation relativement récente de revivalisme du bouddhisme yuan, plus que comme un « phénomène de millénariste bouddhiste » tel que l'aurait laissé entendre Tambiah (1984 : 306). Selon la définition de Tambiah, le millénarisme bouddhiste correspond à un système total de croyances et d'actions qui vise à refonder un ordre existant sur la base d'un ordre idéal à la fois orienté vers une utopie future et une utopie passée. Système qui repose notamment sur des conceptions relatives à la royauté sacrée dans le bouddhisme, dont l'identification des *ton bun* à la figure du *bodhisatva.* Paul Cohen rejoint cette définition mais dissocie le mouvement initié par Khruba Siwichai des autres phénomènes de millénarisme que Tambiah qualifie d'éphémères, de mystiques, voire d'euphoriques (1984 : 319-310). Selon Paul Cohen, les *ton bun* du Nord de la Thaïlande n'ont pas profité des pouvoirs magiques qui leur étaient reconnus pour favoriser l'explosion de révoltes violentes, ni prédire de cataclysmes annonçant la venue du futur Bouddha. Ce qui les distinguerait entre autres de certains prophètes charismatiques de Birmanie, les *bu kho*, « têtes

couleur associée dans la mythologie karen à celle du « frère blanc » dont le retour attendu annonce la restauration des vertus anciennes en préparation d'un ordre nouveau.

de mérites »[15], cités précédemment. Les *ton bun*, à l'instar du Bouddha, s'apparenteraient davantage à la figure du cosmocréateur. Il relie et maintient l'ordre du royaume et du cosmos, sacralise la terre par sa présence physique, ses reliques, ses images ou ses symboles. Dans le prolongement de ces conceptions, leur entreprise se fonde sur un vaste programme de régénérescence morale orienté vers la restauration du royaume bouddhique originel et idéal : la terre sacralisée par le cosmocréateur, *buddhadesa* (2001 : 242-243). L'acquisition de mérites, via la construction de monuments religieux, constituait le principal moteur de cette régénérescence sociale et morale. D'après Cohen, cette configuration revivaliste correspond à une forme de résistance locale contre le processus d'intégration dans l'État moderne. Khruba Siwichai aurait ainsi su s'imposer comme l'homme de la situation dans un contexte particulier de crise où le bouddhisme yuan était lui-même menacé par la politique de centralisation de l'État siamois. Le millénarisme associé à « l'âge de Ariya Mettaya » lui aurait alors uniquement servi de support pour réaffirmer la transcendance des idéaux bouddhiques contre le modèle souverain de l'État-nation, alors accusé d'instrumentaliser le bouddhisme au service d'intérêts politiques plutôt que moraux.

Cette distinction qu'établit Cohen entre revivalisme et millénarisme, n'est pas sans intérêt, mais elle demeure à mon sens fortement connotée. Implicitement, le revivalisme - en tant que mouvement destiné à faire resurgir ou revivre un ordre ancien – est présenté comme une forme raisonnable et légitime de rébellion. Une révolte pacifique guidée par des prophètes utopistes, mais éclairés. A l'inverse, le millénarisme - en tant que mouvement de contestation à caractère eschatologique, éphémère et violent – est présenté comme une forme irrationnelle et quasi pulsionnelle de rébellion. Une révolte guidée par des prophètes utopistes, opportunistes ou déments, donc nécessairement vouée à l'échec. Cette lecture tend ainsi à réduire la compréhension des courants millénaristes en les limitant tantôt à des manifestations pré-modernes d'ethno-nationalismes et de résistances contre des pouvoirs dominants, tantôt à des formes de revivalisme culturel ou de réactions défensives contre la modernité. Or, comme le suggère Mikael Gravers (2001 : 3-31), la dimension religieuse de ces mouvements interroge le rôle plus fondamental joué par les modèles cosmologiques et les rituels dans la

[15] Jorgensen (1998 : 224), à l'appui des témoignages de missionnaires répertoriés entre 1830 et 1860, mentionne l'existence de sectes religieuses « non-rebelles », articulées autour de la figure du *boung kho.* D'après ces sources, ces sectes s'efforçaient de préparer la venue d'un cakravartin capable d'entrer en relation plus étroite avec les instances célestes et tout particulièrement le roi du ciel, le dieu Indra. Ces sectes mettaient également l'emphase, sous un angle positive, sur la caractère « sauvage » et « naturel » du mode de vie karen.

recréation d'un ordre social, moral et politique conforme aux schémas de la mémoire collective et d'ailleurs réactualisable dans le contexte des États-nations modernes.

2. L'ABANDON DU RITE *AU XAE* (NOURRIR LES ESPRITS ANCESTRAUX)

Selon les statistiques du Tribal Research Institute de 1989 concernant la répartition religieuse au sein de la population totale des Karen en Thaïlande, on compte : 17 % de chrétiens, 55 % de bouddhistes et 16 % d'animistes (soit ceux qui allient bouddhisme à la religion dite « traditionnelle », soit la pratique du rite *au xae*). Statistiques qui, il convient de le souligner, invalident l'idée fausse véhiculée par les média selon laquelle les Karen sont apparentés à une minorité ethnique majoritairement chrétienne. Une image qui découle de la colonisation britannique en Birmanie comme de l'engouement médiatique pour la guérilla karen. Les projecteurs ayant été prioritairement braqués sur le héros du mouvement nationaliste karen, Bo Mya, chef de la KNU (Karen National Union), converti à l'adventisme et figure de proue de l'élite karen éduquée et christianisée.

D'autre part, il convient d'emblée de relativiser la définition donnée dans la littérature ethnologique et dans les statistiques à la notion de « religion traditionnelle karen », qualifiée d'animiste. L'athéisme n'existe pas dans cette société, tout comme dans celles qui l'environnent où il est perçu comme une aberration. Du point de vue des Karen, revendiquer une affiliation à une religion du Livre, le bouddhisme ou le christianisme, ne signifie pas être en rupture totale avec la religion traditionnelle sgaw. Ces religions autres, *ta bu ta ba*, perçues comme extérieures aux pratiques traditionnelles karen, ne se sont pas substituées de façon exclusive aux traditions ancestrales, *'a liu 'a la*, mais se sont superposées à elles pour les compléter. Le degré de proximité avec la tradition varie alors en fonction de l'appartenance religieuse revendiquée. Ainsi, à la différence du christianisme, l'adhésion au culte bouddhique ne suppose pas le renoncement aux sacrifices dédiés aux esprits des ancêtres et du territoire, mais il s'ajoute aux systèmes de croyance voués aux esprits, quelles que soient leurs catégories. Ceci ne signifie toutefois pas que la conversion au christianisme implique l'anéantissement de croyances animistes antérieures.

Ensuite, la distinction établie dans les statistiques entre trois types d'appartenances religieuses : bouddhistes, chrétiens et animistes, réifie en différences culturelles les modalités par lesquelles les Karen se distinguent entre eux sur la base de pratiques cultuelles. Selon leur propre terminologie, les animistes, *pa au xae*, sont ceux qui perpétuent le rite *au xae*, tandis que les bouddhistes, *ba tu*, et les chrétiens, *ba zwa*, ont rompu avec cette pratique en optant pour ces religions alternatives, créant de ce fait une plus grande disparité de comportements religieux parmi l'ensemble des populations karen.

Cette disparité religieuse est lisible à l'échelle même de Ban Nong Tao. Sur les **102** maisonnées, on dénombre :

66 foyers bouddhistes
29 foyers chrétiens dont 23 familles converties au catholicisme, 2 au protestantisme, dont 1 foyer mixte (protestant / catholique).
3 foyers qui pratiquent le culte des ancêtres *au xae*, très occasionnellement.
4 foyers mixtes chrétiens / bouddhistes.

Cette répartition recoupe partiellement les statistiques générales dans la mesure où la majorité des villageois sont avant tout bouddhistes. Les différences concernent l'importance du nombre de familles chrétiennes, à peu près 25 % des villageois et surtout la disparition notoire des adeptes de la « religion traditionnelle », c'est-à-dire ceux qui accumulent de temps à autre des mérites auprès des bonzes tout en perpétuant la pratique du rite *au xae*. Il faut dire que cette définition de la « religion traditionnelle » découle d'un constat récurrent : tous les ethnologues qui ont travaillé au contact des Karen thaïs depuis les années 70 jusqu'à nos jours ont mentionné l'abandon de ce rite. Mais aucun d'eux, qu'ils aient travaillé en plaine ou en montagne, ne semble avoir été confronté à une situation aussi extrême que celle que j'ai pu observer : la rupture presque générale avec le culte dédié aux ancêtres.

Ces auteurs (cf, l'ouvrage collectif de Keyes, 1979) avaient pourtant souligné le lien étroit entre la pratique *au xae*[16] et le maintien de l'identité ethnique karen. Culte considéré par les acteurs eux-mêmes comme un fondement de leur identité, d'une part parce qu'il les distingue de leurs voisins et, d'autre part, parce qu'il met en acte des comportements culturels

associés à la préservation de leur tradition : porter des vêtements karen, parler le sgaw, manger un curry traditionnel, utiliser des ustensiles de cuisine karen (Iijima, 1971 : 180 ; Kunstadter, 1979 : 131; Marshall, 1922 : 257 ; Mischung, 1980 : 82). Ils avaient alors constaté que l'abandon de cette pratique, associée à l'adhésion au bouddhisme ou au christianisme, était liée à des facteurs multiples en réponse à des changements socio-culturels. C'est pourquoi, il peut se révéler intéressant de se pencher sur la manière dont les pratiques religieuses chrétiennes ou bouddhistes sont instrumentalisées de façon à favoriser un lien entre l'extérieur et l'intérieur, comme sur les raisons culturelles ou pragmatiques données par les Sgaw pour justifier l'adoption de ces dernières.

En quoi les comportements religieux et le rituel constituent-ils des stratégies d'adaptation à la société thaïlandaise et comment peuvent-ils maintenir ou permettre inversement de franchir des frontières culturelles entre les Karen mêmes et entre ces derniers et les Thaïs ? D'autre part, étant donné que ce rite est considéré par les acteurs eux-mêmes et par leurs observateurs comme un fondement et un facteur de maintien de l'identité ethnique karen, cet abandon relativise cette importance de même qu'il soulève avec plus de force la question de savoir où les Sgaw situent désormais le contenu culturel de leur identité ethnique et comment ils le préservent en l'absence d'une telle pratique ?

Pour aborder ces questions, il convient dans un premier temps de resituer et d'interpréter la disparité religieuse spécifique à Ban Nong Tao en fonction d'un certain nombre de contingences historiques locales qui ne sont pas généralisables à tous les contextes karen, mais qui s'inscrivent cependant dans un mouvement de conversion religieuse plus ancien. Ils correspondent dans la région à l'arrivée des missionnaires catholiques après la Seconde Guerre Mondiale, suivi au début des années 60 par celle des bonzes missionnaires du *phrathammacarik*.

[16] Chacun des ethnologues qui a étudié le rite l'orthographie différemment : *oxe* (Iijima, 1979), *au khre* (Kunstadter, 1979), *aw (g)he* (Madha, 1980), awkre (Marlowe, 1979), *aü qai* (Mishung, 1980), 'au' xae (Rajah, 1984), *ô : ξε:* (Yoshimatsu, 1989), *´au xäe* (Hayami, 1992).

Les missionnaires catholiques de Bétharram

Dans la région de Ban Nong Tao, l'expression employée pour définir les chrétiens, par eux-mêmes ou par ceux qui ne le sont pas, est *ba Zwa*, c'est-à-dire « ceux qui honorent *Zwa* », le Dieu de la création. A l'intérieur de cette catégorie globale, une nomenclature permet d'établir une distinction entre trois types d'appartenance religieuse fondées sur des gestuelles rituelles caractérisées : *bleu thi* (nager dans l'eau) renvoie au baptême des protestants baptistes dont la tête est immergée d'eau et *pgi thi* (asperger d'eau) renvoie au geste d'aspersion d'eau bénite qui succède à la prière dans de nombreux rituels catholiques. Enfin, l'appellation *miu xiu ni*, qui signifie « samedi » en sgaw, désigne les adventistes du septième jour[17] dont le jour de repos est le samedi au lieu du dimanche.

Les missionnaires protestants ont commencé leurs activités évangéliques en Thaïlande à partir de 1882 tandis que les catholiques ne sont venus qu'après la Seconde Guerre Mondiale, donc très tardivement si l'on compare avec la Birmanie. Ces deux églises ont très tôt affirmé une identité religieuse forte et bien distincte l'une de l'autre, tant à travers leurs pratiques religieuses, qu'à travers l'élaboration de deux systèmes d'écriture pour traduire la Bible. Le premier, créé à partir de l'alphabet birman, fut mis au point à l'initiative d'un missionnaire baptiste américain dès 1830, le Dr. Jonathan Wade (Marshall, 1922 : 31). Le second fut élaboré par les catholiques à partir de l'alphabet roman. Tous deux furent prioritairement élaborés à partir de la langue sgaw avec laquelle les missionnaires ont établi leurs principaux contacts.

Dans la région de Chiang Mai, les activités d'évangélisation des missionnaires protestants, débutées aux alentours de 1950, ont coïncidé avec l'arrivée des missionnaires catholiques. Cependant, bien que leurs rayons d'action s'entremêlent plus ou moins aujourd'hui, le courant évangéliste protestant s'est plutôt propagé d'ouest en est, depuis la frontière birmane jusque Chiang Mai, tandis que les évangélistes d'obédience catholique ont

[17] L'adventisme du septième jour, souvent apparenté à une secte, désigne un courant religieux issu d'un schisme au sein de l'église baptiste américaine au cours du 19e siècle. Sa doctrine s'inscrit dans la continuité des croyances des baptistes conservateurs (baptême des adultes sur profession de foi après une expérience de conversion, croyance en la trinité, en la naissance virginale du christ, en la chute et en la rédemption) à la différence qu'elle est centrée sur l'attente du retour du christ à la fin des temps. Elle prédit qu'au moment de la résurrection finale, les bons et les élus qui demeurent aux côtés du christ dans les cieux, deviendront immortels et vivront sur terre dans des conditions paradisiaques tandis que les mauvais seront anéantis. En attentant cette échéance, les disciples de l'adventisme doivent s'astreindre à un mode de vie « naturel » et une hygiène de corps

privilégié le mouvement inverse. Le catholicisme et le protestantisme se sont ainsi imposés à des degrés divers dans certains villages en fonction de l'ordre d'arrivée de ces deux courants missionnaires et de leur périmètre local d'action. Parmi la population chrétienne du district de Mae Win, le catholicisme était dominant. Cela malgré la présence plus marginale de familles protestantes dispersées dans les villages alentours. Là où un évangéliste chrétien s'établissait pendant un temps de façon permanente, l'ensemble des villageois optait pour la conversion. Ce fut notamment le cas des deux communes voisines de Ban Nong Tao : Pa Kluay et Huay Tong où l'entière population était de confession catholique. La plupart des autres villages du district étaient quant à eux placés sous l'influence prépondérante des bonzes du *phrathammacarik*. C'était notamment le cas de Ban Nong Tao qui, à l'image de la plupart des communautés karen de Thaïlande, se caractérise par une mixité confessionnelle entre chrétiens et bouddhistes, ces derniers étant le plus souvent majoritaires au sein de la population villageoise. A la différence que Ban Nong Tao, du fait de sa position entre deux communes catholiques, offre un plus haut degré de cohabitation religieuse que les autres villages du district.

L'influence du catholicisme dans la région s'est propagée par l'intermédiaire des Pères de Bétharram, un ordre catholique situé près de Lourdes en France. En 1953, les Pères Fognini et Séguinotte entreprennent une première tournée dans les montagnes à partir du district de Chomthong où ils entrent en contact avec les « Karians »[18], réputés pour être, selon les propos du père Séguinotte, « beaucoup plus perméables au message chrétien que les populations bouddhistes des plaines »[19]. En 1954, le Père Séguinotte se rend à la frontière birmane pour rencontrer la Père Calmon de la Mission Catholique de Rangoon en Birmanie qui lui transmet le système d'écriture roman à partir duquel les missionnaires avaient traduit la Bible et les prières qui fondent le culte catholique. Rapidement, des montagnards se concentrent autour des Pères pour former une école centrale, qui sera déplacée en 1955 dans la vallée de Mae Pon, sur un terrain acquis par la mission.

---

et de vie stricte (pas de viande, alcool, tabac), qui accorde notamment beaucoup d'importance à la création d'hôpitaux.

[18] « Karians » est l'appellation donnée par les missionnaires de Bétharram aux Karen. Elle correspond à une francisation de l'exonyme thaï « Kariang ». Du point de vue des missionnaires catholiques, ce terme établit ainsi une distinction par rapport au nom de « Karen », qui correspond à une anglicisation de l'exonyme birman « Kayin » donné à ces derniers par les premiers missionnaires baptistes américains. Bien que le terme utilisé par les Occidentaux et dans les médias soit celui de « Karen » pour se référer à l'ensemble de cette population quel que soit son ancrage géographique, cette distinction contribue à l'établissement comme au renforcement d'une frontière culturelle entre les « karians » thaïs et les « karen » birmans.

[19] Joseph Séguinotte : « Une coup d'œil sur la chrétienté kariane », *Feuilles Misionnaires*, Bulletin trimestriel de la Mission PP. de Bétharram au Siam, 47, janvier 1967.

Ce district religieux de Mae Pon, associé au diocèse de Chiang Mai, comprenait des fidèles des trois sous-préfectures de Hot, Chomthong et enfin de Sanpatong où se situe actuellement le district de Mae Win. Selon les faits relatés par le Père Séguinotte, l'évangélisation des *Karians* eut lieu à partir de ce pôle principal et « s'est étendue vers l'Ouest comme une tâche d'huile jusqu'à la frontière birmane. Année après année et suivant les circonstances, les missionnaires se sont avancés toujours plus avant dans la montagne en inscrivant de nouveaux catéchumènes dans des villages toujours plus éloignés de leur base de départ. Comme des cellules vivantes se détachent de la cellule mère, les régions éloignées sont devenues des districts autonomes avec un père résident ». [20]

L'adoption du corpus de rites et de croyances chrétiennes supposait le renoncement à l'ensemble des cultes sacrificiels, qu'ils soient dédiés aux esprits du territoire ou aux ancêtres. Cette possibilité séduisait les Karen dans la mesure où elle les soulageait de leurs dettes très contraignantes envers les esprits. Comme me le fit remarquer un missionnaire : « Il suffisait qu'une personne fasse un cauchemar pour s'interdire de cultiver une terre. Il la vendait alors pour une bouchée de pain à des Karen convertis ou à des Hmong. Constatant qu'ils dilapidaient ainsi le capital foncier transmissible à leurs enfants, il firent appel à nous pour asperger d'eau bénite les espaces tabous et les nettoyer de leurs esprits errants. Non seulement, ils n'étaient plus soumis aux nombreuses superstitions qui leur interdisaient l'exploitation de certains sols mais de plus, ils étaient en mesure de convertir leur richesse autrement que par des sacrifices de guérison ou de propitiation. Auparavant, chaque fois que quelqu'un tombait malade, tous les cochons et poulets étaient sacrifiés à l'occasion du rite *au xae* et les paysans s'appauvrissaient considérablement ».

La remarque de ce missionnaire catholique à propos de la conversion au christianisme : « Elle leur permettait de convertir leur richesse autrement que par des sacrifices de guérison ou de propitiation » mérite une certaine attention. La conversion offrait non seulement la possibilité d'accroître son capital foncier, mais également de conserver le bétail pour des usages autres que sacrificiels, la vente ou la consommation. De ce fait, les chrétiens étaient davantage en mesure d'investir les gains économiques ainsi obtenus dans l'achat de biens matériels modernes (toits en taule, motoculteurs, voitures, mobylettes), l'accès aux remèdes de la médecine occidentale et la scolarisation des nouvelles générations. D'autre part, via le bouche à oreille, des échos positifs retentissaient depuis la Birmanie où les

[20] *Ibid 20.*

Karen avaient obtenu l'écriture et l'accès à l'éducation grâce aux missionnaires chrétiens. Dans ce pays, les Karen n'étaient pas tous des paysans. Ils avaient leurs propres organisations politiques et culturelles, des intellectuels pour les représenter ainsi qu'un accès plus aisé à tous types de professions (professeurs, membres de l'administration civile ou militaire, commerciaux, spécialistes agronomes…). En contraste, les Karen thaïs faisaient figure d'arriérés et aspiraient de leur côté à une plus grande capacité d'insertion économique, politique et sociale au sein de la société thaïlandaise. Cette perspective de mobilité sociale allait de pair avec une plus grande mobilité géographique alors limitée par les règles du rite *au xae*, exigeant la participation conjointe des parents et des enfants. Ces derniers n'étaient pas en mesure de s'éloigner trop longtemps de leur village pour poursuivre des études dans la plaine ou au sein des écoles récemment construites par les missionnaires chrétiens.

Peter Kunstadter (1983 : 43) avait ainsi interprété la conversion au christianisme - moyen privilégié pour se libérer des sacrifices coûteux envers les esprits - en termes de motivations d'ordre principalement économiques. Cette analyse, bien que pertinente, mérite cependant d'être nuancée. En effet, pour les Karen, tous les aspects de leur vie sociale en matière d'économie, de santé, de politique ou de morale sont réglementés par des comportements rituels. C'est pourquoi, la conversion au christianisme est indissociable des avantages tant matériels que spirituels qu'elle peut procurer (Nicholas Tapp, 1989 : 70-71). Yoko Hayami (1992 : 37), sur la base de cette observation, ajoute que la conversion des Karen au christianisme n'était pas uniquement motivée par des raisons économiques, mais par une remise en question plus profonde et globale de leur condition sociale présente, outre le facteur des difficultés économiques. Leur désarroi relevait tant du constat financier coûteux des sacrifices destinés à nourrir les esprits que de l'insatisfaction procurée par leurs résultats. Ce à quoi ils aspiraient avant tout, c'était l'accès à un nouveau mode de vie.

A Ban Nong Tao, la réponse la plus fréquente que j'ai entendue pour justifier l'abandon du rite *au xae* était, *biu a*, une expression employée pour décrire tout ce qui est « ennuyeux », « fatiguant » et le fait d'« en avoir assez ». L'abandon du rite, que ce soit par les chrétiens catholiques, protestants ou les bouddhistes était globalement assimilé, a posteriori, à une forme de libération. Les villageois m'ont fait comprendre que cette rupture leur avait tout simplement permis de rompre avec des traditions perçues comme trop rigides pour s'ouvrir sur la modernité (accès à l'éducation et à la médecine occidentale, mobilité géographique et sociale). Les motifs invoqués par le missionnaire : la capitalisation des

ressources économiques et foncières, auxquels on peut ajouter l'assouplissement des règles de mariage avec les seconds cousins, étaient par contre énoncés de façon détournée. Or, la conversion au christianisme, en particulier, autorisait le dépassement des interdits matrimoniaux, renforcés par la pratique du rite. De même, on peut présumer que cette tentation s'alliait à des stratégies politiques permettant à certains individus de contrebalancer l'autorité des anciens et/ou le pouvoir des chefs locaux. Dans le village voisin de Thung Luang, les villageois, bien qu'ils centrent désormais leurs cultes collectifs autour la pagode, perpétuent le rite. Cette pratique ne les a pas empêché de s'ouvrir à une économie de marché et à tous les autres avantages procurés par la modernité. Si, pour certains, le rite avait perdu, à l'époque de son abandon, sens et efficacité, aujourd'hui il est réinvesti d'un sens nouveau pour démarquer ceux qui se revendiquent comme étant plus proches d'une tradition authentiquement karen.

Modalités rituelles relatives à l'abandon du rite *au xae*

Avant l'arrivée des missionnaires chrétiens ou des bonzes du *phrathammacarik*, les Karen disposaient déjà d'un moyen pour se libérer totalement des obligations envers les esprits ancestraux : l'adoption du rituel *chae teu si*[21] [*chae* « injecter », *teu si* « une médecine » ou « tatouer », (Hayami, 1992 : 25)]. Il s'agit d'un rituel de tatouage effectué par l'intermédiaire de tatoueurs-guérisseurs ambulants reconnus pour leurs maîtrises des symboles et des formules de protection magiques. Selon les auteurs, ces spécialistes étaient tantôt d'origine shan (Iijima, 1971) tantôt des Karen qui avaient acquis cette technique en Birmanie (Kunstadter, 1979). Au niveau du district de Mae Win, je n'ai rencontré que deux personnes qui portaient ces tatouages. Elles les avaient fait à la suite d'un voyage près de la frontière birmane et s'étaient ensuite orientées vers le culte bouddhiste. Yoko Hayami, (1992 : 208) sur la base de ses recherches à Musiki, un village sgaw situé dans la province de Chiang Mai, relate que plusieurs familles avaient pratiqué le *chae teu si* juste après la Seconde Guerre Mondiale. Cette période, marquée par des épidémies et la présence de combattants japonais dans la région, avait profondément déstabilisé la société villageoise. Un tatoueur d'origine karen s'installa dans la région. Il se faisait appeler *s'ra*, le nom couramment attribué aux médiums-guérisseurs ou aux divers spécialistes dont les connaissances et pouvoirs dérivent de

[21] La pratique de ce rite autrement orthographié : *cekosi, chakasi, ou hsai t'si,* selon les dialectes locaux et leurs divers systèmes de transcriptions, fut également mentionnée par des auteurs comme Iijima (1971), Kunstadter (1979), et Mischung (1980).

la périphérie. Il proposa aux villageois, en quête de remèdes cultuels efficaces pour pallier leur condition, un rituel pour rompre avec *au xae*. Il accomplissait alors un culte au-dessus du foyer de la cuisine, autel des esprits ancestraux, puis expulsait le tout dans la forêt. Il tatouait ensuite l'homme et la femme du couple marié et leur enseignait à prier et faire des offrandes quotidiennes de fleurs devant un autel. Mais rapidement, ce rite s'avéra peu propre à répondre à leurs attentes en matière de mort et de maladie. Déçus, certains réhabilitèrent la pratique du rite *au xae* tandis que la majorité d'entre eux s'orienta vers le christianisme ou le bouddhisme. Ces deux systèmes religieux - chacun doté d'un calendrier de cérémonies collectives et de rites associés aux grandes étapes de l'existence humaine et sociale - leur permettaient ainsi de pallier l'abandon des rites perçus comme contraignants ou de renforcer l'efficacité des rites traditionnels envers les divinités du sol.

J'ai rencontré plusieurs missionnaires de Bétharram, dont certains ont converti les Sgaw de la région où j'ai travaillé. Voici le récit qu'ils m'ont donné sur ces modalités de conversion :

Le plus souvent, ils se rendaient directement chez les personnes qui désiraient se convertir. Dans un premier temps, ils les débarrassaient de tous les signes de protection associés à leurs croyances animistes. Notamment, les fils liés autour des poignets et relatifs au maintien des *k'la,* les multiples composantes spirituelles du corps ainsi que les *ta lew*[22], « oeil de faucon », des symboles tressés en bambou censés repousser les mauvais esprits et les influences néfastes de la maison. Ces signes de protection corporels et spatiaux étaient jetés ou brûlés puis remplacés par des médailles du Christ ou de la Vierge Marie. Une croix était déposée sur l'autel familial destiné à nourrir le Seigneur de la Terre et de l'Eau dès lors assimilé au Christ. Les missionnaires effectuaient ensuite une prière qu'ils terminaient par une aspersion d'eau bénite dans la maison et sur ses habitants. A l'appui d'un lecture des évangiles, il leur enseignait les principes de base de la religion catholique : honorer un dieu unique, renoncer aux sacrifices pour les esprits, aimer son prochain, aider les pauvres et les étrangers. Enfin, ils repartaient avec le « premier cochon » et le « premier poulet » habituellement destinés à l'accomplissement du sacrifice *au xae*. Après quelques cours de

[22] Il s'agit de symboles tressés à partir de lamelles de bambous qui ont des formes géométriques variés et qui évoquent souvent la forme d'un oeil de faucon. Ils sont accrochés à l'entrée comme à l'intérieur des maisons et sont utilisés à l'occasion de nombreux rituels où il est question d'établir la claustration d'un espace. Le nom thaï conservé par les Sgaw pour désigner ces symboles laisse entendre qu'il s'agit d'un emprunt aux populations voisines qui en font également usage dans des rites similaires.

catéchisme, cette conversion était éventuellement validée par un baptême si l'occasion se présentait. Les enfants pouvaient par ailleurs devenir pensionnaires des écoles développées par les missionnaires, le temps d'acquérir les bases pour lire et écrire.

Les missionnaires de Bétharram, dans le discours, tiennent à se distinguer nettement des prêtres protestants. A la différence de ces derniers, ils se défendent d'avoir été des prêcheurs de la conversion. Pour leur expérience, ils parlent d'un phénomène de contagion. Les Karen venaient les chercher et divulguaient eux-mêmes les bienfaits de leur choix à leur entourage. Un succès qu'ils expliquent par l'attrait des Karen pour les religions messianiques. A noter que ce phénomène de contagion a grandement été stimulé par le fait que ces missionnaires ciblaient stratégiquement les prêtres villageois, *hikho*, et les anciens qui avaient le plus d'influence sur leur entourage familial et villageois. De même, en se chargeant d'éduquer leurs enfants, ils pérennisaient leur propre entreprise. Tous les Pères de Bétharram que j'ai rencontrés ont par ailleurs largement insisté sur leur tolérance vis-à-vis des croyances et des pratiques animistes karen. Cette forme de tolérance me fut résumée par le propos suivant : « Jésus-Christ n'est pas venu pour apporter une nouvelle religion, mais pour la parfaire ». Une position qui justifie la possibilité de partir du système cosmologique karen pour inventer un langage rituel et religieux chrétien qui trouve un sens pour les deux parties. Voici les principaux exemples qui me furent cités pour évoquer la façon dont ces missionnaires se sont inspirés de certaines croyances et pratiques religieuses karen comme des métaphores de concepts religieux chrétiens :

« Nous, on s'inspire de leurs croyances et de leurs pratiques pour faire passer notre message. On se sert de ce qui est semblable. Par exemple *au xae*. A l'occasion de ce rite, tous les membres de la famille devaient se réconcilier avant de manger ensemble. La messe se greffe là-dessus. Quand on fait la messe, on fait *au xae*. On se réconcilie avant le sacrifice et on mange ensemble, à la différence que le sacrifice de Jésus remplace tous les autres et que le repas commun consiste en la consommation de l'hostie. De même, pour les ficelles qu'ils nouent autour du poignet pour rappeler leurs âmes éparpillées. On ne leur interdit pas de faire ce geste, mais on le conserve comme un signe de bénédiction ».

De ce fait, l'adoption de pratiques rituelles chrétiennes n'a pas impliqué l'anéantissement des diverses figures du panthéon cosmologique karen, mais l'avènement de divinités extérieures qui se surimposent à elles et transcendent leur hiérarchie. Leur

supériorité permet ainsi de renforcer la maîtrise de ces puissances et de légitimer le remplacement de pratiques cultuelles jugées frustrantes par des pratiques alternatives jugées plus bénéfiques. J'ai ainsi constaté que les chrétiens, s'ils ont cessé de faire des sacrifices, n'ont pas pour autant arrêté brutalement de croire aux esprits, quelle que soit leur catégorie. Seulement, ils craignent moins les entités les plus nuisibles parce qu'ils considèrent que le culte chrétien et les missionnaires ont le pouvoir de les expulser à la périphérie, la forêt, et de les en protéger. Un jour, alors que j'étais dans le village chrétien de Huay Tong, je me suis adressée à un groupe de femmes pour leur demander où était passé *thi k'ca kau k'ca* maintenant que tout le monde était chrétien. Sans hésitation et comme si elles s'étaient mises d'accord par avance, elles tendirent le doigts vers l'église et dirent en choeur : « *thi k'ca kau k'ca c'est k'ca yaesu* ». Pour les villageois chrétiens, le Seigneur de la Terre et de l'Eau, maître du territoire et au-delà du vaste monde, est assimilé à Jésus-Christ. Son pouvoir de protection et de juridiction prolonge celui du gardien du terroir à la différence qu'il ne porte pas le même nom et n'exige pas les mêmes modalités de propitiation. Plutôt que d'être nourri, il doit être aimé et vénéré. Les principales célébrations du calendrier religieux chrétien, en particulier Noël et Pâques, se sont ainsi substituées aux principaux rites sacrificiels qui rythmaient leur calendrier agricole. Les villageois chrétiens, au moment du repiquage du riz, plutôt que de sacrifier des volailles, plantent à la place une croix dans leurs rizières afin de favoriser la croissance du riz.

En ce qui concerne l'acceptation de la notion d'âme, en principe unique pour les chrétiens et multiples pour les animistes karen, la frontière entre ces deux conceptions demeure encore trouble. Selon les conceptions karen, la santé et la force d'une personne sont déterminées par la présence dans son corps de 37 particules vitales appelés *k'la*. Le *k'la kho thi*, situé sur la fontanelle du crâne, est le plus important. Il s'incarne dans la personne au moment de la naissance et son départ provoque la mort de l'individu. Les 36 autres *k'la,* rassemblés par paires, sont associés à des parties du corps (bras, jambes, cœur, foie…) et à différentes espèces d'animaux dont les hommes peuvent se nourrir (oiseau, tigre, serpent, cochon…). Bien que rattachés au corps, ces *k'la* peuvent s'en dissocier, l'affaiblir et causer des maladies. L'évasion des *k'la* peut être liée à diverses situations : choc émotionnel (peur, colère), égarement à la suite d'un voyage ou d'une excursion en forêt, cauchemar. Mais surtout, les *k'la* constituent la proie de tous les esprits qui ont faim (malemorts, esprits sauvages de la forêt, ancêtres offensés, personnes dont les *k'la* sont jugés nuisibles du fait d'une transgression). Les missionnaires ont conservé le terme *k'la* pour tenter de véhiculer

une notion unique de l'âme. Mais au lieu de situer l'essence vitale de la personne au niveau de la tête, *k'la kho thi*, dans la catéchèse, ils traduisent l'âme par le coeur vivant, le *k'la saseumou*. Cependant, les karen chrétiens de la région n'ont que partiellement intégré ce principe et continuent de pratiquer les rites de rappel de l'âme, *khau k'la*, pour les inviter à réintégrer leur corps, en complément ou en substitut à d'autres formes de médecines (plantes, médicaments…). Ils se disent d'ailleurs souvent attachés à ces conceptions et à ces pratiques qui leur permettent, entre autres, de maintenir un consensus avec leur entourage.

Les premiers apôtres du développement

En Birmanie, le retour du frère blanc et de l'écriture, alliés susceptibles de libérer les Karen du joug de leurs oppresseurs birmans, a favorisé le développement d'un mouvement nationaliste et indépendantiste karen au sein de la nation birmane. Les missionnaires catholiques marchaient ainsi sur la trace de leurs homologues protestants, considérés comme les principaux instigateurs du mouvement de libération politique karen. D'un côté, ils bénéficiaient d'une réputation favorable auprès des Karen, mais le développement de la guérilla en Birmanie, qui coïncide avec leur arrivée, les plaçait dans une position plus délicate auprès des autorités étatiques thaïes. Cette situation de conflit n'a pas été sans susciter une certaine méfiance de la part du gouvernement thaï sur les impacts de la christianisation des Karen dans leur propre pays. Les missionnaires catholiques ont alors dû prendre un certain recul par rapport à l'entreprise de leurs homologues birmans afin de l'adapter à leur contexte socio-politique. Leurs prédécesseurs se sont inscrits dans le sillage des intérêts britanniques relatifs à la colonisation de la Birmanie et ont contribué à appliquer un traitement préférentiel aux groupes minoritaires disposés à soutenir leurs efforts de guerre. Les missionnaires de Bétharram marquent inversement l'avènement d'une nouvelle génération de missionnaires qui s'installent dans un pays qui n'a jamais été colonisé. Cette dernière devant alors redéfinir son entreprise pour se situer face au mouvement mondial de décolonisation. Outre le désintérêt porté par les Thaïs au christianisme et les échos de l'activité missionnaire en Birmanie, ils avaient plutôt intérêt à se montrer discrets au risque de se voir expulser. D'autant plus que les premiers missionnaires s'étaient eux-mêmes repliés sur la Thaïlande après avoir dû fuir la Chine en 1949. Leur stratégie a donc consisté à se concilier aux autorités des plaines en allant dans le sens de leur intérêt : favoriser l'intégration des Karen dans la société thaïlandaise par le développement économique et social, et en particulier de l'éducation. Cet objectif

d'émancipation s'inscrivait dans la continuité de leurs prédécesseurs, à la différence qu'il n'était pas question d'exploiter ou d'exacerber les sentiments antagonistes entre Karen et Thaïs et encore moins de les inciter à se rebeller.

En effet, les missionnaires de Bétharram sont arrivés au moment même où l'État thaï commençait à s'intéresser de plus près au cas des populations montagnardes situées aux marges du pays. Il n'y avait pas encore de route pour accéder aisément à eux ni de politique sociale mise en oeuvre pour les aider. Le Père que j'ai le mieux connu était celui qui résidait en permanence à Huay Tong, le village voisin de Ban Nong Tao. Installé depuis trente ans en Thaïlande, il a d'abord vécu de longues années à Mae Sariang avant d'être nommé responsable de l'église de Huay Tong où il réside depuis quelques années. A l'image de la plupart des missionnaires catholiques que j'ai rencontrés, il justifie les objectifs de sa mission à travers un ensemble de tentatives, menées depuis quarante ans, pour réduire le décalage matériel et social des Karen vis-à-vis des populations des plaines. « Quand nous sommes arrivés, notre premier but était d'évangéliser, mais face à l'état de misère dans lequel nous avons trouvé les Karen, nous nous sommes vite aperçus que notre mission dépassait le cadre de l'évangélisation. Elle incluait le développement de l'humain dans son entier, à commencer par lutter contre l'opiomanie, à l'aider à se nourrir et à lui donner une éducation ». Grâce au soutien financier du *Suan Samkhon Phathana* (SSP, Centre de Développement Social), un organisme catholique créé en 1969 et implanté à Chiang Mai, les missionnaires de Bétharram ont ainsi mis en oeuvre tout un lot d'initiatives en matière de développement.

Dans les villages, les missionnaires catholiques ont dans un premier temps stimulé la création de banques collectives de riz et de vaches afin de lutter contre l'endettement chronique des paysans et d'accroître leur cheptel de bétail afin qu'ils puissent en tirer profit. Ils ont par ailleurs favorisé la formation d'associations, regroupant les femmes et les jeunes à l'intérieur de chaque village où s'étend leur influence. Chaque groupe possède sa propre caisse de façon à ce que les adhérents puissent économiser de l'argent ou en emprunter à un taux de remboursement très avantageux. Les intérêts sont utilisés pour financer des projets collectifs (fêtes, tournois de foot, embellissement d'un monument religieux…). Ces groupes chrétiens, créés dans l'intention d'étendre l'accès à l'éducation et au développement à l'ensemble des acteurs villageois, servent également de vecteur pour organiser des activités religieuses communes. Ils assurent ainsi le relais et la coopération entre d'autres groupes chrétiens de même nature. C'est notamment le cas à l'occasion de la fête du riz, organisée une

fois par an entre des villages qui appartiennent à deux districts religieux distincts. Les villages invités apportent du riz ou de l'argent. Une partie du riz reste au village pour entretenir la banque de riz. Le reste, y compris l'argent, est versé aux veuves et enfants pauvres ou réinvesti dans un projet collectif. Les villages hôtes sont ensuite invités, ce qui permet ainsi d'étendre les réseaux d'échange et d'entraide entre chrétiens au-delà du niveau villageois. Enfin, ce réseau d'appartenance à la communauté chrétienne, permet à certains jeunes d'avoir accès aux écoles catholiques privées de Chiang Mai. Là, ils peuvent recevoir un enseignement primaire ou secondaire, suivre des cours du soir ou apprendre un métier (mécanique, couture). Les meilleurs éléments sont formés pour devenir professeurs, catéchistes ou spécialistes agronomes. Plus rares sont ceux qui ont pu profiter de ce tremplin pour poursuivre des études supérieures dans des universités thaïes ou étrangères et devenir des anthropologues spécialistes de leur propre culture.

A Huay Tong, ce missionnaire, installé sur place, jouit d'une influence importante en ce qui concerne toutes les affaires de la collectivité : économie, politique, éducation, moeurs. Ses conseils sont particulièrement écoutés et ses initiatives ont des répercussions importantes sur la vie collective. En particulier, il assure le lien entre les villages chrétiens intégrés à son périmètre local d'action et entre ces derniers et le réseau des organismes chrétiens désormais solidement implantés à Chiang Mai (écoles, SSP, églises). En tant que responsable de la zone de Huay Tong, incorporé dans le Diocèse de Chiang Mai, il étend son activité sur une trentaine de villages associés au district religieux de Huay Tong, et où vivent les familles chrétiennes disséminées dans la région. Il possède une voiture et se déplace fréquemment, tantôt pour superviser la gestion des paroisses des environs tantôt pour officier aux cérémonies de mariage ou aux funérailles des chrétiens. Dans chaque village où vivent des chrétiens, un catéchiste karen, formé par les missionnaires, régule les prières et le culte catholique et prolonge à la fois le réseau des initiatives chrétiennes en matière de développement.

Les bonzes du *phrathammacarik*

Les moines missionnaires du *Phrathammacarik* sont arrivés dans la région en 1969, envoyés par le ministère des affaires sociales avec l'objectif de faciliter l'intégration des montagnards en leur enseignant la religion nationale. L'activité des missionnaires étant,

comme pour les catholiques, étroitement associée au développement en matière d'éducation et de santé. Bien que les missionnaires bouddhistes soient arrivés après les catholiques, les Sgaw bouddhistes affirment un principe d'antériorité, *satsana phut ma kon*, « la religion bouddhique est venue avant ». Les Karen vivent en effet au contact de populations bouddhisées depuis des siècles, que ce soit auprès de groupes, qui comme eux, vivaient à cheval entre la plaine et la montagne, en particulier les Lawa, les Shan et les Môn ou des populations plus spécifiquement associées à la plaine : les Birmans, les Thaïs et plus particulièrement pour la région qui nous concerne, les Yuan.

Le terme local employé pour désigner les bouddhistes est *ba tu* (*ba* : prier, *tu* est une déformation phonétique de *thu*, qui signifie bonze en thaï). Les bouddhistes sont ceux qui honorent les moines et font des mérites, *ta bu* (dérivé de l'expression thaïe, *tham bun*). Les Karen de Chiang Mai disent que depuis longtemps déjà, ils faisaient des offrandes aux bonzes, principaux intercesseurs à l'accumulation des mérites. De même, ils se joignaient aux Thaïs du Nord pour célébrer le Nouvel An bouddhique. Un phénomène qui peut être interprété comme une stratégie d'adaptation déjà ancienne par rapport à leurs voisins. En s'associant aux cultes bouddhiques, les Karen participaient au monde extérieur et se plaçaient sous la tutelle des principales instances qui légitimaient le pouvoir des monarques des plaines. Cette forme d'allégeance garantissait leur droit d'usage des sols et leur statut relativement autonome de gardiens des confins du royaume.

A Ban Nong Tao, il n'y a pas eu de réelle opposition à l'implantation progressive des bonzes du *phrathammacarik* dans la région ou au sein même du village. Dans la mesure où les bonzes du *phrathammacarik* suivaient le passage de Khruba Siwichai, ils ont plutôt tenté de s'approprier les retombées de sa popularité plutôt que de le condamner comme un dissident. Avec le recul, il fait même figure de défenseur du bouddhisme comme ciment de la diversité culturelle du Lan Na, au-delà de toutes frontières ethniques ou sociales. Bien que l'activité des missionnaires fût au départ clairement associée aux objectifs d'intégration et de développement promus par l'État, ils n'en furent pas pour autant mal accueillis. Au contraire, à l'image des pères de Bétharram, ils offraient aux villageois de nouvelles perspectives d'avenir et d'ouverture sur la société extérieure, le bouddhisme constituant la voie royale pour devenir un bon citoyen thaï.

Cette forme d'adhésion ne signifie cependant pas que les villageois ont adopté aveuglément les pratiques rituelles standardisées proposées par les bonzes du *phrathammacarik*. En fait, ils ont fait le tri et pris ce qui les intéressait. Ils se rendent à la pagode les jours fastes et célèbrent les principales fêtes du calendrier bouddhique (le nouvel an, l'entrée et la sortie de la retraite monastique), mais gèrent, à leur guise, leur propre répertoire de rites traditionnels (mariage, funérailles, rites agricoles, rite de rappel des âmes). La pratique du bouddhisme, partout où elle s'implante, s'adapte aux systèmes religieux locaux et, plus qu'elle ne participe à un appauvrissement des rites, contribue souvent à les rendre plus complexes. C'est pourquoi, les bonzes du *phrathammacarik*, à force de vivre au contact des populations locales et dans l'intention d'assouvir leurs intérêts, tolèrent la combinaison de pratiques rituelles karen et bouddhistes, voire s'y joignent ponctuellement. C'est notamment le cas à l'occasion du nouvel an où ils interviennent dans un rite d'exorcisme destiné à repousser les mauvais esprits du village.

D'autre part, le renoncement au rite *au xae* n'a pas été exigé par les bonzes comme condition pour devenir bouddhiste. Ce sont les villageois qui, suivant l'exemple des chrétiens, leur ont demandé de les en débarrasser. D'après leurs témoignages, le processus rituel local favorisé par les bonzes faisait à la fois écho au rite précédemment effectué par les missionnaires chrétiens comme aux procédures d'exorcisme associées au rituel de tatouage *chae teu si*. Ce rite est appelé par les bonzes *tat phi*, (couper avec les esprits), *liu bga* en Sgaw (expulser les esprits) (Hayami, 1992). Les villageois de Ban Nong Tao évoquaient cependant plus volontiers sous le nom de *chau kho thi, thau kho thi,* « premier poulet, premier cochon », la nourriture sacrificielle des esprits ancestraux avec laquelle repartaient les bonzes comme gage de rupture avec *au xae*. Le *tat phi* consistait à attirer les esprits ancestraux par des offrandes de nourriture contenues dans quatre récipients disposés autour du foyer de la cuisine et ses ustensiles. Quatre bonzes effectuaient alors une prière au dessus du foyer avant de l'expulser hors de la maison et de le détruire. Ils aspergeaient d'eau bénite l'intérieur de la demeure et ses habitants, leur divulguaient des sermons relatifs à la doctrine bouddhique et distribuaient des images du Bouddha en gage de protection. Images ou statues qui trônent de nos jours sur l'autel familial dédié au Seigneur de la Terre et de l'Eau. Un rite de rappel des âmes, *mat meu* (en thaï du Nord) devait clore le rituel. Les membres de la maisonnée, dès lors libérés de toutes contraintes envers les esprits ancestraux, pouvaient reconstituer un cheptel de bétail et reconstruire le foyer de la cuisine.

A Ban Nong Tao le *tat phi* s'est généralisé à partir des années 80, à un moment où les pressions en matière de développement devinrent incontournables. Un villageois a pris la décision de le faire puis, comme par un effet de boule de neige, la plupart des autres ont suivi son exemple, les bonzes effectuant parfois le rite en série dans la même journée. Les motifs liés à l'abandon de *au xae* sont les mêmes que pour les chrétiens : l'aspiration au changement en matière d'économie, de santé, d'éducation et de mobilité sociale ou géographique. Seulement, à partir de cet abandon, l'acquisition de mérites cessa d'être une pratique périphérique ou alternative, mais s'imposa progressivement comme une pratique cultuelle centrale au sein même du village. La pratique du bouddhisme, compatible avec les rites destinés à apaiser les esprits territoriaux locaux, fut alors également perçue comme une garantie de protection à l'encontre des forces les plus maléfiques susceptibles de pénétrer dans le village. Mais à la différence du christianisme, elle s'inscrivait davantage dans la continuité d'un ensemble de pratiques et de conceptions qui, au-delà de ses variations, sont communes à de nombreuses populations d'Asie du Sud-Est. A titre d'exemple, la notion d'âme multiple et amovible du corps est autant partagée par les Karen que par les Thaïs. Ces derniers faisant plus couramment intervenir les bonzes pour orchestrer les rites de rappel de l'âme, *mat meu*. D'autre part, le culte bouddhique fournissait un calendrier de rites collectifs, permettant aux villageois de renforcer leur cohésion autour de célébrations communes comme de signifier leur ancrage dans une catégorie d'appartenance plus vaste : la nation thaïe. A l'inverse, les chrétiens affichaient une identité religieuse qui s'inscrivait davantage en rupture avec les pratiques traditionnelles karen et la religion dominante.

La première mission des bonzes du *phrathammacarik* était d'aider le gouvernement à lutter contre la menace communiste en suscitant la conscience civique des montagnards. L'adhésion au bouddhisme se présentait alors comme un passeport pour devenir un citoyen thaï et encourager les *chao khao* à témoigner, par ce biais, leur allégeance envers la nation thaïe. D'autre part, les bonzes, à l'instar des missionnaires chrétiens, furent prioritairement concernés par la mise en œuvre pratique et l'acceptation idéologique du développement économique et social. Leurs activités ont ainsi évolué parallèlement à celles des politiques de l'État. Avant l'avènement de l'école et du dispensaire, ils furent les premiers médecins et professeurs. Leur mission initiale était d'apprendre aux *chao khao* à lire et écrire le thaï, d'introduire de nouvelles conceptions relatives à l'hygiène et la santé, de conseiller et d'ordonner. Aujourd'hui leur priorité consiste toujours à promouvoir les programmes de développement économique et social tout en enseignant aux montagnards la nécessité de

protéger l'environnement. En tant qu'intermédiaires locaux privilégiés entre l'État et les *chao khao*, ils sont ainsi très impliqués dans la vie de la communauté comme dans sa relation avec le monde thaï.

Le temple de Ban Nong Tao, construit aux alentours de 1985, constitue désormais le centre des activités civiles et religieuses du village. Depuis cinq ans, il accueille un centre éthique placé sous la direction d'un bonze assisté de deux novices. Tous trois vivent en résidence quasi permanente dans le village. Ce centre éthique sert de relais à la pagode Wat Si Soda de Chiang Mai, centre de gravité du programme missionnaire, et aux divers temples de montagnes dispersés dans les communes limitrophes. Les bonzes, à travers le programme missionnaire, sont reliés aux politiques diffusées par trois principaux ministères : l'Intérieur, l'Education, les Affaires Sociales. Ils se font ainsi les porte-paroles du gouvernement en ce qui concerne toutes les affaires relatives à ces domaines. Le bonze siège au côté du maire, le *phu yai ban*, élu à la tête du comité villageois, *kammakan muban*, à l'occasion de toutes les assemblées communautaires où les affaires collectives sont présentées et débattues. Organisées au sein même du temple, le bonze y est presque toujours présent et donne systématiquement son avis. Un haut-parleur, localisé dans le temple, diffuse matin et soir l'appel à la prière, des sermons relatifs à la doctrine bouddhique ou d'autres musiques thaïe ou karen plus contemporaines. Ce haut-parleur permet également de transmettre toutes sortes d'informations à l'attention des villageois (avis de rassemblement, décès, appel à participation à des rites collectifs qui débordent ou non la sphère du village).

Le bonze s'investit activement dans les affaires relatives à l'école et arbitre les réunions entre les professeurs et les parents d'élèves. Il exerce sa tutelle sur trois autres institutions directement affiliées au temple et dotées d'un comité autonome constitué par des membres villageois : le *Credit Union* appelé *sahakon* en thaï, le Centre des Affaires Sociales (*sun songkrau ratsadon*), et le Comité du Temple (*kammakan wat*). Ce dernier, tenu par neuf chefs de maisonnée bouddhistes, a trait au maintien du temple (réparation, préparation des fêtes collectives, gestion financière de l'argent investi dans les mérites). Il trouve son équivalent au niveau de l'église, gérée par les chrétiens. Le *Credit Union*, tel que les villageois le nomme, constitue la principale coopérative du village. La majorité des villageois, bouddhistes ou chrétiens, en sont membres. Tous les mois, ils doivent verser une somme minimum de 10 baths (soit environ 0, 50 d'euro) afin de pouvoir économiser de l'argent. L'argent réuni permet de former un capital destiné aux emprunts. Le taux d'intérêt est de 2 baths pour 100

empruntés. Les intérêts sont redistribués une fois par an proportionnellement à la somme de chaque compte. A l'époque où je me trouvais au village le montant total de la coopérative s'élevait environ à 96 000 baths (environ 2 954 euros), dont plus de la moitié était déposée dans une banque à Ban Kat, une ville de la plaine limitrophe. Le centre des Affaires Sociales est une invention du Comité des Tribus Montagnardes (*Hill Tribe Welfare Commitee*). Il permet de gérer les aides sociales destinées aux pauvres tout en proposant périodiquement des stages de formations à de nouveaux métiers qui se déroulent parfois au sein même du temple. Le temple représente en outre le principal centre d'accueil pour les thaïs de passage au village.

3. COHABITATION RELIGIEUSE ET ORDRE SOCIAL COMMUNAUTAIRE

Les premiers temps de la cohabitation entre les chrétiens et les adeptes de la tradition étaient perçus comme nettement plus problématiques que l'actuelle relation entre chrétiens et bouddhistes. Dans les années 50, seules quelques familles chrétiennes avaient renoncé à la pratique du rite *au xae,* marginalisant ainsi leur position vis-à-vis de leur entourage karen immédiat. L'abandon du rite *au xae* est une décision qui implique toute la famille nucléaire, le couple marié constituant la première unité sociale capable d'initier le rite. A ce niveau, nul ne peut rompre avec les esprits ancestraux sans engager tous les autres. Mais étant donné qu'un individu se trouve associé à des réseaux plus étendus de parenté à travers la pratique même de ce rite, la démission d'une famille a nécessairement des retentissements au-delà du simple cadre de la maisonnée. Les proches qui le perpétuent ne peuvent plus l'effectuer en conformité à la tradition. D'autre part, l'abandon de cette pratique, dont résultent les grands principes de l'organisation sociale villageoise en matière de résidence, d'inceste et de filiation, impliquait une remise en question plus profonde des valeurs qui fondent la société sgaw. Les villageois relatent ainsi que les premières conversions au christianisme provoquèrent des litiges souvent à l'origine de scissions villageoises. Ceux qui pratiquaient *au xae* et ceux qui ne le pratiquaient plus ne s'entendaient pas, voire, ne pouvaient plus vivre ensemble.

La plupart des anciens, quand ils n'étaient pas eux-mêmes la cible des missionnaires, s'efforcèrent comme ils purent de défendre la tradition et accusèrent les chrétiens d'être des transgresseurs. Ils enfreignaient la tradition sur tous les registres susceptibles de heurter les

esprits du sol ou les ancêtres. Que ce soit en cessant de les nourrir par des sacrifices ou en brisant les tabous relatifs à l'inceste ou au territoire. En perturbant ainsi l'ordre magico-religieux du village, ils devenaient une véritable menace pour les autres. La sanction des divinités offensées pouvant s'abattre arbitrairement sur l'ensemble du village ou sur n'importe lequel de ses membres. Nous avons vu précédemment que le village constitue le premier et le principal niveau d'organisation politique impliquant des activités communes. Ce système suppose l'établissement d'une relation contractuelle privilégiée entre les hommes et les génies du terroir collectivement noués par le *hikho* et individuellement reproduite par chaque chef de maisonnée. Cette relation repose sur le respect d'un corpus de codes, de lois et de rituels fondé sur un principe fondamental : l'unité et la cohésion de la communauté territoriale comme condition nécessaire de la prospérité individuelle et collective. Le renoncement aux pratiques sacrificielles destinées à nourrir les esprits signifiait de ce fait la rupture de ce contrat et donc une violation de l'ordre rituel et moral communautaire.

Mais à partir du moment où la plupart des villageois ont adopté le bouddhisme et rompu avec le rite *au xae*, ils ont plus ou moins aligné leurs comportements sur les chrétiens et cessé de considérer certaines transgressions comme pertinentes. L'abandon du rite *au xae* leur a également permis d'assouplir les règles relatives à l'alliance de même que les bonzes, à l'instar des missionnaires chrétiens, ont purifié les espaces jugés inexploitables de leurs esprits malveillants. Ce rééquilibrage s'est par ailleurs opéré à un moment où, n'ayant plus de terres disponibles, la scission communautaire n'était plus concrètement réalisable et où l'aspiration au changement a pris le pas sur l'attitude conformiste. Dans le discours scientifique, l'adoption du bouddhisme est évoquée en termes d'adhésion tandis que l'on parle plus volontiers de conversion en matière de christianisme. Ce contraste est généralement destiné à marquer une différence concernant le degré de continuité vis-à-vis de pratiques religieuses antérieures. Cette nuance, bien que ressentie par les villageois, en particulier les bouddhistes, mérite cependant d'être relativisée. En effet, de leur point de vue, l'adhésion à l'un ou l'autre de ces systèmes de cultes et de croyances, lorsqu'elle se trouve associée à l'abandon du rite *au xae*, équivaut à une conversion. Quel que soit leur choix, il entérine une rupture pragmatique vis-à-vis de leur tradition tout en fournissant des ressorts distincts, mais légitimes de pallier cette amputation.

Hayami (1992 : 269) souligne ainsi que la communauté traditionnelle était essentiellement structurée sur la base de principes égalitaires. Les disparités économiques

entre les individus existaient, mais elles étaient peu marquées. L'accès aux ressources était périodiquement redistribué et variait en fonction de la capacité de travail d'une maisonnée. Le statut et le prestige des chefs de maisonnées dépendait de l'étendue de leur réseau de parenté au sein du village et évoluait au fil de leur existence. Il découlait en particulier de l'âge, du nombre d'enfants et petits-enfants et surtout de l'aptitude à connaître et maîtriser la tradition au profit du bien-être collectif (contrôle des « forces » extérieures, résolution des conflits et maintien du consensus communautaire). Mais avec l'introduction de la riziculture humide et de l'agriculture commerciale, les modalités de partage des terres ont été redéfinies sur les nouveaux critères de la permanence et de l'individualisation des droits d'usage. L'accès aux ressources est dès lors devenu un facteur de stratification sociale créant de plus importantes disparités économiques entre les villageois en fonction de leur aptitude à cumuler un capital foncier et monétaire.

Les chrétiens ont ainsi été les premiers à convertir leur richesse en biens matériels ou en des vecteurs d'ascension sociaux plus modernes (modes de production, architecture des maisons, médecine, éducation). Les bouddhistes ont suivi le pas, mais à la différence des chrétiens, ils perpétuent les sacrifices dédiés aux divinités du terroir et, à travers eux, le contrat moral qui les relient collectivement au Seigneur de la Terre et de l'Eau. D'autre part, en célébrant les principaux rites collectifs qui marquent le calendrier bouddhique (nouvel an, entrée et sortie de la retraite monastique) et en honorant les bonzes, ils reformulent un pacte moral communautaire élargi au monde thaï. Les chefs de maisonnée, en combinant les sacrifices à l'accumulation de mérite, transforment ainsi leurs gains économiques en prestige par le biais d'un langage symbolique tant intelligible pour les Karen que pour les Thaïs. Par là-même, ils renforcent les mesures de protection qui assurent le bien-être collectif tout en contrebalançant les effets générés par l'augmentation des disparités socio-économiques entre les villageois et l'assouvissement de leurs ambitions personnelles.

Les chrétiens, en cessant d'honorer les gardiens du territoire et de respecter la loi du *hikho*, forment en quelque sorte une communauté à la fois séparée du reste des villageois et de la population thaïe dominante. Cette communauté, soudée en vertu de la relation qui l'unit à Zwa et prolongée par ses propres réseaux extra-villageois, a ainsi pu s'ouvrir sur le monde extérieur tout en maintenant une frontière culturelle vis-à-vis des Thaïs. C'est pourquoi, la coexistence entre ces deux communautés religieuses - l'une chrétienne, l'autre bouddhiste – brise le consensus rituel qui autorisait autrefois la fusion communautaire au profit de

solidarités qui transcendent le cadre villageois. Le schisme de l'ordre rituel étant validé par la majorité, la question qui se pose alors est de savoir comment la communauté reformule son unité au-delà de sa diversité religieuse et en quoi cette diversité favorise la création de frontières culturelles entre les Karen mêmes et entre ces derniers et les Thaïs.

Tout d'abord, cette division entre les communautés religieuses associée à l'augmentation des disparités économiques entre les villageois a eu d'importantes répercussions sur l'organisation politique villageoise et le système de partage de l'autorité (voir chapitre 8). En premier lieu, elle s'est traduite par un déclin de l'autorité du *hikho*. Ce phénomène est d'autant plus marqué à Ban Nong Tao que deux *hikho* coexistent dans le même village, divisant de fait la communauté en deux unités rituelles soudées en vertu d'un contrat privilégié établi avec un génie tutélaire. Pour les chrétiens en particulier, l'ordre communautaire dépend moins de la sphère du *hikho* que du maire, le *phu yai ban,* principal représentant des villageois au niveau de l'administration locale. Aujourd'hui, les villageois reconnaissent très clairement ce partage entre l'autorité civile et rituelle. Le consensus se joue dès lors moins en fonction d'une homogénéité de pratiques rituelles que sur l'unité du village, en tant qu'entité intégrée à l'intérieur du système administratif thaï. Si tous les villageois ne respectent plus nécessairement la loi du *hikho*, ou du même *hikho*, ils sont également soumis, bon gré mal gré, aux lois édictées par la nation thaïe. Cependant, ce processus de sécularisation des principes qui fondent l'unité villageoise, mérite d'être nuancé.

A la recherche d'une cohésion rituelle communautaire

A Ban Nong Tao, la coexistence entre chrétiens et bouddhistes se manifeste également à travers un certain nombre de comportements rituels. Les uns et les autres, pour témoigner de leur tolérance mutuelle, participent aux festivités qui encadrent la célébration des rites de nouvel an (processions, hommage aux anciens, visites entre villages et maisonnées, rencontres sportives, rites de rappel des âmes). J'ai ainsi constaté que certains bouddhistes se joignent symboliquement aux chrétiens pour célébrer Noël et les chrétiens font de même à l'occasion de *Songkran* qui marque le passage d'une année à l'autre dans le calendrier religieux bouddhique. Mais surtout, l'ensemble des villageois fête en commun « le nouvel an » karen, *ni sau kho,* qui ponctue l'avènement d'un nouveau cycle agricole.

Le rite a lieu entre janvier et février. La date est fixée par le *hikho* qui consulte préalablement les familles du village et choisit un jour faste en fonction du calendrier lunaire. A Ban Nong Tao, les deux *hikho* se mettent d'accord pour le célébrer le même jour. Le rite trouve sa forme correspondante[23], mais moins fastueuse, au mois d'août, qui coïncide avec le moment intermédiaire de la croissance du riz, situé à la moitié du cycle agricole. Les deux rites sont plus couramment appelés *ki ciu,* (lier les poignets), une expression synonyme du rite de rappel des âmes, *khau k'la*. Au moment déterminant du cycle agricole, celui qui succède et celui qui précède les récoltes, il est nécessaire de consolider le corps de chaque membre de la famille. Le rite de rappel des âmes, institué à l'échelle de toute la communauté, vise à appeler tous les *k'la* égarés à réintégrer le village et chacun de ses membres. Le bien-être personnel et collectif étant liés, les corps social et individuel se trouvent ainsi renforcés.

La veille du rite, les enfants mariés ailleurs ou qui vivent éloignés du village en raison de leur travail ou de leurs études en profitent pour rejoindre leurs parents et préparer ensemble la nourriture de la fête. Dans la matinée du lendemain, le chef de maisonnée, entouré de toute sa famille (enfants, et éventuellement gendre et petits-enfants), commence par effectuer un rite de rappel des âmes dans la pièce où se trouve suspendu l'autel dédié au Seigneur de la Terre et de l'Eau et où trônent des symboles religieux bouddhistes ou chrétiens. Il y dépose un plateau composé de diverses offrandes de nourritures : riz cuit et/ou des nouilles, gâteaux, alcool de riz ainsi que des bouts de viande représentant les principales parties des volailles et/ou du cochon sacrifiés à l'occasion du rituel (tête, pattes arrières et avants, abats). Le tout surmonté de plusieurs morceaux de fil de coton blanc. Au moyen d'une cuillère à riz en bambou appelée *nadaukwa,* il frappe le plateau de nourriture destiné à attirer les *k'la* afin qu'ils viennent se loger dans le creux de la cuillère. Il prend ensuite un morceau de fil qu'il frotte sur le poignet de sa femme en faisant de petits bruits « Prrr, Prrr » pour éloigner les mauvaises influences. Puis, il prononce des paroles de bénédiction pour que les *k'la* et les bonnes influences viennent. Ce faisant, il noue le fil autour du poignet de façon à les fixer dans le corps de sa femme. Cette dernière réitère la même opération pour son mari, puis le couple l'exécute l'un après l'autre pour chacun de leurs enfants par ordre décroissant d'âge, de l'aîné jusqu'au cadet. Une fois le *ki ciu* terminé, le chef de maisonnée, dédie une prière,

[23] Dans les discours, les deux rites sont officiellement de même importance, mais dans la pratique, les familles chrétiennes qui participent à *ni sau kho*, ne s'impliquent que peu ou pas du tout lors de la seconde session. De plus, le second rite, qui a lieu au coeur de la saison des pluies, rend les déplacements et rapprochements familiaux moins aisés. De nombreux villageois, non chrétiens, prétextent d'ailleurs qu'ils sont moins riches et trop occupés en milieu d'année pour s'adonner à des préparatifs aussi importants que ceux du nouvel an.

bata, au Seigneur de la Terre et de l'Eau, aux autres génies du territoire et aux *thevada*, les entités célestes bouddhiques qui régulent les forces de la nature. Les chrétiens font de même, mais vouent leur prière à Jésus-Christ, *k'ca yaesu*. Ensuite, toute la famille mange et boit.

Cette étape effectuée, débute la principale phase rituelle qui donne son sens à la fête. A cette occasion, le *hikho*, suivi des anciens, *pa mi pga pga,* et de quelques villageois, doit faire la tournée de chaque maisonnée du village pour effectuer une prière accompagnée d'une libation d'alcool, *khwae si,* en l'honneur du Seigneur de la Terre et de l'Eau et au nom de chaque famille. Le *kwae si kho*, la première libation d'alcool dédiée aux seigneurs territoriaux circule parmi les membres de la famille qui en boivent une gorgée. Le chef de famille procède ensuite à une tournée d'alcool qu'il redistribue aux officiants. Chacun boit une gorgée et les verres circulent, de droite à gauche et de main en main parmi toutes les personnes présentes. Pendant ce laps de temps, les hommes chantent des *tha* (vers poétique) associés aux registres du nouvel an et censés renforcer l'efficacité de la prière. Pour terminer, une seconde libation d'alcool, impliquant des gestes identiques à la première, est réitérée, mais cette fois avec la fin de la bouteille, *kwae si ada,* et ainsi de suite dans chaque maisonnée du village, les deux *hikho* se répartissant la tâche[24].

Si chaque famille pratique individuellement un *ki ciu,* le matin du premier jour du rituel, toutes les personnes qui traversent leur maisonnée, le jour de la fête, susceptible de se prolonger sur une deuxième journée, sont invitées à boire, manger et recevoir, par le *ki ciu,* la bénédiction de leurs hôtes. Les invités, par politesse, le rendent à leurs hôtes, le nombre de liens scindant leurs poignets grossissant au fil de la journée. De même que chaque maisonnée se trouve en position d'hôte, elle se trouve en position d'invitée par rapport à son voisinage. Par ailleurs, la parenté ou les relations issues de villages voisins se joignent également au rituel. A Ban Nong Tao, des paysans thaïs des plaines, les *khon müang*, les représentants de l'administration locale au niveau du district, les fonctionnaires thaïs, professeurs ou infirmiers, des groupes d'étudiants issus de l'université de Chiang Mai ou des acteurs des ONG familiers des Karen profitent alors de l'occasion pour leur rendre des visites amicales, s'intéresser à leurs rites comme partager leur nourriture et leur alcool. Plus la journée

[24] Comme le nombre d'habitations est trop important dans le village, malgré la présence de deux *hikho,* ces derniers invitent les chefs de maisonnée à venir le soir dans leur maison pour clore le rite. Ils amènent alors leur propre alcool, en principe la dernière bouteille distillée, la première ayant servi dans la matinée à rendre un hommage individuel au Seigneur de la Terre et de L'Eau. Ils reversent ensuite progressivement l'alcool dans une même bouteille de façon à respecter l'ordre *kwae si kho* et *kwae si ada.*

s'avance, plus les hommes sont saouls, en particulier ceux qui accompagnent le *hikho* dans ses pérégrinations. Ici et là, ils s'abandonnent dans de longues sessions de *tha*. Malgré l'importante consommation d'alcool, il n'y a jamais de débordement, la nécessité de renouer l'entente entre les membres de la famille et entre les villageois étant perçue comme la garantie de leur prospérité individuelle et collective. L'ivresse, les visites mutuelles, les partage de nourriture, et le fait que chaque maisonnée participe au rituel contribuent à son efficacité.

Ce rite se distingue ainsi du sacrifice périodique rendu collectivement au gardien du village. Les villageois, sous la conduite du *hikho*, se rendent alors à la lisière de la forêt, à proximité du cours d'eau où est érigé l'autel, *dae peu cau,* dédié à l'esprit gardien du village. A Ban Nong Tao, les deux *hikho* possèdent chacun un autel respectif. Le *hikho* principal préside tous les trois ans au sacrifice d'un cochon en son honneur, tandis que le réseau de parenté rattaché au second *hikho*, réhabilité aux alentours de 1995, lui sacrifie deux fois par an, avant et après les récoltes, plusieurs couples de volailles réunis par chaque chef de maisonnée. Ces sacrifices visent à renouer collectivement l'alliance envers l'esprit tutélaire du village. Dans ce contexte, les chrétiens ne prennent pas part au rite. Par contre, le fait que tous les villageois célèbrent ensemble le Nouvel An, qui se déroule à l'intérieur du village et met davantage l'accent sur la contribution de chaque maisonnée à la prospérité collective, relève davantage du compromis que de l'expression d'une tolérance mutuelle. Par ce biais, ils façonnent, pour eux-mêmes et pour les autres, l'image d'une communauté unie et ouverte sur l'extérieur. De même, ils trouvent là l'occasion d'exprimer la spécificité de leur identité culturelle au regard de leurs voisins et au-delà de la diversité religieuse qui les caractérise. Comme les Thaïs, les Occidentaux, les Birmans, les Hmong, les Akha ou les Chinois, les Karen ont aussi une manière unique de célébrer le Nouvel An.

Pour les chrétiens en particulier, ce rite est l'occasion de montrer leur solidarité et leur adhésion aux valeurs et principes qui fondent et renforcent la cohésion communautaire. Bien qu'ils aient cessé les sacrifices en l'honneur du Seigneur de la Terre et de l'Eau, en ce jour, ils tuent et consomment des volailles, du cochon et de l'alcool, partagent cette nourriture avec leurs voisins, reçoivent éventuellement le *hikho* et participent au *ki ciu*. Dans ce contexte, la notion traditionnelle d'âme, aux composantes multiples, traduit une forme d'interdépendance qui relie les villageois les uns aux autres. La transgression des tabous communautaires pouvant rejaillir sur n'importe quel membre villageois, l'âme individuelle revêt une dimension collective et cela malgré l'influence du christianisme. En participant à ce rite

collectif, les chrétiens disent ainsi implicitement que le contrat moral qui les lie à la figure de Jésus-Christ équivaut à celui du Seigneur de la Terre et de l'Eau. De ce fait, ils ne se considèrent pas totalement au-dessus des codes moraux qui garantissent l'ordre magico-religieux du village. En cas d'adultère, ils doivent également se soumettre à la loi du *hikho* et sacrifier un cochon au Seigneur de la Terre et de l'Eau afin de réparer l'offense. En effet, le *hikho* – dénué d'influence sur la répartition des ressources collectives, écarté de la sphère du pouvoir civil et concurrencé par de nouvelles figures de prêtres – n'est plus le principal agent de l'ordre social intra-villageois. Désormais son autorité se limite essentiellement à sanctionner la conduite sexuelle des villageois, quelle que soit leur affiliation religieuse. Mais pour les chrétiens, il s'agit moins là de respecter les esprits du village que de se conformer à une tradition karen au travers de laquelle ils continuent de se reconnaître et de se référer.

Religion, identité et environnement

A l'occasion d'un mariage mixte, entre un bouddhiste et une chrétienne, j'avais demandé à un groupe d'hommes pourquoi les individus choisissaient une religion et non pas l'autre. Plutôt que de m'énumérer des critères de choix, ils s'évertuèrent aussitôt à mettre le bouddhisme et le christianisme sur un plan d'égalité. Ils argumentaient ainsi que les deux religions étaient aussi bonnes l'une que l'autre, mais que tout dépendait soit des villages, soit des individus. Le consensus reposait sur l'idée que quel que soit le choix des uns et des autres, ils avaient tous gagné en libre choix : « Avant on devait tous respecter la loi du *hikho*, maintenant nous avons plus d'indépendance ».

Le choix d'adhérer à l'une ou l'autre de ces religions est désormais perçu comme une affaire personnelle et éventuellement fluctuante en fonction des avantages procurés par la conversion. J'ai ainsi connu des personnes qui avaient plusieurs fois changé de religion au cours de leur vie. A titre d'exemple, un villageois de Ban Nong Tao m'a rapporté qu'il avait d'abord opté pour le bouddhisme pour cesser *au xae*. Devenu veuf et remarié avec une chrétienne, il s'est aligné sur elle prétextant qu'il en avait assez de sacrifier ses poulets aux génies du terroir. Certains m'ont raconté qu'ils avaient opté ou basculé d'une religion à l'autre suite à une guérison (alcoolisme, opiomanie, dépression, maladie). D'autres évoquaient des raisons moins pragmatiques que des préjugés moraux. Les chrétiens diront que les moines bouddhistes sont parfois tout aussi corrompus que les autres représentants de l'État. Les

bouddhistes rétorqueront que les chrétiens, imprégnés de valeurs occidentales, ne pensent qu'à s'enrichir et snobent les pauvres par leur réussite sociale ou leur éducation.

L'alliance et les liens de parenté transcendent les groupes confessionnels. Il est de ce fait courant que des parents et leurs enfants ou bien des consanguins, en fonction des aléas de leur parcours personnel, ne partagent pas la même religion. Les unions mixtes entre bouddhistes et chrétiens sont fréquentes et donnent lieu à des configurations rituelles hybrides. D'un côté, les bouddhistes mettront plutôt l'accent sur l'ensemble des procédures coutumières impliquant le Seigneur de la Terre de l'Eau ; de l'autre, les chrétiens négocieront un passage par l'église afin de légitimer l'union devant *Zwa*. Cette combinaison est courante et d'autant plus tolérée que les bouddhistes n'ont pas pour habitude d'aller au temple ou de faire intervenir les bonzes en ces occasions. La plupart des couples, à quelques exceptions près, ajustent leurs comportements religieux après le mariage, l'homme pouvant aussi bien suivre la religion de sa femme qu'inversement. Bien que le processus de socialisation détermine en premier lieu la transmission d'une identité religieuse, l'environnement social immédiat joue, en second lieu, un rôle fondamental en termes d'intégration. Ainsi, un chrétien qui se marie avec une bouddhiste et va vivre dans le village de sa femme, modifiera ses comportements religieux pour se faire accepter par sa belle-famille et/ou son nouveau village d'appartenance tout en se pliant, de retour chez les siens, à des rites chrétiens.

Officiellement, entre bouddhistes et chrétiens : « Il n'y a pas de problèmes », « On s'aime tous, on s'entraide tous ». De manière générale, chrétiens et bouddhistes nient tout contentieux, mais entretiennent cependant des relations ambivalentes. Un jour, alors que j'écoutais un groupe de jeunes Karen discuter sur les chrétiens avec des Thaïs, j'entendis les propos suivants : « Ils croient qu'ils ont toujours raison. En fait ce sont eux qui participent le plus à la disparition des rites. Ils en font moins que les autres ». Ce préjugé à l'encontre des chrétiens, qualifiés de « fainéants » en matière de rites, est en fait courant. Non seulement, les chrétiens ne pratiquent plus les sacrifices qui ponctuent le calendrier agricole, mais de plus ils raccourcissent les rites de funérailles et de mariages. Car si les bouddhistes continuent de célébrer ces rites en conformité avec la tradition karen[25], les chrétiens en ont simplifié la trame de façon à l'adapter au culte chrétien.

[25] A l'exception de l'élimination éventuelle d'une étape du mariage relative à la pratique du rite *au xae* et qui consiste à unir les esprits ancestraux des deux époux. D'autre part, en cas de mort violente, considérée comme plus problématique, il arrive parfois que la famille du défunt fasse appel aux bonzes. Leurs prières, associées à la trame traditionnelle du rite, renforcent ainsi les mesures de séparation et de protection.

En cas de mariage ou de décès, le prêtre offre une messe en karen ponctuée de sermons et de chants religieux chrétiens célébrant *Zwa*. Il s'accapare ainsi un rôle d'officiant principal au détriment des anciens qui, à l'accoutumée, chantent leur propre répertoire de *tha*. Or, la récitation des *tha* associés aux funérailles et au mariage, a justement pour fonction d'accompagner comme d'accomplir les multiples étapes qui ponctuent le passage d'un statut à un autre. Que ce soit pour légitimer une union sexuelle auprès du Seigneur de la Terre et de L'Eau ou d'indiquer au défunt le chemin à suivre et les personnages cosmologiques à rencontrer pour rejoindre le monde des morts, *pliu kau*. Si les mariages mixtes peuvent s'inscrire à mi-chemin des rites traditionnels et des rites chrétiens, chaque fois que j'ai assisté à des funérailles non chrétiennes, il y avait toujours quelqu'un pour me rappeler : « Les chrétiens ne font plus de ronde autour des morts en chantant des *tha* ». Pour la plupart de ceux qui perpétuent ces rites, les chrétiens, en cessant de chanter les *tha*, brûlent les étapes de ces traditions en même temps qu'ils recouvrent d'une nouvelle strate la mémoire cultuelle et culturelle. Ce que les chrétiens transgressent aujourd'hui, c'est moins le consensus rituel villageois et son ordre magico-religieux que la perception désormais plus distanciée que les Karen ont de leur propre culture. En arrêtant de nourrir les esprits karen et de réciter des *tha,* ils sont accusés d'attenter à la transmission de leur culture et d'accélérer sa destruction.

Le choix pour le bouddhisme et le christianisme - outre les raisons pragmatiques, sociales ou les contingences historiques locales qui les ont motivées - a eu d'importantes implications sur la façon dont les Karen perçoivent et reformulent leur identité. Comme je l'ai déjà mentionné, les missionnaires chrétiens et bouddhistes sont en quelque sorte les premiers agents du développement venus sur le terrain. Ils sont ceux qui leur ont apporté de nouveaux rites et permis de prendre une certaine distance vis-à-vis de leurs traditions, tant pour s'adapter à des conditions économiques nouvelles que pour répondre à des objectifs d'intégration. Ces transformations récentes n'ont pas pour autant entraîné un changement d'identité ethnique, mais ont en retour modifié le sens de cette identité. Ces missionnaires vivent sur place et s'impliquent activement dans les affaires des villageois. Ils adoptent un comportement plutôt paternaliste à leur égard, mais sont tout à fait disposés à contribuer à l'amélioration de leurs conditions de vie et de leur image vis-à-vis du monde thaï sans pour autant contrecarrer les objectifs d'intégration de l'état. Les missionnaires bouddhistes et chrétiens sont d'ailleurs en compétition non avouée dans ces deux domaines, chacun proposant des alternatives distinctes pour devenir un bon citoyen thaï tout en demeurant karen.

Bien que les missionnaires chrétiens et bouddhistes prônent la tolérance en matière de différence confessionnelle, les bonzes du *phrathammacarik* argumentent qu'ils n'incitent pas les Karen à arrêter la pratique des rites propitiatoires dédiés aux esprits territoriaux, ce qui va à l'encontre du respect de la tradition « raksa prapaeni ». Pour résumer la distinction, l'un d'entre eux m'a dit : « Couper avec les esprits, c'est couper avec la culture ». De leurs côtés, les missionnaires chrétiens refusent de penser qu'ils ont pu participer à la destruction de la culture karen. Leur point fort, c'est l'écriture comme moyen de conserver la langue, en tant que principal vecteur de l'identité et d'affirmation de soi. De leur point de vue, les rites de la société traditionnelle emprisonnaient les individus dans une représentation obsolète du monde et les condamnaient à vivre à l'écart de la modernité. En leur apportant un système d'écriture, ils auraient ainsi aidé les Karen à pallier un ancien complexe d'infériorité vis-à-vis des civilisations des plaines tout en leur donnant l'éducation nécessaire pour être plus confiants en eux-mêmes. Selon les propos d'un père de Bétharram : « Les Karen se considéraient comme la dernière des races et se lamentaient toujours sur eux-mêmes. En les sortant de la misère, nous leur avons enseigné à être fiers d'eux-mêmes et à retrouver une dignité ».

Les missionnaires chrétiens, par le biais de l'éducation, ont participé à l'émergence d'intellectuels karen capables de représenter et de défendre les intérêts de leur groupe au sein de la nation thaïe. Les Karen chrétiens, les premiers à avoir pris une distance suffisante par rapport à leurs traditions, ont ainsi pu jouer un rôle pilote dans la construction d'un discours sur le contenu culturel de leur identité. Les Karen bouddhistes ne sont pas pour autant restés passifs et sont de plus en plus impliqués dans l'ensemble des initiatives destinées à valoriser l'image des Karen à l'extérieur. Les uns et les autres, après une première phase de distance vis-à-vis de leurs traditions, regardent en arrière et s'affranchissent désormais partiellement de la tutelle des missionnaires.

Chumpol Maniratanavangsiri, originaire du village chrétien de Huay Tong, fils de l'actuel *phu yai ban* a obtenu une licence d'anthropologie à l'Université de Chiang Mai, puis a validé sa maîtrise et sa thèse au Canada. Dans un ouvrage collectif[26] édité en 1997, *Development or Domestication* ?, il procède à une analyse critique des impacts de l'évangélisation chrétienne sur les principaux marqueurs de l'identité ethnique karen (tenue

[26] Chumpol Maniratanavongsiri,, « Religion and Social Change : Ethnic Continuity and Change Among the Karen in Thailand » in *Development or Domestication* ? Don MacCaskill & Ken Kampe (éds), Chiang Mai, Silkworm Books,1997, pp. 237-267.

vestimentaire, rites, connaissance de *tha*, comportements socio-économiques). A partir d'une étude comparative entre son propre village, majoritairement chrétien et un village voisin, majoritairement bouddhiste, il en conclut que le bouddhisme, comparativement au christianisme, est un moindre facteur d'acculturation. Cependant, dans la mesure où le bouddhisme prolonge en douceur la politique d'assimilation paternaliste de l'État, il n'encourage pas un réel processus d'émancipation culturelle, surtout en matière d'éducation.

Prasert Trakarnsuphakorn également titulaire d'une maîtrise d'anthropologie et directeur de l'IMPECT (Inter Mountain People Culture and Education in Thailand Association) est devenu un représentant des droits des populations indigènes internationalement reconnu. D'origine karen, voici le regard qu'il porte sur son identité :

Il existe différents groupes karen : les Sgaw, les Pwo, les Bwe… et parmi eux différentes religions : bouddhistes, chrétiens et animistes. Mais au-delà des différences culturelles, il y a un fort sentiment d'identité commune. La religion est un facteur de division, mais il existe des valeurs, une connaissance, une fierté qui définissent ce sentiment d'être Karen. J'ai de la chance d'être chrétien. Le refus du système traditionnel m'a permis dans un premier temps de changer selon l'influence de l'Occident. Le problème, c'est qu'en intégrant les valeurs de l'extérieur, on renie son propre patrimoine culturel et on participe à la destruction de sa culture. J'ai participé à ce processus et je reviens maintenant à la source, mais plus librement qu'avant. Le christianisme et le bouddhisme se sont présentés comme deux stratégies possibles d'ouverture sur le monde extérieur : l'une sur l'Occident, l'autre sur la Thaïlande et l'Asie. Mais les missionnaires des deux bords ont également participé à la diminution des croyances aux esprits. Les bouddhistes moins que les chrétiens, mais ils supportent davantage la politique d'assimilation de l'État que la perpétuation de l'identité culturelle karen. Or, il existe une autre alternative : garder ses valeurs et sa tradition sans se fermer du monde extérieur. Nous les Karen, nous avons toujours été dominés par les autres. Nous devons désormais travailler ensemble pour dépasser nos peurs et être plus sûrs de nous. En Thaïlande, c'est possible d'avoir une double culture, mais il nous faut nos propres structures d'encadrement. C'est pour cela que nous avons créé l'IMPECT en 1991.

Voici maintenant la perception de Joni Odashao, un Karen chrétien et un « sage indigène », également émancipé de la tutelle des missionnaires :

-Pensez-vous qu'en devenant chrétien et en cessant d'honorer l'esprit tutélaire du village vous perdez votre identité ?
-Non. Certains placent l'identité dans les rites, mais en vérité l'identité n'est pas là. Elle est dans l'éducation. Etre pga k'nyau c'est : ne pas avoir plusieurs femmes ou plusieurs maris (sauf en cas de décès), respecter la forêt, partager la nourriture avec ceux qui n'en ont pas. Ça c'est l'identité. Mais en coupant le lien avec les ancêtres et les esprits du territoire, nous avons perdu de nous-mêmes. A force d'oublier les traditions, on perd notre identité. Avant on croyait et on respectait les esprits de la nature. Les interdits avaient du bon, ils nous imposaient toutes sortes de contraintes pour protéger la nature et sont ceux-là mêmes qu'il faut rattraper. Nous devons enseigner à nos enfants comment nos ancêtres respectaient la forêt. Il faut trouver des solutions intermédiaires comme être chrétien, mais à notre façon. L'adoption du christianisme ne doit pas nous faire renoncer à tous nos esprits et à notre vision du monde.

Ces discours révèlent une double prise de distance et de conscience : l'éloignement de soi et la nécessité de faire revivre la culture karen. Ils participent d'un processus global de production d' identités culturelles, fabriquées comme des « objets » que l'on peut observer, expliquer, détacher de l'expérience vécue et surtout utiliser comme une arme de défense ou de combat en vue d'obtenir des droits et du pouvoir. Du point de vue des acteurs eux-mêmes, l'adoption de nouvelles religions leur a permis dans un premier temps de s'ouvrir sur le monde extérieur et de gagner en liberté de choix. Ce changement de religion n'a pas été imposé par la force, mais s'est présenté comme une alternative pour adhérer à un nouveau de mode de vie, alors difficilement contournable. Bien que les intéressés, avec le recul, ont tendance à dire qu'ils y ont librement consentis, la distance prise à l'égard de leur propre tradition s'accompagne d'un sentiment de perte, voire de frustration. En effet, si la plupart des Karen sont prêts à respecter la loi thaïe et à s'adapter comme ils peuvent à toutes sortes de changements initiés par le gouvernement, ce dernier, en retour, refuse de leur octroyer des droits sur la terre. C'est pourquoi, dans ce contexte, la croyance aux esprits n'est pas envisagée comme une forme de contrainte ou d'emprise du collectif sur l'individu, mais comme un système de valeurs et de représentations capable de contrebalancer le discours dominant de l'État. En revalorisant la parole des anciens et en redonnant du poids à la tradition, ils entendent ainsi résister aux influences extérieures en termes de religion, d'éducation, d'économie ou de protection de l'environnement. Voici un aperçu de ce processus tel qu'il me fut présenté par un villageois de Ban Nong Tao :

Avant, les conceptions liées à l'environnement étaient transmises par les anciens. Ils nous apprenaient à respecter la nature avec les *tha* : « On boit l'eau de la source, alors il faut respecter la source. On obtient le riz de la terre, alors il faut respecter la terre…. ». A travers les *tha* , ou les mythes (*poliupliu*), on apprenait qu'on n'avait pas le droit de cultiver certains lieux. Avant, les esprits des montagnes, des sources, et de la forêt dominaient dans l'univers karen. La relation entre l'homme et les esprits permettait d'assurer un équilibre entre l'homme et son environnement. Mais depuis que le bouddhisme et le christianisme ont pénétré, la croyance aux esprits a décliné. Les prêtres chrétiens sont arrivés et ont dit : « Il n'y a pas d'esprits, on peut faire à manger ici ». Ensuite, les moines bouddhistes sont venus et ils ont dit la même chose. Alors on a arrêté de respecter les lieux de résidence des esprits. Comme on n'avait plus peur de leur vengeance, comme les autres, on a commencé à détruire la forêt pour en tirer des profits. L'autre tournant important fut l'arrivée des fonctionnaires du Département des Forêts, des chercheurs et de l'école. Ce sont les représentants du gouvernement, les bonzes et les professeurs qui enseignent à nos enfants comment respecter l'environnement. Ils nous ont fait comprendre que si on ne respectait pas l'environnement comme eux l'entendaient, on ne pourrait pas y rester. Les anciens n'ont jamais cessé de respecter les esprits, mais de nouvelles croyances ont pénétré avec le *khwam sanuk sabai* (expression thaïe qui renvoie aux idées de bien-être, de divertissement, mais également de facilité). Les anciens ne les ont pas accueillis, mais les nouvelles générations oui. Nous avons constaté que nous ne partagions plus les mêmes croyances, que nous ne cultivions plus le riz de la même manière. Mais il fallait cependant nous entraider et ne pas oublier que notre âme est dans la forêt.

Conclusion

Si l'on se place dans la perspective des Karen de Birmanie à l'aube de la colonisation britannique (1824-1886), ces derniers étaient situés à la croisée de deux principales forces politiques rivales, les colonisateurs et l'État birman, dont la confrontation supposait la redéfinition de l'ordre socio-politique présent. Or, la particularité de cette conjoncture historique fut justement d'être associée à l'anticipation de cette transformation imminente qui supposait de nouveaux modes d'actions politiques et symboliques. Ces derniers prolongeaient d'ailleurs une tradition de rébellion millénariste locale, empreinte d'éléments bouddhistes et débordant le cadre d'un groupe ethnique particulier. Dans ce contexte, les cosmologies et les aspirations millénaristes bouddhistes, chrétiennes et animistes karen se sont alors entremêlées

pour légitimer diverses alternatives de rébellion contre l'ordre présent, perçu comme fragmenté, injuste, violent et particulièrement instable.

Les missionnaires baptistes fascinés par les prophéties karen relatives aux mythes du départ de *Zwa* de la création et de la perte du Livre de la connaissance n'ont tiré de ces représentations que des éléments qu'ils pouvaient relier à l'Ancien Testament. De ce fait, ils ont contribué à une réinterprétation de la cosmologie karen à l'aune de leurs propres conceptions millénaristes. Celles-ci associaient le retour de la connaissance à l'idéal de la Terre Promise tout en posant les fondements du mouvement nationaliste karen et l'essence d'une identité religieuse chrétienne. Mais au-delà de ces projections, les Karen avec lesquels les missionnaires américains entrèrent tout d'abord en contact attendaient peut-être moins le retour du Dieu de la Genèse que la venue du futur Bouddha, Ariya Mettaya. Malgré le succès inespéré des conversions parmi les Karen, ils se heurtèrent parfois à la résistance de prêtres, connus sous le nom de « tête de mérite » [*bu kho* (en sgaw) *bung kho* (en pwo)].

Ces prêtres, habillés en robe blanche, orchestraient un culte emprunt d'éléments tirés de la cosmologie indigène et centré autour de la pagode. Ces spécialistes émanant de la périphérie étaient parfois perçus comme dotés de pouvoirs supra normaux, consolidés par le biais d'ascèses prolongées en forêt. Capables de prédire l'avenir, ces prêtres avaient également la faculté de maîtriser un langage rituel et symbolique les autorisant à servir d'intercesseur puissant auprès des esprits territoriaux locaux et autres. Ils prophétisaient l'arrivée imminente du futur Bouddha et avaient pour fonction essentielle de régénérer l'ordre moral au sein du village ou d'un groupe de villages en préparation de cette ère nouvelle. Dans ce contexte, il semblerait que les références à la cosmologie et aux rites bouddhiques servaient surtout à légitimer la recréation d'un espace sacré et pacifié, une sphère de mérite, étroitement associée à la restauration d'un ordre social et d'une éthique conformes aux corpus de savoir et de tradition locaux. On retrouve d'ailleurs des mouvements de résistances analogues en Thaïlande au cours du 20^{e} siècle, qui se sont cristallisés autour de la figure de moines charismatiques, les *ton bun.* Ces derniers sont parvenus à mobiliser autour d'eux les populations du Nord, au-delà des appartenances ethniques, autour d'idéaux moraux bouddhiques susceptibles de concurrencer les pressions d'intégration et de développement imposés par le gouvernement central du nouvel État-nation souverain.

Les Karen qui, dans leur grande majorité s'auto-identifient à l'image marginale et fragile de l'orphelin, ont pu s'appuyer sur ces différents langages religieux aux vocations plus universelles pour contrebalancer en leur faveur les jeux de forces politiques régionaux et nationaux. Dans la continuité de leurs mythes, ils espéraient ainsi rétablir leur statut originel d'aînés vis-à-vis de leurs frères cadets qui leur ont volé leur pouvoir et leur connaissance (Shan, Môn, Birman, Occidentaux...) et les entretiennent dans un état de subordination et de précarité. En se réappropriant à leur compte l'utopie de la Terre Promise ou le modèle du Royaume bouddhiste idéal, ils ont revitalisé leur propre capital symbolique, une tradition *authentique* héritée de leurs ancêtres, *'a liu 'a la*, pour tenter de légitimer la recréation d'un domaine sacré et autonome, placé sous leur contrôle et fondé sur leurs propres modes d'organisation et de connaissance (Gravers, 2001 : 4). Comme le souligne Mikael Gravers, le processus par lequel les Karen ont absorbé des concepts religieux exogènes a contribué à créer de nouvelles identités qui transcendaient le cadre de la communauté villageoise en même temps que cette forme d'identification religieuse a généré, en retour, des divisions politiques. En Birmanie, certains Karen se sont alors convertis au christianisme pour obtenir le savoir, le pouvoir et la protection des Occidentaux (*kho la* en sgaw) et se sont parfois battus contre leurs frères Karen bouddhistes, eux-mêmes hostiles à l'État birman ou aux représentants du pouvoir colonial. Dans la région située au Nord de Moulmein en Birmanie, entre les rivières Yunzalin et Salween, ce clivage identitaire et religieux est actuellement reconduit à travers le combat entre la KNU (Karen National Union) et la DKBA (Democratic Karen Bouddhist Army).

Bien que ces mouvements millénaristes et ces clivages religieux aient eu des retentissements en Thaïlande, l'histoire plus récente de l'adoption du bouddhisme et du christianisme parmi les Karen de la région où j'ai enquêté se distancie de la conjoncture politique birmane. Tout d'abord, la diffusion de ces deux religions, dans leurs formes actuelles, s'est surtout opérée après la Seconde Guerre Mondiale. Elle s'est par ailleurs principalement effectuée par l'intermédiaire des missionnaires catholiques de Bétharram et des moines bouddhistes du *phrathammacarik* qui, au lieu de s'inscrire en compétition ou en conflit avec le gouvernement central thaï, ont au contraire servi ses objectifs d'intégration des montagnards à l'État-nation thaï. Dans ce contexte, je me suis efforcée de montrer comment l'adoption de religions comme le christianisme ou le bouddhisme s'est d'abord traduite par l'abandon de certains rites parallèlement à l'absorption de nouveaux. En particulier, la renonciation au rite *au xae*, lié aux sacrifices offerts aux esprits ancestraux, a permis aux

villageois de faire face à des conditions socio-économiques nouvelles pour sortir de leur précarité et s'appuyer sur des pratiques rituelles alternatives les autorisant à accroître leur capital de richesse (terre et bétail). Les chrétiens ayant cessé de leurs côtés de nourrir les esprits territoriaux. Cette forme d'émancipation différentielle des villageois vis-à-vis de leur corpus de croyances religieuses a brisé ce qui, jusqu'à une époque récente, garantissait une forme de consensus rituel communautaire. Le choix optionnel entre deux types d'appartenance religieuse, proposant chacune des avantages et un style de vie distincts pour demeurer karen tout en opérant l'ouverture sur le monde extérieur.

Le paradoxe qui émerge est le suivant. Les missionnaires chrétiens cherchent à conserver l'identité karen par le biais de l'écriture et de la langue, mais ils interviennent en profondeur sur la transformation des rites qui font appel aux esprits. Les bonzes n'interviennent que de façon indirecte dans ce domaine étant donné qu'à la différence du christianisme, le bouddhisme n'est pas incompatible avec la croyance aux esprits. Mais leur rôle éducatif, axé sur l'apprentissage de la langue thaïe et des codes sociaux nationaux, encourage un processus d'assimilation. Les uns et les autres valorisent alors leurs atouts respectifs - tantôt la langue, tantôt les rites - comme support pour assurer la promotion d'une identité culturelle karen dans le cadre de l'État-nation. Ainsi, en fonction des alternatives identitaires proposées par les missionnaires, les conceptions des Karen bouddhistes et chrétiens s'affrontent et s'influencent mutuellement.

L'adhésion ou le refus de ces religions a ainsi contribué à accentuer la diversité interne de la société villageoise à travers ce que l'on peut appréhender à la fois comme des sous-cultures (chrétiens, bouddhistes, « authentiques » animistes) ou des groupes d'intérêt (déterminés en fonction de l'accès aux ressources économiques et aux réseaux d'entraide et de développement). Les missionnaires des deux bords offrant diverses alternatives pour leur permettre de jouer sur plusieurs appartenances (religieuse, ethnique et nationale) qui débordent le cadre villageois. Les acteurs du changement religieux ont dans ce sens été les principaux initiateurs des changements sociaux et économiques induits par les politiques d'intégration et de développement. Nous avons vu par ailleurs que l'intervention des missionnaires et la dynamique relationnelle entre les sous-groupes alimentaient la construction d'un discours substantialiste et distancié sur le contenu culturel de l'identité karen. Mais en retour, cette forme d'émancipation vis-à-vis de la tradition et de la culture, s'est également traduite par un sentiment de perte et d'éloignement de soi, particulièrement en

ce qui concerne les rites et les croyances animistes relatifs à l'essartage et aux divinités du sols.

L'argument de l'introduction de nouvelles croyances, le bouddhisme et le christianisme, était presque systématiquement invoqué pour justifier les changements d'attitude des villageois vis-à-vis de l'environnement. La croyance aux esprits déterminait autrefois un ensemble de tabous et de prescriptions relatifs à l'usage des ressources territoriales, qui à défaut d'avoir été totalement abandonnées ont été subjmergées par la médiation des prêtres bouddhistes ou chrétiens. Ce savoir sur la nature faisait partie d'une tradition vécue, transmise de génération en génération par les mythes ou des modalités d'apprentissage par imitation. Aujourd'hui, les principes relatifs à la protection de l'environnement sont formalisés et enseignés dans des écoles et transmis par des acteurs étrangers au système de croyance karen. Ce système de croyance, perçu comme irrationnel et primitif, était considéré comme un obstacle à l'acceptation de modalités tant rationnelles que culturelles pour gérer les ressources naturelles. Avant, protéger l'environnement signifiait respecter un ensemble de croyances et pratiquer des rites pour se concilier les instances qui gouvernent la nature. La protection de l'environnement allait de soi, elle n'était pas pensée comme un principe autonome, que l'on pouvait détacher des autres aspects de la vie sociale. Elle faisait partie intégrante d'un système de représentations et d'actions des hommes vis-à-vis de la nature comme des hommes entre eux. L'ensemble de ces principes garantissait la reproduction de la société en elle-même. Il n'était pas uniquement motivé par la seule nécessité de protéger l'environnement. Si une personne enfreignait la tradition, elle ou une tierce personne subissait des sanctions spirituelles. En se détachant ou plutôt en relativisant ces conceptions, les villageois ont rebondi sur un autre système de coercition.

Aujourd'hui, le respect de l'environnement est régi par un ensemble de lois exogènes assorties de sanctions pénales contre les transgresseurs. Les sanctions ne sont plus seulement administrées par l'intermédiaire des esprits, mais également par les fonctionnaires du gouvernement. Protéger l'environnement relève aujourd'hui davantage d'une prise de conscience que du respect d'un ensemble de croyances relatives aux esprits. Cette prise de conscience s'accompagne d'une distanciation par rapport au corpus des traditions anciennes et qui se trouve réinterprété dans le cadre des préoccupations écologiques nouvelles. Ce sont moins les esprits que l'on bafoue que les règles d'une tradition revisitée.

L’animisme, redécouvert à la suite de détours par des points de vue religieux et culturels extérieurs, est finalement présenté comme la source d’une tradition, d’une vision du monde et d’un idéal authentiquement karen. Celui de l’harmonie entre l’homme et la nature. Ils disent que ce savoir leur appartient et que nul ne peut le leur enseigner mieux qu’eux. Ce retour à la tradition leur permet ainsi de tendre vers un idéal originel, mais adapté au progrès des civilisations. Au-delà de leurs divergences cultuelles, les Karen bouddhistes, chrétiens et animistes, croisent et ajustent désormais leurs regards plus ou moins distanciés pour renégocier ensemble une forme de réappropriation culturelle de leur relation à la nature, à la fois acceptable à l’intérieur comme à l’extérieur de leur groupe.

CHAPITRE VI

UN VILLAGE MODELE

Avant que je ne décide d'aller à Ban Nong Tao, un chercheur du Tribal Research Institute m'avait fait remarquer que ce terrain éventuel ne serait pas représentatif de l'ensemble des villages karen de Thaïlande. De son point de vue, ce caractère exceptionnel était lié à un double facteur : la présence de Joni Odashao, prototype du « sage indigène », et l'implication de nombreuses ONG activistes thaïes. Depuis les années 1990, ces organisations, peu appréciées des fonctionnaires locaux, y jouent un rôle très important. En particulier le *Khokono*, l'IMPECT ou la Fondation pour le Développement du Nord (FDN). Elles ont notamment contribué à aider plusieurs villages du district, dont les ressources en eau dépendent des affluents de la rivière Wang, à former un réseau de « communautés forestières » et à dessiner des cartes topographiques pour négocier, avec les autorités locales et les paysans des plaines, leurs conceptions de l'usage et de la protection des forêts. L'initiative, partie du district de Mae Wang, s'est ensuite propagée dans les districts environnants.

Selon les acteurs du développement qui se situent plutôt du côté de l'État, l'implication des ONG sur le terrain et leurs solutions alternatives de développement déforment les comportements des villageois et les encouragent à dénigrer les politiques de l'État. C'est pourquoi, dans l'optique de ce chercheur, Ban Nong Tao représentait un village « trop » pénétré par des influences extérieures pour être susceptible de rendre compte de la majorité. En ce sens, il ne correspondait ni à l'image d'une société villageoise « traditionnelle » karen de montagne telle qu'elle a été figée par la littérature ethnographique, ni aux comportements attendus que les Karen sont censés endosser face aux représentants de l'État, soit l'acceptation docile des politiques d'intégration envisagées par le gouvernement. Son organisation sociale aurait été « altérée » par la pénétration des ONG.

Du point de vue des ONG environnementalistes, Ban Nong Tao représente au contraire un village « modèle » dans le sens où il est un village pionnier en matière

d'élaboration de stratégies avant-gardistes pour concilier tradition et modernité : valorisation et transmission des « savoirs locaux » introduits dans le cursus scolaire et redéfinition de l'espace territorial villageois en fonction de schèmes culturels karen et de contraintes écologiques nouvelles liées aux politiques gouvernementales de préservation des espaces forestiers nationaux. Ce village sert ainsi de vitrine pour les mécènes qui subventionnent ces initiatives ou pour les observateurs thaïs ou étrangers susceptibles de s'en faire l'écho dans le pays et dans le monde.

De mon point de vue, il n'existe pas de village modèle capable de résumer tous les autres, tant les situations locales me sont apparues variées. Cependant, Ban Nong Tao, par le caractère à la fois de modèle et d'anti-modèle qu'on lui prête constitue un cas d'étude particulièrement intéressant. Il représente un village en mouvement dont on peut lire les transformations *de visu*. Il n'apparaît pas décalé par rapport au présent. Désormais bien intégré dans le système administratif thaï, il reflète l'assimilation de concepts politiques qui débordent très largement la sphère du local, comme c'est le cas de l'écologie, dont les villageois usent pour revendiquer des droits identitaires et territoriaux. Une appropriation particulièrement révélatrice du contexte actuel des relations entre les Karen et l'État thaï qui se cristallisent principalement à travers l'enjeu des droits sur les sols et la compétition pour le contrôle des ressources naturelles de montagnes. De ce fait, Ban Nong Tao propose une nouvelle image de la société karen thaïe d'aujourd'hui et dispose d'une façade fabriquée pour les regards extérieurs dont les ONG ont largement influencé la couleur.

Dans ce chapitre, je vais m'intéresser plus précisément aux impacts de l'alliance entre les villageois et les ONG et aux efforts communs qu'ils ont récemment mis en œuvre pour tenter de rattraper comme de revitaliser un patrimoine culturel authentiquement *pga k'niau*. Il s'agira surtout de faire apparaître le processus, en cours de fabrication, par lequel ils redéfinissent cet héritage à l'aune de concepts modernes empruntés au discours national et international sur l'environnement et le développement durable. Pour cela, je m'intéresserai dans un premier temps à la façon dont les villageois formalisent leur culture pour la transmettre aux jeunes générations par le biais de l'école et, dans un second temps, à la façon dont ils ont redéfini l'aménagement des ressources territoriales sur la base d'un modèle « indigène » de « forêt communautaire ». Je m'efforcerai alors de mettre en relief la façon dont ils tirent partie d'un savoir produit par la culture savante afin de produire à, leur tour,

une culture de la tradition, enracinée dans un terroir local et légitimée par l'élite intellectuelle qui les soutient.

1. L'ECOLE UN TERRAIN DE NEGOCIATION ENTRE CULTURE LOCALE ET CULTURE NATIONALE

Comme je l'ai déjà mentionné, les chercheurs et les acteurs des ONG activistes, s'inscrivent dans une démarche politiquement engagée. Le transfert de savoir qu'ils opèrent auprès des populations locales vise explicitement à légitimer leur particularisme culturel au sein de la nation et à augmenter leur pouvoir dans la société civile. Du point de vue des militants activistes, montagnards ou thaïs, la politique d'intégration jusqu'alors orchestrée par l'État s'apparente davantage à une politique d'assimilation. Outre la valorisation des folklores ethniques dans le cadre du tourisme, les modes de vie hétérogènes des montagnards ont surtout été perçus comme un problème et une menace contre la sécurité du pays plutôt que l'inverse. Leurs intérêts propres (le contrôle de leurs territoires, de leurs ressources, et l'affirmation même de leur existence) ont toujours été subordonnés aux ambitions hégémoniques de l'État-nation. La politique d'intégration de l'État a alors prioritairement consisté à développer la conscience nationale des montagnards et à les modeler aux normes de la culture dominante : parler la langue thaïe, être bouddhiste, pratiquer la riziculture sédentaire, respecter le roi et les lois véhiculées par les fonctionnaires de l'État. Cette politique, qui tend à discréditer leurs modes traditionnels de subsistance en même temps qu'elle leur dénie l'accès à des droits fonciers, est accusée de favoriser, à terme, leur délocalisation progressive vers la plaine. Alors que, paradoxalement, il n'y pas assez de terres disponibles pour les accueillir décemment. La migration vers la ville et l'adaptation au milieu urbain apparaît dès lors comme l'unique perspective d'avenir qui se présente à eux. Une immersion qui, d'un point de vue interne, est associée à une dissolution de leurs communautés singulières dans un environnement social et culturel étranger.

Replacé dans le contexte d'une grammaire politique mondiale, la revendication d'un droit à la différence et à l'exercice légitime du pouvoir politique suppose l'appartenance à un système culturel identifiable d'un point de vue extérieur. Or, ce système de référence qu'est la culture, est une notion évaluative qui, déjà dans les empires pré-modernes, permettait de

penser des ensembles sociaux comme relativement permanents et homogènes et de les comparer en fonction d'un certain nombre de conceptions évolutionnistes articulées autour de la dichotomie « sauvages » / « civilisés » ; l'objectif de l'État consistant, pour asseoir son pouvoir, à unifier ou plutôt à hiérarchiser les différences culturelles identifiées au sein de la nation. Dans le prolongement des théories sur la modernisation, Gellner (1983) et Benedict Anderson (1983) mettent ainsi en avant l'idée que le nationalisme est un phénomène social auto-conscient qui s'inscrit en rupture avec les modes d'identifications pré-nationaux. A l'appui de la théorie de Durkheim, ils établissent que dans les anciennes sociétés agraires, les « communautés » se célébraient indirectement à travers la religion, tandis que dans les nations modernes, elles se célèbrent directement à travers leur « culture ». Les hommes des sociétés traditionnelles vénéraient les dieux de leur culture, mais non leur culture en elle-même.

Pour Gellner, la nation est avant tout une entité politique et culturelle. Il envisage alors le développement d'une conscience nationale subjective sous l'angle d'un processus d'homogénéisation culturelle favorisé par l'industrialisation, l'expérience de la migration et la définition d'une haute culture séculière légitimée par l'État et véhiculée par des institutions politiques et un système éducatif modernes. Les paysans, confrontés à ces réalités socio-politiques nouvelles, auraient pris de la distance par rapport à la culture, non plus perçue comme un vécu allant de soi, mais comme un vecteur d'intégration et de participation à la vie sociale les autorisant à dépasser les barrières socio-culturelles (métier, parenté, classe) qui seraient par contraste renforcées dans les sociétés agraires.

D'après l'analyse d' Anderson, ce serait l'essor de l'imprimerie qui aurait joué un rôle décisif dans le déclin des « communautés sacrées » et permis de former les citoyens modernes. La nation, qu'il désigne par la notion de « communauté imaginée», se caractérise par le fait que tous ses membres, qu'ils entrent ou non physiquement en interaction, ont dans l'esprit l'image de leur cohésion fondée sur une tradition immémoriale et artificiellement construite. L'élaboration d'une littérature de masse, apportant une certaine fixité au langage et forgeant l'illusion de la permanence de la culture, aurait permis le développement d'une nouvelle forme de conscience identitaire associée à la formation de communautés socio-politiques inédites. Le développement des technologies de communications diffusées sur de vastes ensembles sociaux ont favorisé l'émergence de types de représentations et de solidarités qui fondent la conscience identitaire nationale : la conjonction du général et du

spécifique (un événement qui touche un anonyme pourrait toucher n'importe qui) et le principe de simultanéité (les individus ont conscience des activités des autres, même si elles ne les impliquent pas directement).

Ces théories de la rupture, pertinentes dans la mesure où elles éclairent les facteurs historiques modernes et les mécanismes sociaux relatifs à l'éveil d'une conscience nationale, ont cependant pour défaut de réduire les ethnies à des réservoirs culturels qui alimentent ou défient la construction d'un imaginaire national sans pour autant le prolonger. Smith (1986) qui reconnaît la modernité de la nation, s'est cependant efforcé de démontrer qu'elle ne s'inscrivait pas dans la rupture, mais dans le prolongement de formes d'identifications antérieures. Ainsi, il ne perçoit pas l'ethnicité comme un simple facteur de différenciation entre des groupes né en réaction au nationalisme comme l'ont tout d'abord laissé entendre Glazer et Moynihan (1975), mais observe inversement que les solidarités ethniques précèdent le nationalisme. L'ethnie et la nation ont toutes deux pour point commun de s'auto-concevoir comme des entités primordiales soudées par un héritage culturel et historique communs. Partant de ce point de vue, il observe que les « ethnies », avant les nations, avaient déjà développé des complexes de mythes et de symboles permettant à leurs membres de maintenir le sens de leur propre continuité pendant un temps assez durable avant qu'elle n'émerge dans le monde contemporain en tant que nation. Les élites sociales, selon une perspective instrumentaliste qui met davantage l'accent sur les luttes de pouvoir, auraient repris à leur compte ces mêmes outils symboliques et mythiques pour forger un sentiment de cohésion et de continuité capable de mobiliser les membres de la nation autour d'objectifs politiques et économiques communs. Un processus que Balibar et Wallerstein (1988) ont qualifié d' « ethnicisation fictive », car il est avant tout le résultat d'une fabrication. Il permet à des individus d'origine multiples de se concevoir en tant que membres d'une même nation et de projeter sur l'État l'expression d'une identité préexistante.

Cependant, comme l'ont souligné Tambiah (1996) et Camaroff (1996), la construction des États-nations, au lieu de participer à la disparition des groupes ethniques, stimule au contraire une accélération des processus d'ethnification. De nombreuses populations, en revendiquant leur existence politique en tant que « nation » ont moins subi les effets d'une domination coloniale qu'elles n'ont au contraire cherché à lui résister. En adoptant ce concept et en s'inspirant des mouvements nationalistes occidentaux, elles n'ont fait que réemployer les

armes idéologiques des colonisateurs pour les retourner contre eux. Les idées d'« ethno-nationalismes » auraient ainsi non seulement contribué à la formation des États post-coloniaux modernes, mais elles auraient simultanément eu pour effet de créer les « identités ethniques » ou les « ethno-nationalismes » minoritaires. Depuis la seconde moitié du siècle dernier, de nombreuses « ethnies minoritaires », perçues comme opprimées par le colonialisme ou le nationalisme, se sont appropriées les modalités par lesquelles les États-nations ont forgé des identités nationales uniques, légitimes et circonscrites dans des frontières géographiques. A leur tour, elles formulent un discours portant sur la permanence et la préservation de leurs patrimoines culturels respectifs. Pour fonder leur existence politique en tant que groupe ethnique minoritaire et réclamer la reconnaissance de droits dans un monde où elles se sentent dominées et menacées par les États-nations, elles s'appuient sur des critères comme la langue, la culture et le sentiment d'appartenance commune.

Ainsi, tandis les ethnologues et les sociologues, inspirés par les travaux de Goffman et de Barth s'efforçaient, sur le plan théorique, de déconstruire les définitions classiques et substantialistes de la « tradition », de la « culture », de l'« ethnie » et de l' « identité », ces mêmes notions ont pris de la consistance sur le plan politique (Taylor, 1991 : 242-244). D'après A. C. Taylor, la prolifération actuelle des « ethnicismes » confirme l'une des conclusions majeures de la discipline ethnologique portant sur l'analyse de ce phénomène : « 'signifiant flottant' par excellence, l'ethnie n'est rien en soi, sinon ce qu'en font les uns et les autres. C'est bien pourquoi, échappant à l'usage auquel elle fut longtemps réservée par l'administration coloniale et l'anthropologie classique, elle peut s'appliquer maintenant à des ensembles sociaux très hétérogènes » (loc. cit. p. 244). Les anthropologues, conscients de leur contribution active à l'entreprise d'« ethnification » des sociétés non occidentales, se trouvent désormais confrontés à des processus d' « ethnification » redéfinis sur la base de points de vue intérieurs et permettant de mobiliser des solidarités contre des formes sans cesse renouvelées de domination culturelle, politique et économique.

De nombreuses organisations internationales, des anthropologues, des ONG, ou autres experts, sensibilisés aux valeurs du pluralisme culturel, vont désormais dans le sens des revendications minoritaires et plaident en faveur de la protection des « cultures traditionnelles et populaires » en tant que patrimoine universel de l'humanité. Lors de la conférence de l'UNESCO (l'Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture)

organisée en 1989, cette notion de culture traditionnelle et populaire fut définie comme : « l'ensemble des créations émanant d'une communauté culturelle fondées sur la tradition, exprimées par un groupe ou par des individus et reconnues comme répondant aux attentes de la communauté en tant qu'expression de l'identité culturelle et sociale de celle-ci, les normes et les valeurs se transmettant oralement, par imitation ou par d'autres manières. Ses formes comprennent, entre autres, la langue, la littérature, la musique, la danse, les jeux, la mythologie, les coutumes, l'artisanat, l'architecture et d'autres arts » (Lecat, 1993 : 112). Partant du constat que ces cultures traditionnelles sont menacées par l'influence de la culture industrialisée et des médias, la conférence visait à encourager les États membres à assurer la promotion de toutes les initiatives assurant leur conservation, leur documentation et leur promotion.

En Thaïlande, l'IMPECT constitue la première association, créée en 1991 à l'initiative des groupes montagnards pour assurer eux-mêmes ce processus de patrimonialisation de leurs cultures respectives. Processus qui, jusqu'alors, était surtout pris en charge par des acteurs sociaux extérieurs à leur culture, à l'instar des chercheurs du TRI qui ont inauguré en 1999 un nouveau musée des traditions tribales. L'objectif prioritaire de l'IMPECT est de revitaliser les cultures des groupes montagnards et d'assurer leur transmission aux nouvelles générations par le biais du système éducatif institutionnel. Sans pour autant s'exclure ou se dissocier de la société globale, ils réclament que leurs enfants puissent porter une double identité, ethnique et nationale. Le gouvernement, par le biais du Ministère de l'Education Nationale, reconnaît cette démarche. Le domaine de l'éducation est ainsi devenu le principal carrefour de dialogue entre des institutions gouvernementales et des organisations plus informelles qui débouche sur des avancées significatives pour les montagnards.

Dans le but de mettre en place un enseignement local transmis par les villageois au sein même des écoles primaires de montagne, l'IMPECT travaille en étroite collaboration avec plusieurs organismes nationaux et régionaux : le Conseil de l'Education Nationale, le Bureau Provincial des Ecoles Primaires et les Centres Provinciaux d'Education Informelle de la province de Chiang Mai. Depuis 1996, l'école primaire de Ban Nong Tao, a été élue aux côtés de cinq autres établissements scolaires de la province de Chiang Mai pour accueillir un projet pilote. Il consiste à introduire un « enseignement local » (*raksut thong thin*) qui respecte la trame de l'enseignement national dans le cursus primaire. Ce processus, en cours

de fabrication, fait l'objet d'un suivi très attentif de la part de fonctionnaires du Ministère de l'Education. En tant que laboratoire expérimental de nouvelles pédagogies éducatives, l'école était sujette à de nombreuses visites et enquêtes de la part de chercheurs et d'étudiants thaïs travaillant dans le domaine de l'éducation. Tout le long de mon séjour à Ban Nong Tao, j'ai donc eu l'occasion de constater une intense activité du côté de l'école comme terrain de négociation relatif à la transmission de la culture thaïe et de la culture karen.

L'école comme instrument d'intégration

L'école primaire de Ban Nong Tao a été construite en 1973 sous le patronage de la mère du roi. Répertoriée sous le label d'« école sous-développée » son aménagement s'est amélioré d'années en années grâce à des subventions épisodiques de la part de toutes sortes d'organismes privés, religieux ou publics (ONG, universités, chaînes de magasins et autres riches mécènes…). Elle comprend aujourd'hui sept classes, dont une de maternelle et six autres correspondant aux différents niveaux d'enseignement primaire s'échelonnant, en principe, de 7 à 12 ans. Au total, 180 enfants sont scolarisés dans cette école. Une centaine sont originaires de Ban Nong Tao tandis que les autres vivent dans des villages voisins quant à eux dénués d'infrastructures scolaires. Les sept instituteurs, trois femmes et quatre hommes, sont des fonctionnaires thaïs qui ont un niveau d'étude équivalent à une licence. La plupart des professeurs actuels vivent sur place et ne retournent chez eux que le week-end. Un seul d'entre eux est un Karen originaire du village qui a acquis un enseignement dès son plus jeune âge par l'intermédiaire des bonzes du *phrathammacarik*.

Ce professeur, à l'instar d'une minorité d'autres villageois, fait partie de la première génération alphabétisée par l'intermédiaire d'organismes religieux. Les missionnaires bouddhistes, sous l'égide du Département of Public Welfare (DPW) et de la Police des Frontières avaient, dans les années 60, développé des unités d'enseignement mobiles dans les régions de montagne jugées les plus sensibles. En l'occurrence, le bassin de Mae Wang, faisait alors partie des zones considérées comme prioritaires du fait de la culture de l'opium, de l'activité présumée de groupuscules communistes et de l'ascendant pris, en matière d'éducation, par les missionnaires chrétiens (catholiques ou protestants). En ce qui concerne Ban Nong Tao, quelques villageois dont Joni, ont acquis des bases pour lire et écrire à l'école

de Mae Pon, créée dans un district voisin à l'initiative du père Séguinotte des missions de Bétharram. Bien que les élèves apprenaient les rudiments du thaï, les missionnaires catholiques privilégiaient un enseignement religieux en langue karen sur la base du système d'écriture roman, tandis que les protestants utilisaient l'alphabet birman. Le gouvernement, dans la crainte de voir se développer des mouvements politico-religieux séparatistes, plutôt que d'interdire l'initiative se reporta sur les missionnaires du *phrathammacarik* pour insuffler, par le biais du système éducatif et du bouddhisme, un sentiment d'appartenance à la nation (Tapp, 1989 : 137). A partir de la construction d'une école gouvernementale en 1973, des professeurs thaïs prirent peu à peu le relais des moines bouddhistes pour enseigner le programme national. Les moines continuèrent cependant à donner ponctuellement des cours d'éducation dits « informels » tant pour faciliter cette transition que pour éduquer les adultes, et en particulier les femmes qui, du fait de leur moindre mobilité, maîtrisent avec plus de difficulté la langue thaïe.

Le contenu du programme national divulgué au niveau de l'école primaire a fait l'objet, à partir des textes étudiés en classe, d'une analyse anthropologique par Niels Mulder (1997). Cet auteur a souligné plusieurs points que j'entends maintenant recouper avec mes observations sur le terrain. Les enseignements promulgués par les professeurs de Ban Nong Tao sont articulés autour des activités principales suivantes : apprentissage de la lecture et de l'écriture dans la langue officielle, éducation civique et morale, hygiène et sports, arts (danse et musique), scoutisme, connaissances générales sur le pays, l'homme et l'environnement. L'objectif premier est de former des individus imprégnés des valeurs morales bouddhistes et utiles à leurs familles, à leurs communautés et à la nation. D'après Mulder (1997 : 29), cette priorité morale a été intégrée au programme après la contre-révolution de 1976 et l'avènement du communisme au Laos et au Viêt-Nam. L'idée d'introduire des valeurs religieuses et nationalistes[1] dans le programme scolaire visait à assurer la stabilité politique du pays à la faveur de l'idéologie de ses trois piliers : le roi – le bouddhisme – la nation.

L'enseignement de l'histoire, *prawatisat*, s'appuie essentiellement sur la construction d'une image idyllique et paternaliste de la royauté passée et présente, en tant que ciment de la construction, de la permanence et de l'unité de la nation. Les connaissances et le souci de l'environnement sont inculqués avec des supports théoriques (notions de physique et de

chimie, cartes, listes de noms de plantes, de ressources naturelles et économiques ou de productions agricoles régionales) et pratiques (activités de jardinage, excursions dans la nature). La religion, *satsana*, le respect de la communauté des bonzes, *sangkha*, et des préceptes de la doctrine bouddhique, *dharma*, sont valorisés comme le fondement des valeurs de la civilisation, *pa thuan*. Le récit de la vie du bouddha sert ainsi à illustrer une véritable éthique et une hygiène de vie : pratiquer la méditation et les rites du calendrier bouddhique, maîtriser ses pulsions sexuelles et anti-sociales (vol, adultère, violence), respecter son corps et sa personne (ne pas fumer, boire de l'alcool ou consommer de la drogue).

Dans le prolongement de cette perspective, la socialisation de l'enfant passe par l'intégration de codes sociaux qui valorisent l'apparence : la propreté et la santé physique, les aptitudes artistiques, le contrôle de soi pour ne pas perdre la face, *sia na*. Aussi par la politesse : respect des formes de salut et d'obéissance, *wai,* entre les aînés et les cadets, *phi* / *nong*, entre hommes et femmes, *krap / kha*, et leurs déclinaisons en fonction des relations de pouvoir selon la position de l'interlocuteur dans la pyramide sociale : les parents, *pho / mae* ; les professeurs, *achan / khru,* et autres fonctionnaires du gouvernement, *kharatchakan* ; les bonzes, *phra*, et tout en amont le roi, *nai lüang*. Egalement par la discipline : port de l'uniforme scolaire, l'esprit d'équipe (sports), l'amour de la patrie (scoutisme, lever quotidien du drapeau accompagné de l'hymne national) ainsi que tout un ensemble de valeurs morales qui définissent la conduite d'une personne bien, *khon di* : honnêteté, gentillesse, souplesse, patience, persévérance, soumission aux lois et à la hiérarchie sociale.

De manière générale, l'enseignement public, et en particulier celui divulgué à l'intention des montagnards (*chao khao*) a, au prime abord, été envisagé comme l'instrument privilégié d'une politique d'intégration destinée à pallier un ensemble de problèmes sociaux (analphabétisation, déficit de services sanitaires, contrôle démographique) et de préoccupations sécuritaires nationales (éducation civique, immigration illégale, menace communiste aux frontières, préservation de l'environnement). Malgré les efforts entrepris en matière d'alphabétisation, il fut cependant estimé en 1977 que seulement 13% des montagnards étaient capables de lire et écrire le thaï (Kunstadter, 1983 : 26-28) contre 22% en 1989, selon des statistiques établies par le Tribal Research Institute. Dans le but de proposer un programme d'enseignement plus adapté aux montagnards, le Ministère de l'Education créa

[1] A titre d'exemple, chaque matin les élèves rendent hommage au drapeau et aux trois joyaux de la doctrine

une section d'éducation informelle (Non Formal Education Division), et une commission (Hill Areas Educational Commission) pour mettre en place des projets d'enseignements pilotes, basés sur des méthodes d'éducation plus novatrices et davantage adaptées aux besoins locaux. Comme le souligne Bernard Moizo (1991 : 139), ces initiatives ont généré « une attitude positive de l'administration qui s'est attachée à identifier les problèmes sur le terrain et a y trouver des solutions » tandis qu'elles ont reçu un accueil favorable des montagnards « dont beaucoup étaient et restent désireux d'acquérir le niveau primaire mais pas dans le contexte des écoles thaïlandaises classiques ».

La dichotomie ville / montagne et le décalage entre les générations

J'ai assisté à plusieurs réunions entre professeurs et parents d'élèves ainsi qu'à des débats sur l'école impliquant des fonctionnaires hauts-placés dans la hiérarchie du Ministère de l'Education. Ces propos, tenus par un parent d'élève de Ban Nong Tao, résument les revendications des villageois : « On veut que nos enfants étudient le plus possible pour devenir des gens biens (*khon di).* Mais on aimerait aussi que quand ils retournent au village, ils n'oublient pas leur propre culture. Certains ne savent plus faire à manger et ont de nouvelles attitudes. Ils ne comprennent plus les anciens. On veut qu'ils reviennent partager leur savoir avec nous et qu'ils nous respectent. On ne veut pas qu'ils croient que le mode de vie moderne est supérieur au mode de vie traditionnel. Nous voulons plus d'écoles et plus de professeurs karen qui comprennent notre mode de vie.»

Du point de vue des villageois, l'école est perçue à la fois comme un vecteur positif d'ascension et d'intégration sociale et comme un facteur négatif d'assimilation. Elle participe à la création d'un fossé entre la génération des jeunes, en partie éduqués selon des représentations et des normes de comportement thaïs et celle des anciens, qui restent attachés à leur ancien système de valeurs. Conscients des réalités actuelles, les parents veulent que leurs enfants étudient le maximum. Ils n'en désirent pas moins qu'ils reviennent parmi eux sans renier ou méconnaître leur héritage culturel et contribuent, par leur savoir, au développement de leurs propres communautés. Ils réclament ainsi que l'école ne soit pas mise

bouddhique (le Bouddha, sa doctrine et la communauté monastique) avant de commencer les cours.

au service d'une politique d'intégration qui, sans employer la force, favorise subrepticement la délocalisation progressive des montagnards vers la plaine.

En raison du manque d'infrastructures scolaires dans les montagnes au-delà du primaire, la plupart des jeunes adolescents de Ban Nong Tao sont pensionnaires dans des collèges et lycées de la plaine limitrophe ou dans la ville même de Chiang Mai. Ce processus a par ailleurs été stimulé par divers organismes de développement gouvernementaux ou par le biais des réseaux missionnaires bouddhistes ou chrétiens. A l'exception de quelques-uns, les adolescents de Ban Nong Tao, vont rarement au-delà du troisième niveau du collège (*mathayom* 3), cap à partir duquel les études cessent d'être subventionnées par l'État et où les jeunes sont davantage sollicités pour accomplir des tâches agricoles ou ramener de l'argent. Un phénomène social qui, au-delà des montagnards, touche également la paysannerie thaïe. De manière générale, les jeunes hommes, au vu de leur faible niveau d'éducation, (exceptés une poignée d'universitaires karen diplômés) ne trouvent, en ville ou dans la plaine, que des emplois sous-payés et peu valorisants : ouvriers dans les plantations agricoles, le bâtiment ou les usines de confection, travailleurs domestiques dans l'hôtellerie, la restauration, les stations d'essence, cornacs dans les parcs touristiques.

Un nombre plus limité d'hommes et de femmes parvient à pénétrer les plus bas rangs de la hiérarchie de l'administration civile en tant que maires, professeurs, infirmiers, gardes-forestiers et médiateurs du développement. Ils exercent alors le plus souvent leur profession en milieu montagnard. Les filles, réputées pour être plus sérieuses et attentives en cours, ont souvent de meilleurs résultats scolaires que les garçons. Davantage retenues au village, leur marge de mobilité demeure plus limitée que celle des hommes. Les jeunes filles d'aujourd'hui maîtrisent cependant très bien le thaï, comparativement à la génération de leurs mères. A Ban Nong Tao, une poignée d'entre elles sont parvenues à prolonger leurs études au-delà du lycée et à obtenir des postes d'aide soignantes ou d'institutrices dans les écoles ou des dispensaires de montagnes.

Peu d'études[2] ont été encore effectuées sur les migrations des jeunes karen vers la ville. Celle de Renard montre que la mobilité importante des groupes karen, déjà ancienne, déborde aujourd'hui la sphère géographique traditionnelle (voyages dans les montagnes,

parfois au-delà de la frontière birmane, pour se procurer ou échanger des biens, rendre visite à des parents ; coloniser de nouvelles terres ou participer à des activités d'espionnage, d'évangélisation ou d'exploitation forestière). Les jeunes, par le biais de l'école, maîtrisent la langue et ont intégré les codes de sociabilité thaïs. N'étant pas physiquement différenciables des Thaïs et pouvant s'adapter à leur style de vie et d'habillement, ils sont désormais parfaitement en mesure d'évoluer dans ce milieu et sont de plus en plus attirés par tous les attributs du mode de vie moderne (modes vestimentaires, vélomoteur, télé, musique…).

Les jeunes karen que j'ai rencontrés, qui travaillaient dans la ville de Chiang Mai avaient tendance, dans ce contexte, à faire primer leur identité thaïe au détriment de leur appartenance ethnique. Ce facteur est le plus souvent interprété comme un sentiment de honte qui répond aux stéréotypes du montagnard arriéré, fainéant, et incapable de s'adapter au mode de vie citadin. Ce dernier préjugé est également partagé par les anciens qui, de leur point de vue ethnocentrique, tendent à stigmatiser la ville comme l'incarnation inversée de leur propre système de valeurs morales : un univers sophistiqué et corrompu, réglé par le seul pouvoir de l'argent et des conduites sexuelles décadentes. Un lieu fascinant, mais dangereux (sida, prostitution, drogue, délinquance) où ils n'ont plus la possibilité d'exercer un contrôle social sur les jeunes générations. Une jeune fille karen, étudiant dans la ville de Chiang Mai et impliquée dans le réseau activiste montagnard, m'a un jour tenu ces propos : « Je vis en ville, mais depuis que je suis sortie de la communauté, ceux qui vivent dans les montagnes considèrent que je suis moins Karen. En plus, je m'habille comme une thaïe et les anciens ne comprennent pas. Pour eux, être Karen signifie parler la langue, avoir du sang karen et vivre dans la montagne. Pourtant, moi je ne me sens pas moins Karen que les autres et je suis solidaire de leur cause. Je ne renie pas mes racines, mais je ne crois pas que notre identité se réduise à des attributs culturels que nous tentons de mettre à notre avantage ».

A Ban Nong Tao, les migrations permanentes sont rares, mais l'immersion plus ou moins prolongée des jeunes en milieu thaï, par le biais de l'école ou des activités salariées, contribue à modifier significativement leurs attentes et leurs comportements. Les anciens interprètent alors ces écarts comme une « déformation », une perte de repères et un reniement de leur propre système de valeurs qui, à terme, menace la persistance de leur identité et de leur style de vie dans les montagnes. Ces tensions soulèvent de façon accrue la problématique

[2] La seule à ma connaissance est celle R. D. Renard : A Study of Karen Student Mobility to Notrhern Thai

de l'éloignement des jeunes et de leur retour ou non retour au village. L'introduction d'un enseignement de la culture karen dans un cadre institutionnel, est dès lors envisagé comme la solution pour assurer une continuité entre les générations, résorber leurs décalages culturels en même temps que pour modifier les stéréotypes négatifs sur les montagnards dans l'opinion publique nationale.

Mise en forme des « enseignements locaux » : une priorité l'environnement

La directrice de l'Agence Provinciale de l'Education Primaire, chargée d'évaluer progressivement la mise en place de ces « enseignements locaux », m'expliqua la genèse du projet. Depuis les années 80-90, le principe des « enseignements locaux » est accepté par le gouvernement, mais à condition que les acteurs sociaux prennent eux-mêmes l'initiative de les élaborer. En 1996, quand les villageois des environs ont manifesté leur désir d'enseigner leur culture au sein de l'école, le précédent directeur de l'école n'était pas d'accord. Il ne savait pas dans quelle mesure cette forme d'enseignement pouvait être compatible avec la trame et les objectifs de l'enseignement national en vigueur. Un dialogue s'engagea alors entre les fonctionnaires de l'éducation primaire au niveau provincial, l'IMPECT, les instituteurs et les villageois afin de définir en commun des stratégies éducatives pour intégrer cet enseignement au cursus.

L'IMPECT reçut à cette époque des subventions de l'UNESCO pour mettre au point deux manuels scolaires entièrement consacrés à la transmission des divers aspects de la culture *pga k'nyau* : histoire, légendes, médecine, rituels et surtout la sagesse indigène en matière de protection de l'environnement. Ces manuels ont été validés par les autorités provinciales et les professeurs peuvent les utiliser « quand ils ont le temps ». D'après le nouveau directeur de l'école, ces derniers devaient en principe consacrer une heure par jour à l'étude de ces manuels. Pour ma part, j'ai constaté que les instituteurs de Ban Nong Tao ne s'y référaient que de façon très épisodique, notamment à titre démonstratif lorsque des visiteurs de passage venaient sur place pour s'intéresser à cette démarche. Majoritairement thaïs et étrangers à la culture karen, ils préféraient volontiers confier cette tâche à « des villageois qui avaient le savoir » (*chao ban thi mi khwam ru*). De ce fait, la méthode

Cities » *: Directions, Problems, Suggested Courses of Action,* Chiang Mai : Payap University, 1987.

pédagogique privilégiée pour ces cours d'enseignement locaux se déclinent essentiellement au travers d'activités organisées par les villageois eux-mêmes : sortie éducative en forêt et enseignement de la tradition au sein même de l'école.

Cette dernière initiative, largement stimulée par Joni, a commencé à attirer l'attention du Conseil de l'Education Nationale, (*sapha kansüksa haeng chat)* à partir de 1998. L'objectif de l'institution était alors de promouvoir les enseignements locaux dans le cadre d'une réforme plus globale de l'ensemble du système éducatif thaï. Cette réforme est élaborée en collaboration avec des groupes de chercheurs associés aux universités les plus renommées de Thaïlande. Chaque département universitaire spécialisé dans le domaine de l'éducation a participé à l'élaboration d'enquêtes et/ou de projets pédagogiques évalués à partir de divers contextes régionaux, de manière à alimenter la réflexion sur la réforme et préparer sa mise en vigueur au niveau national. L'université de Kasetsart à Bangkok a choisi d'établir un projet de recherche à partir de l'école de Ban Nong Tao dans l'intention d'améliorer la qualité de l'enseignement des écoles « sous-développées » des régions de montagnes. Voici les constats et les nouveaux objectifs de la réforme, tels qu'ils me furent énoncés par la responsable du projet :

Tout d'abord, les nouvelles orientations du Ministère de l'Education partent du constat général suivant : la nécessité d'adapter l'enseignement national à un contexte local. En ce qui concerne les montagnards, les enquêtes ont montré que leur niveau d'éducation était très inférieur à celui des élèves de la plaine. Le principal facteur jugé responsable de ce décalage serait la différence d'environnement : « Les enfants des plaines, même si leurs parents parlent le chinois ou un dialecte local à la maison, baignent dans un environnement culturel thaï. Ils ont plus facilement accès aux médias comme la radio ou la télé et se familiarisent plus aisément aux sonorités et à l'écriture du thaï dès le plus jeune âge. Les enfants montagnards eux apprennent le thaï plus tardivement. Les enquêtes montrent qu'ils ont plus de difficulté à prononcer distinctement les syllabes et à écrire les lettres de l'alphabet. Ils savent parler et lire le thaï, mais ils ne comprennent pas nécessairement la signification des mots. Tout leur apprentissage de la langue repose en fait sur des référents culturels étrangers ou décalés par rapport à leur univers familier. Les enfants doivent apprendre à partir des réalités qui les entourent et non uniquement de la culture du centre, celle de Bangkok ».

L'une des caractéristiques notable de ce discours est l'accent mis sur le concept d'environnement local. En ce sens, la perception des différences entre environnement thaï et environnement montagnard reproduit implicitement les stéréotypes, partagés de part et d'autres, sur la dichotomie ville / forêt, les décalages culturels coïncidant alors avec ceux des milieux naturels et sociaux. L'objectif des enseignements locaux est alors de pallier ces décalages : « La connaissance de l'environnement local doit primer, mais les enfants doivent avoir des connaissances sur le monde extérieur. Il ne doit pas y avoir de rupture entre le local et le national, mais continuité ». La promotion de ce concept fait par ailleurs écho à une politique nationale de décentralisation récemment mise en œuvre par le gouvernement : « Nous désirons créer un sentiment d'appartenance à un lieu pour l'aimer, le protéger, le développer et le respecter. Ceux qui partent étudier en ville, en général, ne reviennent pas. Les villes deviennent surpeuplées, le chômage et la délinquance augmentent, ce qui n'est pas une solution ».

Cette volonté de favoriser l'enseignement local, envisagé comme un corpus de connaissances sur l'environnement naturel et culturel, doit par ailleurs être intégré aux objectifs pédagogiques de la réforme : inciter les enfants à réfléchir par eux-mêmes, leur donner des moyens de comparer et d'évaluer leurs connaissances. Cette nouvelle méthode, qualifiée de « constructiviste », entend moderniser le système éducatif actuel de façon à l'aligner sur le modèle des nations occidentales. Elle part du constat que les élèves, qui apprennent tout par cœur, sont placés dans une position de passivité à l'égard des connaissances transmises par leurs professeurs. En Thaïlande, être professeur, *achan*, correspond à un statut social très respecté dans la mesure où il se substitue au rôle des moines bouddhistes qui, jusqu'à l'avènement d'un système éducatif moderne, représentaient le principal corps d'enseignants. La relation maître / élève suppose une relation de subordination hiérarchique marquée. Ce système permet aux professeurs de jouir du respect en tant que détenteurs et transmetteurs d'un savoir, a fortiori car leur autorité n'est pas contestée, ni leur enseignement remis en cause. Au cours de tout leur parcours scolaire, les élèves ne sont de ce fait pas incités à réfléchir par eux-mêmes, ni à développer un sens de l'analyse critique, sauf quand ils atteignent le niveau universitaire. La réforme propose de placer l'élève au centre du système éducatif, position traditionnellement dévolue au professeur.

Les instituteurs de Ban Nong Tao, formés à l'ancienne méthode d'enseignement reproduisent cette forme traditionnelle, n'ayant eux-mêmes pas reçu les outils pour la remettre en question. La responsable du projet avait ainsi pour mission de les initier à cette nouvelle pédagogie : « A partir d'activités organisées par les villageois eux-mêmes, les enfants doivent prendre des notes et ensuite réfléchir dessus avec leurs professeurs. Ces derniers doivent ensuite périodiquement évaluer leurs connaissances en leur donnant par exemple des sujets de rédaction ». Elle m'explique que les enseignements locaux ne doivent pas les empêcher de faire la part entre la modernité et la tradition. « Les professeurs doivent donner aux élèves des informations sur les temps présents, car nombre des traditions relatées appartiennent au passé. Avant les femmes karen n'accouchaient pas à l'hôpital et on introduisait le cordon ombilical dans un bambou pour ensuite le lier autour d'un arbre. Aujourd'hui, il est bien entendu préférable d'accoucher à l'hôpital. Les enfants doivent connaître la médecine traditionnelle et rituelle, comme le *mat meu* (ligature des poignets), mais doivent aussi connaître la médecine moderne et acquérir des notions d'hygiène. Selon la réforme, l'accent est mis sur la façon dont les enfants doivent prendre soin d'eux. Dans leur tradition de Nouvel An, les Karen reçoivent des habits neufs. Mais ils doivent apprendre à se changer plus souvent, à laver leurs mains et leurs uniformes d'écoliers ».

Ayant longuement côtoyé les professeurs villageois, j'ai constaté qu'ils avaient tendance à détourner ces nouveaux principes d'éducation en les réinterprétant dans la continuité de leur perspective pédagogique et de leurs préjugés. A l'image de Khun Wa, en enseignant dans les montagnes, ils ont le sentiment d'œuvrer pour le social et d'accomplir un devoir envers la nation. Cependant, quelque soit leur degré de proximité, d'écoute et de cordialité apparente vis-à-vis des villageois, ils demeurent imprégnés par l'ensemble des stéréotypes péjoratifs qui dessinent la frontière culturelle et ethnique entre Thaïs et non-Thaïs. De leur point de vue, le faible niveau scolaire n'était jamais interprété en termes de déficience pédagogique. Il était plus volontiers attribué aux compétences personnelles des élèves, jugées inférieures à celles des enfants thaïs, ou au laxisme et à la pauvreté des parents. Les professeurs leur reprochaient globalement un manque d'intérêt et de discipline perceptibles à travers le taux d'absentéisme, la carence dans le suivi des devoirs à la maison. Dans le prolongement de la réforme, ils se raccrochaient alors principalement au souci de l'hygiène corporelle et à la présentation de soi (surveiller que les enfants portent l'uniforme scolaire complet et soient propres pour venir en classe).

S'il est vrai que les enfants, et en particulier les jeunes garçons, étaient susceptibles de s'échapper des cours à tous moments de la journée, j'ai maintes fois constaté qu'il en était de même pour les professeurs. Ils écourtaient souvent leurs activités d'enseignement pour vaquer à d'autres occupations personnelles ou retourner dans la plaine dès que l'occasion se présentait. Une institutrice, désertant sa classe, s'est une fois justifiée devant moi en invoquant le principe de la réforme selon lequel : « Le professeur ne doit pas être au centre du système éducatif, mais doit encourager les enfants à apprendre et à réfléchir par eux-mêmes ». Les parents d'élèves, au cours de réunions, ne manquaient d'ailleurs pas de leur renvoyer leur propre « laisser-aller » en matière d'éducation tout en les invitant à s'intégrer davantage à la vie du village. Ce type de discussion[3] entre professeurs et parents d'élèves, arbitrées par des membres haut-placés dans la hiérarchie administrative, a généré des efforts mutuels pour trouver une sorte de consensus en matière d'éducation. Tant de la part des parents pour inciter leurs enfants à aller à l'école ou s'investir eux-mêmes dans des activités d'enseignement que de la part des professeurs pour s'intégrer à la vie du village, que ce soit en s'associant aux rites collectifs villageois ou en participant conjointement avec eux à l'encadrement des programmes d'enseignements locaux.

A ce titre, l'investissement des professeurs était assez ambivalent et inégal. La plupart des instituteurs qui enseignent dans les villages de montagne n'y restent guère plus de quatre ou cinq ans, le temps d'obtenir un poste dans la plaine, plus proche de leur habitat. Rares sont ceux qui apprécient réellement l'environnement montagnard, le style de vie et encore moins la nourriture de ses habitants. Selon leur personnalité, ils s'impliquent avec plus ou moins de conviction dans leur travail et auprès des villageois. Les femmes se montraient à cet égard beaucoup plus souples et coopérantes que les hommes. Le professeur karen, qui partage son temps entre son épicerie et l'école, ne fait pas exception. Il se montre même plutôt réticent à l'égard des « enseignement locaux » ou du moins, il ne profite pas de son statut de maître pour innover en matière de pédagogie. Le directeur de l'école profite le plus souvent de son grade pour se sauver de classe, déléguer les tâches aux autres et réapparaître saoul. Seule une institutrice thaïe témoigne de réels efforts d'ouverture pour négocier avec les villageois la mise en place des enseignements locaux et entraîner ses collègues dans son sillage.

[3] Les divers constats énoncés corroborent les données recueillies par Bernard Moizo auprès de professeurs et de parents d'élèves dans plusieurs villages de montagne, qu'ils soient karen ou autres (1991 : 140).

D'autre part, l'ensemble des instituteurs étant soumis au regard de la hiérarchie administrative, ils étaient en quelque sorte contraints de se plier à ce jeu. En compensation, ils trouvaient là un moyen de s'attirer la confiance des villageois qui, malgré le respect de façade dû à leur statut de professeur *achan* suscitaient, en tant que représentants de l'État et étrangers, une certaine méfiance. Les instituteurs ne s'en plaignaient pas moins d'être surchargés de travail au vu des exigences et des activités annexes imposées par les responsables du projet : remplir les questionnaires d'enquêtes auprès des familles, participer à des réunions administratives, suivre des formations pour se remettre à niveau, corriger des rédactions après la classe pour évaluer le niveau et les connaissances des élèves. D'autre part, ils avaient tendance à interpréter l'enthousiasme des enfants pour les enseignements locaux en termes de concurrence entre la culture thaïe et de la culture karen et comme une forme de désaveu du programme national. Le professeur karen, fier de son statut d'*achan* et zélé défenseur des valeurs nationalistes de l'administration, n'appréciait pas trop que d'autres villageois s'accaparent son rôle. A l'instar de quelques autres villageois, il semblait dénigrer les enseignements locaux en tant qu'activités inutiles pour le développement des capacités scolaires des enfants, sinon subversives en matière d'intégration.

2. SAGESSE INDIGENE ET CONSTRUCTION DES ENSEIGNEMENTS LOCAUX

Pendant que j'étais sur place, l'école primaire du village a reçu ponctuellement une subvention de 48 000 baths du Conseil National de l'Education pour mettre en place un programme d'enseignement local. Joni, nationalement reconnu comme un « détenteur de la tradition » et d'un savoir sur l'environnement, est le point de départ du projet. Suivant la stratégie désormais privilégiée par l'IMPECT, l'idée était de promouvoir des « leaders» villageois, a l'instar de Joni, capables de transmettre directement les « savoirs locaux » aux élèves. A la différence du projet antérieur, promu par l'UNESCO, l'enseignement de la tradition karen reposait moins sur une étude dirigée de manuels par des professeurs thaïs que sur des modalités d'apprentissage pratiques plus adaptées à la transmission d'une culture orale. Une stratégie qui coïncide par ailleurs avec les objectifs pédagogiques de la réforme : « Développer une connaissance plus concrète qu'abstraite sur l'environnement local en se déplaçant vers lui pour mieux le connaître et réfléchir sur son importance ».

Cependant, à la demande des responsables thaïs du projet, le contenu des enseignements devait faire l'objet d'un rapport écrit pour être ensuite évalué par un jury de spécialistes tenu de valider officiellement leur intégration dans le programme. Preu, le fils de Joni, âgé d'une trentaine d'années, qui parle et écrit le thaï, fut chargé de retranscrire le contenu des enseignements au fil de leur construction. Il avait également pour mission de gérer les subventions, distribuées en trois étapes, au fil de la mise en forme du projet. Cet argent fut essentiellement employé à acheter du matériel pour organiser des ateliers de travaux manuels artisanaux, enregistrer les données (un magnétophone pour Preu et des carnets et stylos pour les élèves), et donner une rétribution monétaire aux professeurs. La première étape, que j'ai eu l'occasion de suivre, était étalée sur quatre mois. Elle a d'abord consisté à définir un comité de professeurs villageois (*kannakhammakan khru chao ban*) pour planifier et se répartir les enseignements. En commun accord avec les instituteurs, ils ont accepté d'enseigner deux fois par semaine, le mercredi matin et vendredi après-midi, en échange d'une rétribution de 50 baths par demi-journée. Le comité fut constitué de vingt anciens du village (dont trois femmes) susceptibles de se relayer pour encadrer des groupes de travaux pratiques sur la tradition.

Les thématiques privilégiées de ces enseignements, en partie transmis dans la langue vernaculaire des villageois, étaient les suivantes : l'environnement, la langue poétique et l'histoire orale pga k'nyau sous forme de vers et de chants, *tha*, la médecine naturelle et rituelle, les instruments de musique, la danse de sabre, le tissage, la vannerie. Tous ces enseignements s'articulaient autour de l'objectif suivant : transmettre la sagesse indigène sur la nature aux nouvelles générations.

Réhabilitation de l'essartage (*rai mun wian*) :

L'accent mis par les Thaïs eux-mêmes sur le concept d' « environnement local » offre aux Karen un important champ d'action pour justifier la revitalisation des croyances et des rites traditionnels susceptibles de réhabiliter l'essartage. Ainsi, pour contrer l'expression péjorative de « cultures itinérantes » *(rai lüan loi)* employée par les fonctionnaires des forêts pour qualifier le caractère « nomade » et « ingouvernable » de ce mode d'exploitation des sols, les Karen ont inventé le concept thaï de « cultures tournantes » *(rai mun wian)* qui

souligne davantage la dimension à la fois écologique et culturelle de leur système d'essartage (Pinkeaw Laungaramsri, 2001). J'ai ainsi assisté à plusieurs sorties en forêt, encadrés par des professeurs villageois, et souvent de visiteurs thaïs, visiblement destinées à souligner le caractère « traditionnel » et « durable » du *rai mun wian.*

Dans ce contexte, Joni, jonglant sur deux langues, thaï et sgaw, commence par expliquer aux élèves les diverses procédures rituelles destinées à repérer les surfaces destinées à l'essartage. A ses côtés, un ancien mime un rite divinatoire pour déterminer si l'espace est exploitable, et des prières pour nettoyer le lieu d'éventuels esprits errants ou de particules d'âmes égarées, *k'la*. Nous visitons des essarts exploités par l'un des anciens qui nous accompagne et qui s'efforce, pour sa part, d'écourter au minimum le temps de jachère. Le premier lieu est alors cultivé, les deux seconds, situés à proximité, sont laissés en jachère : l'un depuis deux ans, l'autre depuis quatre ans. Joni précise qu'à partir de sept ans, l'essart retourne à l'état de forêt secondaire. Il donne des informations sur les diverses étapes de pousse du riz et les termes vernaculaires qui leur sont associées. De la même manière, il explique les techniques agricoles employées pour favoriser la repousse de la forêt. Dans l'essart, les arbres sont coupés en fonction de leur grosseur. Ceux qui sont de taille moyenne ne sont pas coupés à la racine, mais à hauteur du premier nœud, que Joni compare à un cordon ombilical. De cette façon, la sève continue de circuler et un nouvel arbre peut surgir du nœud du tronc. Il montre des exemples. Quelques gros arbres, parsemés dans l'essart, ne sont volontairement pas coupés. La cime principale est ainsi conservée pour parsemer le sol de nouvelles graines au cas ou les troncs coupés ne repousseraient pas. Enfin, pour éviter la propagation des incendies au moment des brûlis, les branches transversales des cimes conservées sont abattues et les contours du terrain sont soigneusement défrichés et déblayés.

A une autre occasion, j'ai accompagné une classe d'élève avec Preu et un ancien du village pour assister à un rituel appelé *liu me,* (offrir au feu). Ce rite consiste à sacrifier un coq à l'esprit du feu dont le cultivateur s'est servi pour brûler l'essart. Il doit en principe avoir lieu après les semis, lorsque le riz, directement planté dans le sol, est sorti de terre et a atteint une hauteur d'environ vingt centimètres. Le but du sacrifice, selon les propos enseignés par son officiant, est d'apaiser la puissance et la chaleur du feu pour rafraîchir l'essart et accroître sa fertilité. Après s'en être servi, il faut remercier le feu à l'unisson des génies du terroir pour qu'ils assurent l'abondance des récoltes ainsi que le bien-être et la prospérité de tous les

membres de la maisonnée. Outre le sacrifice, le cultivateur, pour assurer la protection de la pousse du riz, sculpte à cet effet des lamelles en bambou qui figurent autant de petites armes miniatures (arc, arracheur de langue, catapulte, pince…). Ces leurres, déposés devant l'entrée de l'essart, sont censés défendre le lieu d'éventuelles attaques d'ennemis, humains ou non-humains, voulant voler ou piller le champ. Dans le cadre des enseignements locaux, ce rite était présenté comme l'emblème culturel des croyances animistes authentiquement *pga k'nyau*. Bien qu'effectué pour son efficacité propre, il était dans ce contexte interprété dans un but pédagogique. Illustrer une sagesse indigène qui enseigne aux hommes comment respecter les forces supérieures de la nature et se les concilier. Présenter ce rite comme un vestige d'un mode culturel d'exploitation des sols menacé d'extinction consécutivement à l'interdiction du gouvernement de pratiquer l'essartage.

Sans entrer dans les détails de ce rituel, ce qui pour ma part me semblait à la fois amusant et incongru, c'était de voir le vieil homme l'accomplir tout en expliquant aux enfants ce qu'il faisait. Preu enregistrait ses propos et posait des questions tandis que les enfants regardaient et écoutaient l'officiant tout en gribouillant des notes sur un carnet. J'avais l'impression que nous jouions tous au même jeu : observation, recueil des données, interprétation. Nous étions tous des apprentis ethnographes. Lorsque j'accomplissais seule ce travail, je n'avais jamais droit à de tels flots d'explications. Les gens, dans l'action, ne la décomposaient pas à chaque étape et ce n'est qu'à rebours que j'obtenais progressivement les informations. Par ailleurs, ils n'étaient pas tous en mesure d'interpréter le sens de leurs traditions. Ils ne cherchaient pas à les comprendre, mais les justifiaient comme un acquis des ancêtres que l'on reproduit sans avoir besoin de les remettre en question. Là, informateur et observateurs avaient chacun une place bien définie et consacraient du temps à décomposer des gestes tout en expliquant leur signification au fur et à mesure de leur déroulement.

De cette manière, les villageois sont amenés à produire un discours anthropologique qui associe la pratique traditionnelle de l'essartage à une sorte de « fait social total », essentiel pour accéder à la compréhension des divers aspects de la vie et de la sagesse ancestrale des *Pga k'nyau*. Cette pratique de l'essartage se trouve alors réifiée comme un noyau dur de l'identité culturelle *pga k'nyau*, dissociée des techniques employées par les autres groupes montagnards, mais cependant menacée de disparaître par ignorance de son caractère écologique.

Les ateliers de travaux pratiques sur la tradition

Les ateliers artisanaux (tissage, vannerie, danse de sabre, confection d'instruments de musique, apprentissage de la poésie karen) ont été créés au sein même de l'école et sont encadrés par des professeurs villageois. Ce genre d'enseignement, comme les connaissances pratiques sur la riziculture fait aussi partie du cursus des enfants thaïs de la plaine. A défaut de faire le tour de tous les ateliers artisanaux, je prendrais comme point d'appui le tissage, érigé en tant qu'activité culturelle féminine par excellence (voir chapitre 8). Cet atelier, tenu par des femmes, vise à expliquer, sur la base de travaux manuels, les techniques traditionnelles relatives à la confection des tenues vestimentaires karen. Bien que les hommes aient tendance, au quotidien, à s'habiller de vêtements achetés sur les marchés de la plaine, les femmes continuent de fabriquer et de porter la tenue traditionnelle. Les enfants, qui intègrent pourtant les codes sociaux karen dans leurs familles dès leur plus jeune âge, se voient dans ce contexte enseigner la différence de statut entre hommes, femmes et jeunes filles. Les hommes portent une tunique d'où pendent quelques fils, les jeunes filles une simple robe longue blanche et les femmes mariées, une jupe et une tunique décorées de motifs plus complexes et colorés. Les élèves, à l'appui de récits mythiques, apprennent l'origine et le sens de certains de ces motifs.

Habituellement, les femmes tissent chez elles, et les jeunes filles, dès l'âge de dix ans apprennent par imitation la technique aux côtés de leur mère, ce qui continue d'être le cas aujourd'hui. Ainsi, cette forme de décontextualisation de l'apprentissage du tissage vise moins à revitaliser une pratique traditionnelle qui serait en train de disparaître, qu'à la valoriser comme un marqueur de l'identité culturelle *pga k'nyau* tout en intégrant les femmes dans ce processus. Replacées dans le contexte national, la tenue vestimentaire et la nourriture font partie des aspects les plus saillants pour traduire la diversité des folklores régionaux et des identités ethniques ou locales. Si la nourriture karen inspire un certain dégoût aux Thaïs, les attributs vestimentaires leur permettent par contre de se distinguer nettement d'autres groupes et de promouvoir plus avantageusement leur singularité identitaire. Les femmes en particulier défilent ainsi périodiquement en costume dans la plaine à l'occasion de processions destinées à valoriser les folklores régionaux intégrés à la nation.

Ces ateliers de travaux pratiques sur la tradition font en fait écho aux activités organisées par les professeurs thaïs dans le but pédagogique de développer les compétences

artistiques des élèves tout en valorisant la culture nationale. L'exemple le plus connu est celui du *ramwong*, érigé en tant que « danse nationale » sous l'ère de Phibun dans les années 50 et actuellement enseigné, dès le primaire, dans toutes les écoles de Thaïlande. Dans les années 40-50, qui suivirent l'établissement d'une monarchie constitutionnelle, Phibun et son entourage ministériel, dans un souci constant de parité avec l'Occident, multiplièrent les mandats destinés à définir le contenu culturel normatif de l'identité du nouvel État thaï. A travers un processus de réification des marqueurs de l'identité nationale, ils furent amenés à sélectionner un certain nombre de traits (théâtre populaire, danse, musique, littérature, iconographie, sculpture) susceptibles de valoriser un génie culturel authentiquement thaï tout en rejetant les coutumes qui ne leur paraissaient pas être en adéquation avec les valeurs civilisées de l'Occident (Reynolds, 1991 : 12). Cette version de la culture officielle, produite par l'élite bureaucratique, standardisée pour une consommation de masse et enseignée dans les écoles, allait permettre de définir une identité d'État distincte, comme surimposée aux cultures populaires peu à peu réduites au rang de folklores régionaux.

De façon analogue, les Karen, en constituant et en valorisant un patrimoine culturel collectif, ne font que reproduire le processus par lequel la « communauté imaginée » de la nation se célèbre à travers sa propre culture (Anderson, 1983). Les villageois, à travers la construction même des enseignements locaux, sont amenés à sélectionner des marqueurs culturels « traditionnels », cryptés en fonction d'une grille de lecture imposée par la scène politique internationale (artisanat, mythes, croyances et rites…) et présentés comme autant de symboles de leur identité. En formalisant ces cours de travaux pratiques sur la tradition, ils opèrent un tri sélectif d'un certain nombre d'items culturels spécifiques, perçus comme un ensemble de données pré-établies, stables et ordonnées (tenue vestimentaire, modes de production, systèmes de croyances et pratiques rituelles). Les items ainsi réifiés en tant qu'objets, servent alors de supports pragmatiques à la fabrication d'une « culture de la tradition », conçue comme un système discret, relativement stable et globalement identifiable d'un point de vue extérieur. Ce bricolage contribue par ailleurs à la formulation d'un discours subjectif et essentialiste portant sur le contenu culturel de l'identité du groupe qui autorise une certaine perception de sa permanence à travers le temps. Dans ce contexte, les transformations induites par le changement social et le contact avec des systèmes culturels plus englobants, sont considérées comme à l'origine d'effets d'acculturation qui stigmatisent l'existence de rapport de force entre une « culture dominante » et « une culture dominée ». De façon assez

paradoxale, ce processus réflexif de réification d'un certain nombres de traits culturels standards opère ainsi un travail fondamental de mise aux normes des différences culturelles locales tout en contribuant, de façon plus subversive, à réhabiliter une culture dépréciée dans l'ensemble national

La guerre des stéréotypes

De ce point de vue, les modalités par lesquelles les Karen sélectionnent et objectivent un certain nombre de traits culturels différenciateurs nécessitent d'être envisagées en fonction du contexte socio-politique dans lequel elles s'élaborent. La marge d'action qui est la leur pour opérer ces choix devient alors limitée par un ensemble de stéréotypes extérieurs, oscillant de leur point de vue entre deux pôles extrêmes : plutôt négatives lorsqu'il s'agit des représentations véhiculées par les représentants de l'État, plutôt positives lorsqu'il s'agit de celles promues par les acteurs des ONG environnementalistes et les universitaires engagés. Dans le premier cas, le stéréotype renvoie à l'absence chez l' « autre » de propriétés supposées désirables et justifie la privation de certains de ses droits. Dans le second, il dote l'« autre » de vertus exemplaires et justifie l'acquisition ou la restitution de certains droits. Dans ce contexte, le stéréotype ne constitue pas un simple préjugé, mais une « arme de pouvoir » Herzfeld (1992 : 67) qui masque des intérêts et des stratégies entre des groupes sociaux ou des forces socio-politiques rivales qui interagissent entre elles au sein de la nation.

De ce point de vue, la construction même des enseignements locaux ne vise pas uniquement à valoriser un ensemble d'attributs symboliques, normatifs et apolitiques. De même, elle n'a pas pour seule fin d'assurer une continuité consensuelle entre le local et le national, la modernité et la tradition ou la génération des jeunes et des anciens. Sur un plan politique et idéologique, sa visée essentielle est de modifier concrètement des rapports de force par le biais des représentations qui les sous-tendent. La mise en forme des enseignements locaux s'élabore ainsi dans une « bataille de discours » d'autant plus aiguë que « le cercle d'intégration primaire », le village, s'est élargi à la ville, à la nation et au monde international (M. Herzfeld, 1992 : 68).

Partant du principe que toute action pédagogique qui participe à la reproduction d'une culture s'apparente à l'exercice légitime d'une « violence symbolique » (P. Bourdieu & J.C. Passeron, 1977 : 13-15, 24-25), le système éducatif devient ici le lieu d'une lutte symbolique entre des logiques et des représentations culturelles qui s'inscrivent dans une dialectique de confrontation et de domination. Les acteurs locaux vont rechercher dans leurs traditions des éléments pertinents pour déconstruire un discours dominant sur la nature et s'attaquer à des stéréotypes dépréciatifs qui légitiment la suprématie culturelle et politique de l'ethnie thaïe. Les instituteurs de l'école de Ban Nong Tao, n'étaient d'ailleurs pas dupes à ce sujet, d'où une certaine réticence à enseigner sur la base des manuels scolaires « autochtones » jugés incompatibles, voire concurrents au programme national d'histoire, de religion et d'environnement.

A l'école, la version officielle de l'histoire nationale enseignée aux élèves occulte l'ancien rôle de défense des Karen aux frontières et nie leur contribution au processus de construction de l'État-nation moderne. De ce point de vue ethnocentrique, leur modèle de société, perçu comme arriéré, s'apparente à un reflet négatif des sociétés modernes ou civilisées (sans État, sans histoire, sans écriture, sans religion unificatrice, sans culture…). Leurs techniques agricoles, jugées « primitives », les associent à des « destructeurs de la forêt » et, par conséquent, à un danger pour la nation. Autant de facteurs que le système éducatif est, en principe, censé corriger. En insistant de leur côté sur la dimension écologique de l'essartage et en rappelant leur rôle historique de médiateurs et de protecteurs des confins, les Karen tentent ainsi de rectifier les principaux stéréotypes qui les infériorisent, les marginalisent et justifient la privation de leur droit sur la terre. Les enseignements locaux leur offrent alors une marge inédite d'action pour valoriser la singularité de leur héritage culturel au sein de l'ensemble national thaïlandais et la spécificité de leurs modes traditionnels d'interaction avec la nature. Pour ce faire, ils sont tentés de réemployer à leur avantage un autre ensemble de stéréotypes qui, dans le contexte d'une réflexion critique sur les logiques et les systèmes de valeurs proposées par l'Occident, idéalisent au contraire les sociétés traditionnelles et exotiques. A ce titre, l'entreprise de réhabilitation des « savoirs locaux » par les chercheurs dits « engagés » et les acteurs des ONG activistes joue largement en leur faveur.

La quête des chercheurs et des acteurs du développement en matière de « savoirs locaux » induit certaines modalités de réinterprétation et de réappropriation intellectuelle de ce corpus de savoir par les informateurs eux-mêmes. Loin de se définir comme neutre, cette quête se justifie comme une pratique engagée de la recherche, orientée vers la satisfaction des intérêts du peuple et la légitimation de modèles alternatifs de développement. Elle correspond à ce que Jean- Pierre Olivier de Sardan nomme une « entreprise populiste », soit une volonté manifeste qui consiste à faire de la « découverte du peuple une 'cause' sociale, morale, scientifique, politique » (1995 : 99). Cette attitude sympathisante des intellectuels à l'égard du peuple se trouve dès lors teintée d'une certaine ambivalence : « Dans les sciences sociales, le populisme scientifique permet la découverte de gisements cognitifs oubliés par la culture dominante, mais aboutit souvent à peindre ces savoirs populaires aux couleurs des désirs des chercheurs. Dans le monde du développement, le populisme développementiste permet la critique des modèles dominants et appelle au respect des populations concernées, mais son exaltation de la participation paysanne s'assortit volontiers de stéréotypes naïfs » (loc.cit.).

Ces stéréotypes naïfs véhiculent, dans ce contexte, un certain parfum de nostalgie pour le peuple d'hier et un ensemble de projections idylliques sur la « communauté paysanne traditionnelle ». Les acteurs sociaux s'en emparent alors pour réifier et idéaliser leur culture en tant qu'incarnation de toutes les vertus des sociétés pré-modernes (solidarité, tradition, auto-suffisance, consensus, mode de vie proche de la nature). Les chercheurs et des ONG activistes, du fait de leur parti-pris, sont ainsi souvent conduits à rejeter les stéréotypes dépréciatifs pour adhérer ou promouvoir ce type de stéréotypes naïfs, d'ailleurs conformes à l'idéologie du développement qu'ils défendent. Ils confortent de cette manière les acteurs sociaux dans une représentation idéalisée d'eux-mêmes tout en contribuant consciemment à l'amélioration de leur image au sein de l'opinion publique nationale et internationale. Cette forme d'échange influence le processus de production des systèmes de connaissances dits « traditionnels » et favorise l'émergence d'une classe d'informateurs, mis en avant comme des « détenteurs de savoirs ». Ces derniers, considérés comme des spécialistes de la culture traditionnelle et populaire, sont en général capables de la traduire dans un langage adapté aux attentes, aux projections et aux méthodes d'investigation des détenteurs de savoirs issus de la culture savante. A partir de croyances religieuses et de pratiques culturelles en déclin, ils façonnent alors un savoir anthropologique sur leurs modes d'interaction spécifiques à la nature davantage adaptés aux circonstances sociales actuelles et aux discours moderne sur

l'écologie. Des personnes comme Joni, qui fréquentent assidument le monde de la recherche et du développement, sont devenus de véritables experts en la matière.

Dès le début de mon séjour à Ban Nong Tao, j'eus ainsi l'occasion de constater que le village, du fait même de la présence de Joni, faisait véritablement l'objet de ce que j'appellerai une forme de « tourisme intellectuel ». Il était devenu l'une des principales vitrine pour tous ceux qui s'intéressent aux initiatives des montagnards en matière de préservation de leur patrimoine écologique et culturel : mécènes, étudiants, acteurs des ONG, chercheurs étrangers ou nationaux, groupes de jeunes Karen issus d'autres villages. Selon le contexte de la visite, Joni, accompagné de quelques villageois, leur faisait tantôt une démonstration d'enseignement local, tantôt une visite guidée du village et de ses environs en explicitant la façon dont les villageois ont redéfini leur espace territorial en fonction du modèle préfigurant la loi sur les « forêts communautaires ». Il me faudrait maintenant aborder le village à travers cette façade construite pour l'extérieur et par le jeu de laquelle l'observateur se trouve, à son tour, instrumentalisé à son insu.

3. UNE VISITE GUIDEE

Les professeurs de la faculté d'Education de l'Université de Chiang Mai ont organisé une sortie de trois jours à Ban Nong Tao avec une trentaine d'étudiants. Chaque année, ils organisent des excursions dans diverses régions du pays (mer, montagne, sources d'eau chaude…) dans le cadre des « extra-curriculum », des programmes éducatifs relatifs à la connaissance sur l'environnement. Les étudiants, guidés par leurs professeurs, étaient ainsi censés découvrir les modalités d'enseignement parmi les montagnards ainsi que leur savoir indigène sur la nature.

Démonstration d'un cours d'enseignement local

Le groupe arrive au village dans la matinée et se rend directement à l'école pour saluer le comité d'accueil : deux responsables chargés de superviser les professeurs d'école primaire de la préfecture de Mae Wang, Joni, le directeur de l'école et les instituteurs. Ils vont ensuite établir leur campement dans l'enceinte du temple.

Sur le coup de 13 heures, une conférence, supervisée par le comité d'accueil, est organisée dans la seule classe climatisée de l'école : la salle de sciences naturelles. Les organisateurs se présentent, puis chaque personne tour à tour. Les fonctionnaires de l'Education commencent par exposer des informations générales sur l'organisation du système éducatif dans les montagnes et abordent la question de l'environnement en présentant Joni. Il évoque les initiatives de l'IMPECT en matière de préservation de la culture locale. Le directeur de l'école prend le relais pour donner cette fois des informations générales sur l'école (nombres d'élèves, de professeurs) et sur le village. A titre d'exemple : « Dans ce village, il y a 70 % de bouddhistes et 30 % de chrétiens, mais il n'y a aucun problème. Ici, les Karen mangent du riz avec de la sauce pimentée. Deux fois par an, ils organisent un rite de *mat meu* (ligature des poignets) dans tout le village… ». Les élèves écoutent attentivement et remplissent les cases d'un questionnaire fléché lorsqu'une information correspond aux questions posées.

Joni prend la parole. Il lance quelques plaisanteries et très vite, l'atmosphère se détend. Il présente une vidéo aux étudiants. Il s'agit d'une émission de télévision où une jeune présentatrice thaïe fait le tour de la Thaïlande à travers le regard des enfants. L'épisode a été tourné à Ban Nong Tao afin de montrer la vie et l'éducation des enfants *pga k' nyau* ainsi que les initiatives de l'IMPECT destinées à harmoniser l'enseignement local et national. On y voit des enfants en train de recevoir le savoir des anciens sous forme de *tha* chantés ainsi qu'une sortie en forêt où Joni leur enseigne de façon ludique son savoir sur la forêt. Les enfants se déguisent avec de grandes feuilles, construisent des sifflets…

Joni explique ensuite aux étudiants ce que sont les *tha.* Ils regroupent, sous forme poétique, toute la philosophie karen concernant la nature et les principales étapes de la vie. Il raconte qu'avec l'aide d'étudiants de l'Université de Chiang Mai, il a fait paraître un livre de *tha* traduit en thaï. Il en cite quelque uns : « Si tu bois l'eau de la source, protège la source », « Si ton père et ta mère possèdent trente variétés de légumes, tu ne seras pas pauvre, tu ne vas pas mourir », « Si tu n'as qu'un morceau de nourriture pour trente personnes, partage-le », « Si tu es enceinte, mange des fleurs jaunes. Ton enfant aura la peau blanche »… Il invite alors les étudiants et leurs professeurs à suivre une démonstration d'enseignement local.

Nous regagnons le réfectoire de cantine de l'école aménagé en classe pour l'occasion. Tous les écoliers avaient revêtu leur tenue vestimentaire *pga k'nyau*. A l'accoutumée, ils portent un uniforme standard : (un short ou une jupe bleu marine, une chemise blanche). Mais à l'initiative de l'IMPECT, une fois par semaine, ils ont la possibilité de porter des vêtements karen, à l'image de l'ensemble des fonctionnaires thaïs du Nord qui revêtent, le vendredi, une tenue bleu indigo, pour valoriser leur appartenance culturelle régionale. Les enfants les plus âgés occupent l'avant-scène, tandis que l'auditoire thaï et moi-même sommes en retrait, en position de spectateur. Achan Rattanaporn, une institutrice de l'école mime son rôle. Elle explique qu'il s'agit de transmettre aux enfants des notions *pga k'nyau* en matière de protection de l'environnement. Joni intervient alors et s'adresse aux enfants en langue karen tandis qu'ils prennent des notes en alphabet thaï. Les enfants se prêtent au jeu, ils posent des questions et résument en thaï les enseignements de Joni, tout en démontrant qu'ils ont intégré les codes de politesse thaïs. Notamment le *wai,* la forme de salut thaïlandais qu'ils adoptent à chacune de leurs interventions. Une petite révérence où ils replient un pied en arrière tout en abaissant la tête sur leurs deux mains jointes comme signe de respect à leurs professeurs et

marque de leur statut de cadets vis-à-vis de leurs aînés. Toute cette mise en scène a visiblement pour objectif de démontrer l'alliage harmonieux entre la culture thaïe et karen, la complémentarité entre l'enseignement transmis par les instituteurs et les anciens. Les professeurs de l'Université de Chiang Mai commentent : « C'est très intéressant et les élèves sont très mignons ».

Dernière activité de la journée : le marché bio. Le groupe se dirige vers un petit marché couvert où les attendent cette fois les plus jeunes enfants devant des étals de tissus et de légumes. Joni explique que sont représentées ici la plupart des variétés de plantes comestibles cultivées dans les essarts. Il montre les tissus et explique le statut différentiel des jeunes filles et des femmes mariées dans l'accoutrement. Les Thaïs font leurs emplettes et achètent du riz de montagne et quelques légumes qu'ils cuisineront avec leurs étudiants.

Je reste un peu avec les professeurs de l'Université qui me font l'éloge de Joni en tant que détenteur d'une sagesse indigène sur l'environnement. A cette époque, je venais juste de m'implanter dans le village et j'étais assez stupéfaite par l'admiration que pouvaient témoigner les universitaires thaïs à l'égard de Joni. Les villageois eux-mêmes me disaient toujours : « Demande à Joni. Va voir Joni, il saura te répondre ». Joni est une star, un véritable pôle d'attraction, et il devint l'informateur « par excellence » pour moi. Mais même s'il m'ouvrit bien des portes, je m'appliquais à le considérer plus comme un objet d'étude que comme un « passe-droit » et plus comme un ambassadeur de son ethnicité que comme un informateur du quotidien vécu des Karen.

Visite de la forêt protégée « *pa anurak* »

Le lendemain, rendez-vous à 9 heures pour une sortie en forêt avec Joni. Point de ralliement l'école. Les Thaïs sont fin prêts, tous munis de chapeaux et de vêtements longs. Joni est entouré d'une ribambelle d'enfants du village et de deux adultes, dont Chokeu, un villageois membre de l'IMPECT et proche de Joni. Notre guide annonce que nous allons visiter la zone « forêt protégée » (*pa anurak*) située en amont du village. Nous nous rapprochons de quelques kilomètres de la zone en véhicule 4x4 pour continuer la route à pied. Une fois arrivé, Joni fait un petit topo. Il conseille aux Thaïs de se mettre du citron dans les

oreilles pour ne pas être attaqué par une espèce d'insecte qui s'y loge. Il donne des informations générales sur cette forêt : « Il y a ici 171 espèces d'arbres dont 16 sortes sont comestibles et 20 sont des poisons ». Au cours de la promenade, il s'arrête devant certaines plantes pour commenter leur usage culinaire, thérapeutique ou artisanal : « Cette plante est utilisée par les femmes après l'accouchement » ; « Celle-là sert à soigner les diarrhées » ; « Cet arbre sert à extraire un colorant pour teinter les fils de coton qui servent au tissage ». A noter que les femmes ne fabriquent plus les fils de coton elles-mêmes, mais les achètent directement sur les marchés de la plaine dont les coloris plus vifs sont très appréciés. Cependant, certains jeunes, qui côtoient de plus près les ONG, demandent désormais à leurs mères de leur tisser des tuniques aux teintes naturelles, relançant par ce biais une mode vestimentaire plus écolo.

Encore une fois, Joni parvient à donner à cette sortie un caractère de promenade très ludique. Tout le monde est enchanté. Il montre des lianes arborescentes qui font usage de balançoires, frappe de larges feuilles pour dégager des sonorités musicales, apprend aux étudiants à sculpter les végétaux. Plus la promenade avance, plus la forêt devient dense. Les Thaïs et en particulier les professeurs avancent lentement, tandis qu'en contraste les Karen semblent parfaitement à l'aise dans cet univers forestier. Cette différence visible entre la maladresse des uns et l'aisance des autres quant à leur façon d'évoluer dans la forêt, souligne par sa gestuelle même la dichotomie classique ville / forêt. Les Karen, en tant que guides, ayant à ce titre l'occasion de démontrer, avec modestie, leur supériorité dans cet environnement étranger aux Thaïs. Nous parvenons jusqu'à un sanctuaire d'arbres orné de toutes sortes de symboles : des insignes royaux, des autels dédiés aux esprits des sources et de la forêt, des tissus de couleur safran similaires aux robes des bonzes.

Joni raconte l'histoire de cette forêt. Vers la fin des années 50, après que des Hmong aient tenté de s'approprier cet espace pour y cultiver de l'opium, de nombreux villageois de la région reprirent cette culture avec l'encouragement tacite de la police et des autorités administratives locales. Au début des années 70, l'annonce du Projet Royal stoppa tout. Un ancien du village, du nom de Soulahae, et dont Joni s'affirme être le successeur, encouragea les villageois à y cesser toute activité agricole. Dans les années 80, parallèlement à la création du *yawatchon*, un groupe informel constitué par les adolescents non mariés du village entama l'initiation aux problèmes environnementaux. Joni, à cette époque, faisait ce qu'il appelle lui-

même du « business ». Il travaillait au camp d'éléphants du sous-district de Mae Win. Par ce biais, il entra progressivement en contact avec des réseaux khon müang de la plaine organisés pour défendre les intérêts des paysans pauvres (accès à la terre, régulation des prix du marché, gestion des ressources locales). Il s'informa, discuta et découvrit la diversité des croyances et des points de vue concernant les modes d'action sur l'environnement.

En 1994, il participa à la création du *khokono* dont il fut élu président et encouragea, en coopération avec des villages de la plaine, la formation de réseaux de forêt communautaires dans le bassin de Mae Wang. Il voyagea ici et là en parcourant les réseaux activistes des quatre coins du pays et du monde et, de retour dans son village, il contribua à éveiller la jeunesse au souci écologique. En 1996, après avoir assisté à un rite d'ordination d'arbre, *buat pa*, organisé dans la province de Phayao, Joni décida d'introduire, avec le soutien des moines bouddhistes, le rite dans son village. Cette même année des centaines d'arbres inclus dans la forêt protégée furent ordonnés à l'initiative des villageois. La cérémonie fut dédiée au roi, en l'honneur du 50^{e} anniversaire de son avènement (une description du rite d'ordination sera évoquée en détail dans le prochain chapitre). Joni expliqua que désormais, cet espace de forêt était transformé en sanctuaire, et sacré et intouchable. C'est dans cette zone de forêt protégée que sont localisées les sources des cours d'eau qui alimentent la rivière Wang : « Pour nous les *Pga k'nyau*, les sources *thi* sont sacrées depuis toujours, car c'est là que résident nos esprits gardiens du territoire, *k'ca* ».

Escale chez Chokeu : présentation du modèle type de « forêt communautaire »

A 14 heures, nous nous retrouvons de nouveau dans l'enceinte de l'école. Le directeur annonce le programme de l'après-midi : une visite du village avec escale dans différentes maisons où un villageois les accueillera pour évoquer les thématique suivantes : la culture karen, l'agriculture, le tissage, l'histoire. Outre la mise en valeur de l'artisanat, ces différentes escales avaient surtout pour vocation de promouvoir un modèle typique de forêt communautaire localement adapté aux modes d'inscription historique et culturelle des *Pga k'nyau* sur leur territoire.

Accompagnés par un petit groupe d'étudiants, on s'arrête dans la maison de Chokeu qui nous livre une large éventail d'informations sur l'histoire, l'agriculture et l'économie du village. Il raconte que les ancêtres pionniers sont arrivés dans la région il y a exactement 273 ans (selon une reconstitution faite à l'échelle régionale par les ONG et qui ne recoupe pas mes données). Leur principal mode de production et de subsistance repose alors sur une pratique « durable » d'essartage (*rai mun wian*). Puis il évoque rapidement des données plus modernes relatives à l'évolution du système de partage des terres, à l'importance accrue de la riziculture permanente et de l'agriculture commerciale, à la diminution des surfaces disponibles pour l'essartage et surtout aux impacts multidimensionnels des récentes politiques gouvernementales en matière de conservation des forêts. Chokeu s'efforce ensuite d'expliciter, à l'appui de catégories de classification des ressources tirées de la langue thaïe, le modèle typique de « forêt communautaire » adopté par les montagnards karen.

La communauté, à travers l'élection d'un comité élu par les villageois, le *kammakan pa chumchon*, est censée définir un certain nombre de lois pour réglementer les modalités collectives d'usage et de protection des ressources locales. Ce modèle s'inscrit dans la continuité des pratiques coutumières tout en intégrant des principes nouveaux liés à la transformation du mode d'exploitation des sols et à la nécessité de protéger l'environnement. Il institue une division du territoire villageois en trois zones de forêts principales reproduisant, à l'échelle du territoire local, la classification officielle des ressources par le DRF (Zone Économique, Zone Agricole, Zone de Conservation). A la périphérie directe de l'habitat se situent les cultures permanentes : les rizières, les jardins, les essarts, regroupés sous l'appellation de *pa tham kin*, littéralement « forêt pour faire à manger ». Les sols exploités à l'intérieur de cette zone sont partagés entre maisonnées en fonction du principe de la propriété individuelle. Autour de cet espace d'exploitation agricole, se trouve la forêt réservée aux usages domestiques, *pa chai soi*, qui est propriété collective. Le comité, bien que légalement non reconnu, autorise les villageois à couper des arbres dans cette forêt pour le chauffage ou pour la construction de maisons. Cependant, toute personne qui tente de s'approprier une part de cet espace pour un usage individuel risque de se voir infliger une sanction ou une amende. Enfin, à la limite du territoire, en amont du village, au niveau des sources qui alimentent les rizières et jardins, se situe la forêt protégée, *pa anurak*. Cette forêt constitue un espace quasi intouchable, à l'exception de la cueillette de certaines plantes à usage thérapeutique ou culinaire. Il s'agit d'un espace que la collectivité territoriale s'engage à préserver. Des

barrières coupe-feu, *neokanfai*, sont pratiquées autour de cette forêt afin de la protéger des incendies et de dessiner une frontière entre chaque communauté territoriale.

Les *neokanfai* sont en fait l'adaptation à une plus large échelle de la technique couramment pratiquée par les Karen lors de l'essartage. Elle consiste à déblayer un chemin de terre de ses feuilles autour de l'espace enflammé et à empêcher ainsi le feu d'échapper au contrôle du cultivateur. Cette technique nous permet par ailleurs d'illustrer la façon dont les Karen ont su transformer un savoir traditionnel en un moyen de prévention efficace pour lutter, à l'échelle régionale, contre la propagation des feux de forêt. Des incendies de montagne se produisent en effet chaque année pendant la saison sèche et les montagnards sont toujours accusés d'en être les principaux responsables. Des accusations qui servent souvent de prétexte aux paysans des plaines pour exprimer leur indignation et leur hostilité à l'égard des groupes montagnards. Néanmoins, les paysans thaïs et les autres groupes montagnards qui se sont efforcés de définir des modèles locaux de « forêt communautaire » se sont eux-mêmes réappropriés la technique des *neokanfai* pour dessiner des frontières coupe-feu autour du territoire villageois.

Chokeu s'est ainsi appliqué à décrire les modalités rationnelles de préservation et d'exploitation du territoire telles qu'elles ont été redéfinies par les villageois en fonction d'une histoire locale et de l'évolution des politiques gouvernementales récentes. Joni s'efforça quant à lui de s'inspirer de cette présentation du modèle de forêt communautaire idéale en insistant sur sa conceptualisation sous forme de cartes, son enracinement et sa signification culturelle.

Escale chez Joni : présentation des cartes et de l' « éco-tradition »

La maison de Joni est celle qui attire le plus de monde. Lorsque nous y arrivons, nous trouvons un auditoire d'étudiants et de professeurs très attentifs. Ils sont rassemblés dans une pièce de sa maison où sont exposées diverses photos. L'une d'elle représente la princesse Sirindhorn en train de lui remettre sa récompense en tant qu'artiste de la nation pour son combat en faveur de la protection de l'environnement. Une autre le montre comme représentant des « pauvres ». On le voit en train s'adresser à une foule de montagnards à

l'occasion du « Ralliement pour les Droits » organisé à Chiang Mai en avril 1999. Enfin, il a également à ses côtés quelques attributs qui attestent son statut de « sage indigène » : son livre de poésie et des cartes postales qui illustrent des *tha*. Il en vend quelques-unes que les étudiants lui demandent de dédicacer.

Joni déploie et commente toute une panoplie de cartes, élaborées par les villageois eux-mêmes pour représenter leur nouvelle configuration du territoire. Sur la base d'une carte militaire traduisant les reliefs régionaux, fournie par les ONG, Joni superpose des feuilles de papier calque qui apportent des informations complémentaires et détaillées sur le territoire local. Le premier calque figure le partage du territoire villageois en trois zones de forêt : *pa tham kin, pa chai soi, pa anurak*, le tout délimité par une frontière coupe-feu, *neokanfai*. Les surfaces ainsi répertoriées sont transposées avec précision sur la carte topographique du territoire villageois et différenciées par des couleurs. Le second calque figure la localisation des sources, le tracé et le nom de tous les cours d'eau connus ou usités par les villageois à l'intérieur des limites du territoire. Le seul étalage de ces cartes, élaborées avec une grande rigueur, suscite la curiosité et l'admiration de l'auditoire. Le dessin de ces cartes est en fait devenu l'un des meilleurs exemples de contre-stratégies de territorialisation promues par les ONG. Les acteurs locaux, avec leur allié, ont appris à maîtriser des techniques pointues de cartographie moderne pour négocier, auprès des autorités locales et étatiques, des droits d'ancrage et d'usage des sols. L'arme majeure des dominants devient ainsi le bouclier défenseur des dominés.

Joni s'efforce ensuite de décrire le modèle *pga k'nyau* de forêt communautaire tout en en soulignant la continuité entre les catégories indigènes du territoire et leurs nouvelles modalités de classification zonales. Un article du directeur de l'IMPECT, Prasert Trakarnsuphakorn, « The Wisdom of the Karen in Natural Ressource »[4], illustre assez bien cette entreprise qui consiste à s'appuyer sur des représentations passées pour légitimer un modèle d'action présent. Ce travail de conceptualisation, qui associe des notions traditionnelles et savantes participe à la mise en valeur d'une sagesse et d'une éthique indigène de préservation des ressources, créant ce qu'on pourrait appeler une « éco-tradition ».

[4] Se référer à l'ouvrage collectif : *Development or Domestication* ?, Don MacCaskill & Ken Kampe (éds), Chiang Mai : Silkorm Books, 1997 pp. 205-218.

Selon la terminologie indigène, dans ce contexte mis en valeur par Joni, les modalités de classification traditionnelles du territoire villageois se fondent sur quatre catégories principales (*dout'wau, gau k'dau, du la, du ta*) (Trakarnsuphakorn, 1997 : 205-218). Le village et les jardins adjacents aux maisons (destinés à des fins de subsistance) constituent le centre du territoire. Il est appelé *dout'wau* et correspond aujourd'hui au *muban*, la première entité légalement reconnue dans le système administratif thaï. A la périphérie de ce centre, il y a la forêt communautaire *gau k'dau* qui correspond aujourd'hui à la catégorie *pa chai soi*. Elle constituait autrefois une frontière naturelle protectrice du village, apportant de la fraîcheur aux personnes et aux animaux. Cette ceinture de forêt est décrite comme un espace collectif à la fois réservé aux cérémonies rituelles (sacrifices collectifs, inhumation ou crémations, rites de naissance et d'appel des âmes…) ou à des usages domestiques (chasse, collecte de bois, de plantes comestibles ou médicinales…). C'est notamment à la lisière de cette forêt que reposent les morts et qu'est dressé l'autel villageois en l'honneur du Seigneur de la Terre et de l'Eau.

En bordure de cette forêt, il y avait les espaces potentiellement exploitables *du la* qui correspondent aujourd'hui à la forêt *pa tham kin*. Les espaces collectivement délimités chaque année pour l'essartage, en principe regroupés sur un large espace commun, n'étaient pas fixes, mais variaient en fonction du système de rotation des sols. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. La forêt *du ta*, par opposition aux surfaces cultivables, *du la*, regroupe des lieux considérés comme inexploitables, car frappés de tabous. Ils correspondent aujourd'hui à la notion de forêt protégée (*pa anurak*). Les Karen utilisent également l'expression thaïe de *pa khwam chüa*, (la forêt des croyances), en tant que domaine sacré des esprits du territoire. Plus spécifiquement, la catégorie *du ta* renvoie à des lieux tabous ou des reliefs naturels particuliers disséminés sur tout le territoire. Ils peuvent être aussi bien localisés dans la forêt *pgha*, que ponctuellement éparpillés à l'intérieur ou à la périphérie des espaces plus ou moins domestiqués par l'homme. Il existe ainsi toute un éventail de tabous illustratifs de l'éco-tradition et réinterprétés comme autant de principes indigènes pour protéger la forêt. Voici quelques exemples significatifs et plus fréquemment cités :

Les plus gros arbres situés dans la forêt adjacente au village ne sont pas coupés, car ils servaient autrefois à disposer le cordon ombilical de l'enfant à sa naissance afin d'attirer tous ses *k'la* qui, à l'exception de l'essence vitale et immortelle de la personne, sont à la fois

associés aux différentes parties de son corps et aux animaux de la forêt. Il est impossible de les couper sans risquer d'encourir une sanction spirituelle. Les reliefs jugés névralgiques ou anormaux entrent également dans la catégorie prohibée. Ainsi, les sources et divers autres points d'eau stagnante sont considérés comme la demeure de *k'ca,* les maîtres du sol. Si l'esprit gardien est dérangé, il risque de fuir dans un autre lieu, d'assécher les sols et d'amoindrir la fertilité du territoire. Les crêtes ou les creusets entre deux montagnes, très venteux, servent de couloirs de passage aux esprits errants nuisibles, *ta miu xa,* et sont jugés néfastes pour les activités de chasse ou l'installation d'un village.

Un tel type de discours souligne un contraste intéressant entre les configurations présentes et passées du territoire. Les catégories thaïes répondent aux modalités de classification zonales employées par le DRF à l'échelle du territoire national. Les catégories indigènes diffèrent de ce modèle fixe et rigide et reflètent davantage un rapport fluctuant au territoire, alors lié au mouvement des communautés itinérantes. Le jonglage entre les catégories, outre sa dimension pédagogique, a ainsi surtout pour vocation d'établir une continuité entre des modèles endogènes et exogènes de représentation du territoire. Ce processus permet alors de synthétiser ces catégories à travers un modèle de « forêt communautaire » qui allie une approche scientifique et objective de la gestion des ressources à une approche culturelle et subjective. De ce fait, il permet non seulement aux acteurs locaux de se le réapproprier en des termes qui prennent sens au dedans comme au dehors, mais également d'opérer une transition entre un ancrage mouvant et permanent sur les sols. Ils sont ainsi en mesure de renégocier, entre eux, un consensus communautaire sur les nouvelles modalités d'interaction au territoire et de favoriser son acceptation par l'extérieur. Un atout qui permet en outre aux Karen de jouer, selon les situations, sur plusieurs registres de discours. Tantôt celui de l'adaptation à l'image de Chokeu, tantôt celui de la tradition ancestrale à l'image de Joni. Ils renvoient ainsi l'image paradoxale d'une société à la fois mutante et immuable.

Conclusion

Dans cette seconde partie, je me suis efforcée de montrer, à partir d'une approche très localisée, le processus d'élaboration d'un village karen dans le cadre de son incorporation dans le système administratif thaï. Ce processus a révélé, qu'en l'espace de trente ans, les politiques de développement localement drainées par les acteurs gouvernementaux ou non gouvernementaux ont eu un impact multidimensionnel sur les différents aspects de la vie sociale karen. En particulier, cette incorporation administrative a supposé la transition d'un mode d'inscription mouvant au territoire, fondé sur la pratique de l'essartage, à un mode d'ancrage permanent sur les sols, articulé autour de la riziculture humide et la promotion de pratiques agricoles orientées sur vers une économie de marché.

Dans ce contexte, les modifications du champ des pratiques rituelles et religieuses ont constitué des stratégies privilégiées pour opérer la transition d'un ancrage mouvant à un ancrage permanent sur le sols et réguler les transformations économiques, politiques ou sociales qui en découlent. L'adhésion aux systèmes de croyances bouddhiste ou chrétien a accompagné le renoncement progressif de l'essartage au profit de la riziculture tout en introduisant une économie de type capitaliste sur la base de stratégies de protectionnismes. La médiation des missionnaires bouddhistes et chrétiens, premiers instigateurs du développement, a, dans ce contexte, permis aux villageois de relativiser un certain nombre de conceptions et de pratiques cultuelles relatives à l'usage des ressources, tout en leur fournissant des outils symboliques pour agir sur les instances invisibles qui gouvernent leur cosmos local et étendre leurs réseaux relationnels au-delà des montagnes. Cette conversion s'est dans un premier temps traduite par une prise de distance des villageois vis-à-vis des deux registres rituels qui sous-tendaient les principaux principes de l'organisation sociale sgaw : le culte des ancêtres, *au xae*, et la propitiation des esprits gardiens du territoire, *k'ca*.

La rupture avec le rite *au xae*, circonscrit à la sphère familiale nucléaire et étendue aux descendants matrilinéaires marque, du point de vue des villageois, un acte d'adhésion aux systèmes religieux bouddhiste ou chrétien. Les Karen se sont alors accommodés de rites religieux alternatifs pour réinterpréter leur corpus de traditions animistes, *'a liu 'a la*, à l'aune de ces conceptions bouddhistes ou chrétiennes. De fait, ils ont délaissé ou modifié des pratiques perçues comme trop rigides et de plus en plus décalées par rapport à leurs attentes

individuelles ou aux choix socio-économiques nouvellement proposés, sinon imposés. Ils ont fait alors appel aux missionnaires pour évacuer les mânes de leurs ancêtres du foyer de la cuisine, se soulageant par ce biais de leurs dettes sacrificielles envers eux, surtout en cas de maladie. En cessant de nourrir les esprits ancestraux, ils furent davantage en mesure d'épargner du bétail et de s'octroyer une plus large marge de tolérance vis-à-vis des règles relatives aux choix du conjoint et de la résidence, auparavant incrustées par la pratique du rite. De même, ils demandèrent aux missionnaires d'agir en tant que médiateurs afin de purifier certaines surfaces de terres, considérées comme la demeure d'entités nuisibles, *ta miu xa*, ou d'esprits gardiens du lieu, *k'ca*. Sous l'influence des missionnaires, ils relativisèrent les tabous qui leur interdisaient l'exploitation de ces sites et purent se les approprier à titre permanent et privé. Parallèlement à ce processus d'extension des surfaces cultivables, les esprits des ancêtres et du sol ont été repoussés dans la forêt, *pgha*, située dans une marge de plus en plus lointaine par rapport à l'espace social villageois domestiqué, *zi*.

Ce processus de re-territorialisation s'est déroulé en deux temps : un mouvement de distanciation à l'égard de leurs propres systèmes de croyances et de traditions puis de redécouverte de leurs modes culturels d'interaction à la nature qui s'inscrit dans une tentative de réappropriation de leur territoire. Confrontés à toutes sortes de pressions d'intégration externes (scolarisation des enfants, interdiction de pratiquer l'essartage et d'empiéter sur la forêt), à la restriction du capital foncier exploitable, au problème de sa transmission et les menaces de délocalisation qui pèsent sur eux, ils réaffirment ouvertement leur attachement au territoire. Dans ce contexte, les acteurs militants des ONG environnementalistes thaïes, soutenus par des représentants de l'élite intellectuelle du pays, favorisèrent la réhabilitation comme la promotion de leurs « savoirs indigènes » afin de les aider à élaborer des stratégies de légitimation et de sécurisation de leurs droits d'ancrage permanents sur les sols. A l'appui des divers outils techniques ou intellectuels fournis par ces alliés, les villageois ont défini un modèle de « forêt communautaire » qui s'inscrit dans la continuité de leurs pratiques coutumières tout en posant un ensemble de nouvelles règles adaptées à leurs modalités actuelles d'exploitation des sols et aux impératifs modernes de préservation des espaces forestiers (espaces agricoles privés, forêt communale réservée à certains usages domestiques ou rituels, forêt protégée).

Profitant d'une nouvelle marge d'action qui les autorise à introduire une enseignement local dans la trame du cursus primaire national, un certain nombre de villageois, élevés au statut de professeurs, sont désormais engagés dans un processus de patrimonialisation de leur culture. Ils s'inscrivent ainsi dans le cadre d'une politique éducative promue à l'échelle de toute la nation et qui consiste à opérer une intrication de plus en plus étroite entre un environnement et une culture locale. Dans le souci moral de transmettre un héritage aux générations futures, ils associent désormais la protection de l'environnement à la préservation de leurs traditions et de leur culture. Tels des archéologues, ils vont rechercher, à l'aide d'outils contemporains, des « représentations » ou des « objets » plus ou moins enfouis dans le passé et à partir desquels ils refabriquent ce que j'ai nommé une éco-tradition. Il s'agit en fait d'une éthique moderne de préservation de la nature qui relie des croyances perçues comme indigènes et ancestrales à des concepts écologiques modernes produits par les cultures savantes thaïes et occidentales.

Conscients que pour sauvegarder leur héritage culturel, les villageois doivent donner à voir une part d'eux-mêmes aux autres, ils tolèrent des visites guidées de leur « communauté forestière ». Bien que Joni représente, aux yeux de l'élite intellectuelle thaïe, un guide et un informateur privilégié, la plupart des villageois, qui ne sont pas nécessairement des experts ou concepteurs exemplaires de l'éco-tradition, se plient à son jeu lorsqu'ils sont face à des visiteurs. Ils donnent alors à voir une redéfinition culturelle de leur territoire, *kau,* qui s'apparente à un lieu de négociation constant et harmonieux entre l'ensemble des êtres qui l'habitent, que ce soient les hommes, les plantes, les animaux ou les esprits. Ils se prévalent ainsi d'établir un type de relation plutôt amical qu'hostile avec la forêt tout comme ils défendent le caractère écologique et communautaire de leurs modes traditionnels d'exploitation des sols, *rai mun wian,* « cultures tournantes ».

Dans ce contexte, les « intellectuels indigènes» s'approprient volontiers le mythe communautariste associé à l'essartage. L'auditoire reste ainsi souvent avec l'impression, qu'avant l'introduction de la riziculture, le partage des terres et des tâches agricoles était géré collectivement. A y voir de plus près, les espaces collectivement délimités pour l'essartage étaient répartis entre les maisonnées, assortis de droits d'usage individuels et prioritairement cultivés par les membres d'une même famille. Il n'y avait pas de groupe communautaire pour exploiter ensemble la terre et se partager la production, mais une forme de réciprocité entre

les maisonnées pour échanger et accroître leur force de travail (Dove, 1983 : 85). Cependant, avec le recul, le système d'appropriation des sols associé à l'essartage apparaît plus égalitaire, bien que moins productif. Il supposait une redistribution périodique des sols relative à la capacité de travail d'une famille, de même qu'il renvoyait à une sorte d'âge d'or : le temps où les terres étaient toujours disponibles. Inversement, le processus d'ancrage permanent sur les sols a contribué, très rapidement, à créer des écarts économiques entre les villageois en raison de leur accès à la terre.

Les Karen, en mettant un tel accent sur la dimension collective de l'essartage, cherchent surtout à mettre en avant une sorte de propension culturelle à pratiquer le communautarisme et à vivre ensemble en harmonie. Ils n'ont, dans ce contexte, pas la volonté de mentir, mais d'énoncer une vérité qui les autorisent à se penser et à se montrer comme un groupe, peu importe le décalage avec leurs pratiques réelles. Ils contribuent ainsi à véhiculer une image atemporelle et avantageuse de leur société qui dissimule en même temps qu'elle tente de surmonter des réalités contemporaines moins avouables. Leurs propres dissensions internes générées par la pénurie de terre disponible, l'augmentation des inégalités sociales et économiques, les conflits intergénérationnels, les différences religieuses ou les stratégies individuelles d'acquisition de pouvoir et de prestige. Sans nécessairement nier ces « failles » du communautarisme, ces dernières seront plus volontiers présentées comme autant de maux induits par une volonté extérieure. Un monde moderne qui avance à grand pas vers eux et qu'ils n'ont plus la possibilité de fuir. Ils parviennent comme ils peuvent à conserver les valeurs communautaristes de l'entraide, de l'autosuffisance, de la tradition et de l'harmonie, mais elles sont érodées ou menacées par des pratiques économiques plus proches de la logique occidentale, articulée autour de la compétition, l'individualisme et du libre marché.

Cette volonté de présenter la meilleure image de soi ne représente cependant pas qu'un simple moyen de tirer partie des attentes extérieures en matière de connaissances exotiques. Elle permet aux Karen de se réapproprier ce que les autres semblent avoir définitivement perdu : la culture de la nature. A travers le regard utopique des autres, ils se redécouvrent et s'idéalisent comme plus proches de la perfection des origines. Ils réinvestissent ainsi leurs conceptions animistes d'un sens nouveau, plus approprié à la reformulation d'un contrat communautaire. En érigeant leurs esprits en entités sympathiques garantes du devenir écologique de la forêt, ils leur redonnent du crédit pour les autres, mais aussi pour eux-

mêmes. De cette manière, ils justifient la nécessité de revitaliser les anciennes croyances au fondement de l'éthique indigène de la conservation de la nature. Cette éthique, reconstruite et validée à travers le regard d'une certaine élite intellectuelle et de spectateurs curieux, permet ainsi de légitimer, au sein même de leur société, le respect de codes moraux et de nouvelles lois relatifs à la protection de l'environnement. Cependant, comme j'entends le décrire, dans la troisième partie, ce processus de reconstruction identitaire et territoriale est en cours de négociation, au dedans comme au dehors. La recherche de consensus suppose alors la mise en place de nouveaux dispositifs rituels et symboliques transculturels. De même, l'éthique de l'harmonie, qui ne va pas de soi, est contrebalancée par la valse des acteurs sociaux autour d'enjeux politiques, économiques et moraux plus ou moins prégnants dans leur quotidien.

TROISIEME PARTIE

NEGOCIATIONS

CHAPITRE VII

UNE FORET DE SYMBOLES

La stratégie employée pour assurer la reconnaissance du concept de « forêt communautaire » consiste à ritualiser les initiatives des communautés sgaw en matière de protection de l'environnement. Ce qui se concrétise par l'inauguration de barrières coupe-feu, l'instauration de comités villageois pour la protection et le contrôle de l'usage des forêts et par l'organisation plus spectaculaire de rites d'ordination d'arbres appelés *buat pa*. Ils consistent à nouer des tissus de couleur safran, similaires aux robes des bonzes, autour des arbres afin de leur conférer un statut sacré qui interdise leur coupe. Ces cérémonies ont pour propriété de réunir un grand nombre d'acteurs : montagnards, habitants des plaines, représentants des autorités locales, bonzes, étudiants, ONG, journalistes, et de lier ensemble deux langages rituels : l'un issu d'une tradition bouddhique, l'autre d'une tradition animiste. Ces deux traditions ont toutes deux pour point commun de valoriser une vision de la nature qui se présente comme une alternative aux modèles de conservation occidentaux fondés sur la séparation entre homme et nature.

Dans le débat politique actuel, le terme le plus communément usité pour désigner la nature est celui de *thammachat*, un concept bouddhique fort ancien qui renvoie « aux choses qui apparaissent en relation avec les forces de l'univers tels que les êtres humains, les animaux, les arbres… » (Pinkeaw Laungaramsri, 2001 : 63). D'après Pinkeaw, le processus de modernisation politique et économique du pays a suscité une redéfinition de cette représentation de la nature à l'aune des conceptions occidentales. La nature renvoie dans ce contexte à la gestion rationnelle d'un « capital économique » et à l'aménagement de « zones protégées » devant reconquérir leur état sauvage et primordial à condition d'être détachées de l'histoire des sociétés humaines. Paradoxalement, la nature est envisagée comme une entité extérieure aux hommes et régulée par ses propres lois, en même que la préservation de son *esthétisme* et de son *authenticité* dépend d'une intervention humaine, consciente de sa beauté, de sa fragilité et scientifiquement formée à l'étude de ses mécanismes de reproduction.

Bien que, dans son usage courant, le terme de *thammachat* incorpore d'autres signifiants tels que les paysages, les rivières, les forêts, il continue cependant de suggérer une forme d'interrelation étroite entre l'homme et la nature qui découle de son acceptation bouddhique pré-moderne (loc.cit.). Dans ce contexte, la nature renvoie en fait plus directement à la forêt, *pa*, en tant qu'espace sauvage situé à la périphérie des centres de pouvoir, *müang*. Un domaine inentamé, peuplé de forces spirituelles, qui existent indépendamment du contrôle des hommes, un espace enchanté, auréolé de crainte, de respect et de mysticisme. Lieu refuge de populations marginales ou de contrebandiers qui désirent échapper au contrôle de l'État, elle constitue également un lieu de retraite privilégié pour les ermites ou des communautés de moines rassemblées dans des monastères de forêt. Pour les bonzes, la forêt est considérée comme un système écologique total, important pour toutes les formes de vie, qu'elles soient humaines, animales ou végétales, en même temps qu'elle incarne un cadre particulièrement propice à la méditation. Le Bouddha lui-même aurait séjourné plusieurs années en forêt avant de parvenir à l'Illumination.

De leur côté, les Karen associent la nature à l'espace sauvage et chaotique de la forêt, *pgha*, peuplé de forces invisibles et ponctué de zones exploitables ou taboues. N'ayant pas de terme générique équivalent à celui de « nature », ils réemploient le concept de *thammachat* dans son acceptation bouddhique. Dans l'intention de signifier leur interrelation étroite à la nature et aux forces qui la gouvernent, ils profitent des cérémonies d'ordination d'arbres pour invoquer et honorer leurs propres esprits locaux. Ces rituels, inédits dans l'histoire des relations entre Thaïs et Karen, ont pour objectif de représenter les Karen comme les détenteurs d'une « sagesse indigène » transmise par leurs ancêtres et qui prône le respect d'une nature « ré-enchantée » par les esprits de leur cosmologie.

Dans ce chapitre, il sera tout d'abord question de préciser les conditions d'émergence et le processus de fabrication des rites d'ordination d'arbres comme les modalités de réappropriation de ce rituel par les montagnards. Ensuite, nous pénétrerons plus en détail dans le déroulement d'une telle cérémonie initiée par un réseau de « communauté forestière » *pga k' nyau*. Afin de respecter le déroulement chronologique de l'événement, je commencerai par évoquer les circonstances spécifiques relatives à son organisation quant au choix du lieu, de l'occasion qu'il commémorait et de sa visée essentielle. Ensuite, je relaterai l'ensemble des initiatives qui l'encadraient. En particulier, je m'efforcerai de reproduire des éléments significatifs des discours prononcés par les principaux invités, de façon à rendre compte de la

confrontation des points de vue multiples portant sur la relation entre la nature et les sociétés. Une analyse plus approfondie de l'ensemble de l'événement - le rite et ses à-côtés - permettra de cerner ce que les Karen donnent à voir aux Thaïs et aux Occidentaux par ce rituel, la manière dont celui-ci est investi de notions karen pré-existantes, le sens qu'elles y prennent et leurs effets sur la manière dont elles sont perçues au niveau national.

1. ORIGINE DES RITES D'ORDINATION D'ARBRES

En Thaïlande, la pratique qui consiste à nouer des bandes de tissu de couleur safran ou autres pour honorer les arbres est d'origine ancienne. Elle ne s'appliquait cependant qu'aux arbres déjà considérés comme sacrés : les arbres de l'Eveil (banian), similaires à celui sous lequel le Bouddha a atteint l'illumination, et d'autres arbres centenaires, regardés comme la demeure d'esprits. Le rite d'ordination d'arbres est, lui, une innovation récente, institué à l'initiative d'une poignée de bonzes écologistes en réaction au problème de la déforestation.

Les moines écologistes

L'idée est née à la fin des années 1980, à la suite de l'engagement d'un petit nombre de moines bouddhistes dans des projets relatifs à la préservation des ressources naturelles dans les provinces du Nord et du Nord-Est (Darlington : 1998, 2000 ; Tjelland, 1998). Ces moines, implantés dans les milieux ruraux, constataient *de visu* l'impact négatif des politiques de développement sur l'environnement comme sur la condition sociale des paysans. Ils donnèrent naissance à un mouvement dit de « moines écologistes », *phra nak anuraksa*. L'engagement de moines dans le débat national sur l'environnement marqua l'émergence d'une réflexion sur les dimensions éthiques du problème écologique en rapport au bouddhisme.

Le premier rite d'ordination d'arbres aurait été organisé dans une province du Nord, à Phayao, le 14 octobre 1988, à l'initiative d'un moine local (Darlington, 1998 ; Isager & Ivarsson, 2002). Phrakhru Manat Nathiphitak, témoin du désarroi des paysans à qui les fonctionnaires du Département Royal des Forêts refusaient toute capacité dans les décisions concernant les ressources forestières, décida d'intervenir sur le plan de la symbolique

religieuse. Accompagné des villageois et de quelques moines des environs, il se rendit dans le périmètre névralgique des sources d'eau situées à la périphérie de son monastère pour entourer d'un tissu de couleur safran les plus gros arbres, exposés à une menace de coupe. L'idée lui en était venue à la suite d'une anecdote que lui avait racontée un vieil homme de la région. A l'époque de la construction de la route départementale, un groupe d'ouvriers, afin de faciliter l'accès au monastère, avait été chargé de couper l'arbre de l'Eveil situé juste en face. Tous avaient ensuite été frappés d'afflictions diverses, sanctions spirituelles consécutives à l'abattage d'un arbre sacré (Isager & Ivarsson, 2002 : 404-405).

Définition de la trame et de la signification pédagogique du rituel

Le rite auquel présida Phrakhru Manat s'inspire directement de la pratique du bouddhisme populaire en milieu rural thaï, une forme étroitement associée au système de croyance aux esprits (*phi*) et à des techniques brahmaniques, liées à l'emploi de symboles ou de formules de protection magiques. Ce dispositif rituel se caractérise par des prières et des offrandes destinées aux principales divinités subalternes du panthéon bouddhique qui régulent les forces de la nature : les divinités du ciel, *thevada*, la déesse du riz, *Mae Phosop,* la déesse de la terre *Mae Phra Thorani*, les esprits tutélaires de la forêt, *cao pa*, auquel s'est ajouté ultérieurement la propitiation d'esprits errants, *phi lai hong*, au potentiel plus clairement maléfique. Toutes ces entités spirituelles, subordonnées à la figure transcendante du Bouddha et canalisées par la récitation d'une prière par les moines, étaient alors invoquées afin de surveiller la forêt et sanctionner toute personne qui couperait les arbres ordonnés.

Des moines impliqués dans le mouvement écologique, soutenus par des ONG environnementalistes thaïes, reprirent et modifièrent par la suite cette trame rituelle de façon à diffuser la pratique à l'ensemble du pays tout en lui conférant un caractère plus médiatique et légitime. Comme les officiants ne manquent pas de le rappeler à chaque cérémonie, le rite d'ordination monastique (*buat phra*), qui suppose des procédures élaborées, n'est transposé que de manière symbolique aux rites d'ordination d'arbres (*buat ton mai*). L'analogie entre l'ordination des bonzes et celle des arbres relève davantage d'une démarche pédagogique destinée à suggérer, conformément à l'idéal bouddhique, que toute forme de vie devait être traitée à égalité avec celle des hommes. Mais comme le note Susan Darlington (1998), le processus de sacralisation des arbres touche à des représentations karmiques profondément

ancrées dans la conscience populaire et tend ainsi à modifier plus concrètement l'attitude des hommes vis-à-vis de la nature. Il s'inscrit dans la série d'actes, dotés d'une valeur morale bonne, neutre ou mauvaise, qui, selon la loi d'enchaînement de cause à effet, déterminent la destinée d'un individu et influent sur le cycle de ses renaissances. A l'instar de l'ordination monastique et du soutien en général à la communauté des moines, l'ordination et la protection d'arbres sont présentées comme sources de mérite (*bun*). Inversement, quiconque porterait atteinte à un arbre, surtout un arbre sacralisé, commet un acte déméritoire (*bap*) qui affectera négativement ses existences présente et futures.

Diffusion du rituel à l'échelle nationale et appropriation du rite par les montagnards

A partir de 1991, année qui coïncide avec une tentative de radicalisation des politiques gouvernementales en matière de protection des forêts, la médiatisation des cérémonies d'ordination permit de gagner en partie la sympathie de l'opinion publique et d'attirer son regard sur les conséquences locales des politiques nationales de développement économique. Un épisode marquant eut lieu en mars 1991, à Surat Thani, une province du Sud, lorsqu'une cinquantaine de personnes, moines et laïcs, enrobèrent de tissus de couleur safran des arbres centenaires compris dans une zone de forêt menacée par la construction d'un barrage[1].

L'écho médiatique dont bénéficièrent les premières cérémonies, ajouté au caractère ajustable et inventif du rituel qui autorise la combinaison de symboles tirés des systèmes cosmologiques bouddhiques et animistes locaux, offraient de nouvelles perspectives aux groupes montagnards pour valoriser leur propre corpus de croyances relatives aux esprits de la forêt. Les Karen s'approprièrent ainsi à leur tour le rite de façon à attirer l'attention sur eux et sensibiliser l'opinion à leurs initiatives en matière de protection des forêts. Les ONG environnementalistes, très investies dans la défense de la « sagesse indigène » (*phuphannya dang doem*) et des systèmes de « connaissances locales » (*khwam ru chao ban*) des groupes montagnards – en particulier des Karen – qu'elles valorisent, sinon idéalisent, comme proposant un mode de cohabitation harmonieux entre l'homme et la nature, apportèrent un soutien actif au processus.

[1] Cf. Pongpet M. : « Stopping the Chainsaws with Sacred Robes », *Bangkok Post*, 29 mars 1991, pp.27-28.

En 1992, dans l'intention de propager et faire connaître ces diverses initiatives en matière de protection de l'environnement, Joni Odashao eut l'idée d'introduire le rite d'ordination d'arbre en milieu karen après avoir assisté à des cérémonies de *buat pa* organisées dans les provinces de Nan et de Phayao. Il consulta Phrakhru Manat sur les procédures à suivre. La majorité des communautés montagnardes étant implantées dans des « parcs nationaux » ou des « zones de forêts protégées », il était nécessaire d'obtenir l'aval des instances gouvernementales pour conférer un caractère légal et légitime à la cérémonie. Bien que le Département Royal des Forêts refusa de donner son accord, le Département pour la Promotion de la Qualité de l'Environnement soutint l'initiative et autorisa officiellement les organisateurs à dédier le rite d'ordination au roi. La pratique du *buat pa* connut un succès rapide : en 1996 et 1997, des cérémonies furent organisés dans 150 communautés karen dispersées à travers les provinces du Nord (Isager & Ivarsson, 2000 : 410).

Ce succès était lié à la mise en oeuvre d'un projet par les ONG environnementalistes et les villageois d'ordination de 50 millions d'arbres en l'honneur du 50ème anniversaire de l'avènement de Rama IX, en 1996. Les moines missionnaires du Phradhammacarik participèrent activement à l'organisation et au déroulement du projet. A la demande des montagnards, ils sacralisèrent les zones de forêts protégées (*pa anurak)* incluses dans les limites de leur « forêt communautaire ». Ces sanctuaires étant ensuite symboliquement offerts au souverain. Le fait de dédier les arbres au roi, associé à l'implication des moines du Phradhammacarik (jusqu'alors davantage au service des politiques gouvernementales), contribua à renforcer la légitimité du *buat pa*. L'usage de ces référents nationaux permettait, en outre, de contrebalancer la dimension activiste relative à l'implication des ONG environnementalistes dans l'organisation et le financement de tels évènements. Dans la mesure où les ONG incarnent la principale force d'opposition au gouvernement, leur unique soutien risquait de faire basculer les montagnards dans la catégorie des dissidents et de conforter les suspicions courantes concernant leur degré de loyauté envers la nation (Darlington, 2001).

Joni, dont l'action s'élabore en coopération avec des moines bouddhistes, ne confère cependant pas au *buat pa* un sens exclusivement bouddhique. D'obédience chrétienne, porte-parole des conceptions animistes karen relatives à l'environnement, il est partisan d'une mixité des référents religieux dans le cadre du rituel. Il n'en est pas moins conscient que pour donner un certain crédit aux langages rituels hétéroclites qui prévalent en milieu karen (animisme,

bouddhisme, christianisme) et obtenir un écho auprès du public, il est impératif d'avoir recours à la puissance d'évocation des symboles nationaux : le bouddhisme et la royauté. Un jour il m'a dit : « Nous avons ordonné des arbres pour que les Thaïs et les bonzes nous comprennent. Ils ne reconnaissent pas nos esprits qui protègent la forêt. Aux deux bouts du village, nous avons des autels destinés aux gardiens du territoire. Ils n'en ont aucune idée. Les bonzes ne veulent pas les admettre. Alors, nous avons ordonné les arbres pour qu'on ne les coupe pas et nous avons mis un insigne royal dessus. Si les Thaïs ne reconnaissent pas nos esprits, ils reconnaissent les emblèmes du roi, la robe des moines, et ils les craignent plus que nos esprits ».

Les cérémonies de *buat pa,* selon les terroirs locaux ou les groupes qui se les approprient (Khon Müang, paysans du Nord-Est, Karen, Hmong, Lisu…) sont investis d'une tonalité spécifique en fonction des emprunts religieux ou des aspects culturels mis en valeur par les communautés locales qui les organisent. En fait, au-delà de ces variations locales, les *buat pa* sont devenus des rites de médiation qui compilent les traditions religieuses et culturelles afin de faire passer des messages politiques relatifs à la reconnaissance des identités locales et de droits légaux en matière de préservation des ressources naturelles figurant sur leurs territoires. Afin de cerner cette dimension identitaire, introduisons nous dans le déroulement réel d'une de ces cérémonies et de son importante mise en scène, à laquelle j'ai eu la possibilité d'assister.

2. UNE CÉRÉMONIE AU WAT LUANG

Le Wat Luang est un monastère de forêt situé sur les contreforts montagneux de la province de Chiang Mai, à une quinzaine de kilomètres de Ban Nong Tao. C'est là que se déroula les 15 et 16 décembre 1999 un rite d'ordination d'arbre fortement médiatisé L'événement s'étalat sur deux jours. Il comprit la sanctification d'un vaste espace de forêt par une dizaine de communautés forestières originaires du haut-bassin de la rivière Lan Kham et l'organisation de débats où intervinrent des personnalités renommées, issues de divers horizons politiques et religieux. La présence et la participation d'acteurs étrangers solidaires de ce mouvement conféra par ailleurs une dimension internationale à cette cérémonie.

Les villageois sgaw qui se sont joints à l'accomplissement du rite comme à l'organisation générale de l'événement venaient principalement des villages associés aux districts voisins de Mae Win et Samoeng qui, de part et d'autre de cette frontière administrative, ont fondé, avec la coopération des ONG, les réseaux de « communautés forestières » respectivement associées aux bassins de Mae Wang et Mae Lan Kham. Les villageois de Ban Nong Tao et leurs voisins étaient donc présents à cette occasion, de même que Joni qui y joua un rôle prépondérant, aussi bien par ses interventions au cours des conférences et débats qui émaillèrent les deux journées que par son rôle dans le déroulement de la cérémonie.

Un site symbolique

D'après une tradition orale rapportée par les organisateurs de la cérémonie, les Karen auraient hérité du sanctuaire de Wat Luang à leur arrivée dans la région, il y a quelques 150 ans. Le Wat Luang avait été originellement aménagé par des aborigènes lawa cinq siècles plus tôt, mais ceux-ci avaient pratiquement déserté la région lorsque des groupes de pionniers karen sgaw, majoritairement venus de l'ouest, vinrent s'y installer. Progressivement réaménagé avec la contribution des *khon müang* et des Sgaw et embelli d'images du Bouddha, le sanctuaire de forêt constitue un important lieu de pèlerinage et de rencontres pour les diverses populations associées aux parties haute et basse des bassins de la Mae Win et de la Mae Lan Kham. Depuis longtemps déjà, les habitants des villages sgaw disséminés dans un rayon de vingt kilomètres s'y rendent périodiquement pour honorer les moines et acquérir, par leur médiation, des mérites (*tham bun,* en thaï ; *ta bu* en sgaw). En particulier, ils venaient s'associer aux paysans thaïs des plaines pour célébrer *songkran*, le rite de passage qui, d'une d'année sur l'autre, régénère l'ordre social et rafraîchit le territoire.

Ce sanctuaire était présenté par les organisateurs de la cérémonie comme un site particulièrement symbolique. D'une part, parce qu'il est situé en forêt, dans ce contexte valorisée comme un environnement idéal pour se retirer du monde et pratiquer la méditation. D'autre part, parce qu'il est particulièrement chargé d'histoire. Le lieu renvoie à la fois au passé pré-thaï du Nord de la Thaïlande, le Lan Na, et aux rapports établis de longue date entre les aborigènes lawa, les Karen et les paysans thaïs du Nord. Il est cependant aujourd'hui considéré par les Karen des environs comme un sanctuaire sgaw, dans la mesure où il fait

partie de leur territoire et qu'ils se considèrent comme les principaux protecteurs de ce patrimoine légué par les Lawa. L'actuel supérieur du monastère est d'ailleurs un moine karen, particulièrement vénéré par les villageois sgaw des environs. Les moines qui, à l'image du Bouddha, pratiquent l'ascèse de manière prolongée dans la forêt, sont perçus comme potentiellement détenteurs de pouvoirs supra-normaux (guérison, exorcisme, clairvoyance) et bénéficient d'une notoriété privilégiée auprès des laïcs.

Motifs officiels de la cérémonie

L'organisation de la cérémonie était associée à une déclaration officielle des « communautés forestières *pga k' nyau* » adressée au roi et rédigée en trois langues : en sgaw (écrit en alphabet romain et en alphabet birman), en anglais et en thaï (cf, annexe n°5). Les rédacteurs de la déclaration, comme les participants à la cérémonie, recoururent à l'ethnonyme sgaw « Pga k' nyau » de préférence à l'exonyme « Karen ». Il s'agissait, en l'occurrence, moins de faire valoir la spécificité culturelle des Sgaw au sein de l'ethnie karen que de mettre en avant la volonté de s'affirmer à travers une appellation propre et commune à tous les Karen de Thaïlande, également disposés à déclarer leur loyauté envers le roi et la nation. Loyauté en retour de laquelle les Pga k' nyau demandaient à ce que leurs droits de citoyens thaïlandais soient respectés. Outre ce message explicite, la déclaration comportait également la proclamation suivante : « Nous voudrions offrir une partie de notre territoire à sa Majesté le Roi ». Quatre mille rai[2] de forêts entourant le Wat Luang, sacralisés par un rite d'ordination d'arbres et préservés pour les générations futures grâce aux cultes et savoirs ancestraux des Pga k' nyau, étaient ainsi remis au roi en l'honneur du sixième cycle anniversaire de sa naissance.

Cette zone regroupe en fait un large espace de « forêts protégée », *pa anurak*, compris entre deux terroirs villageois, situés à proximité du temple. Ces espaces forestiers, où sont localisés les sources d'eau plus étroitement surveillées par les fonctionnaires du Département Royal des Forêts, ont été officiellement extraits des périmètres villageois exploitables. Bien que l'exploitation de ces zones forestières aient été gelées par l'État, les villageois réaffirment cette interdiction pour eux-mêmes en vertu du principe de « forêt communautaire » et des

[2] 6.25 rai = 1 hectare.

tabous qui associent les sources d'eau à la demeure des esprits gardiens du terroir. Selon le nouveau consensus communautaire, quiconque n'est censé s'approprier ces espaces sacrés pour un usage personnel et les villageois se chargent de surveiller eux-mêmes que personne, étrangers ou locaux, n'y coupe des arbres. Malgré la pénurie de terres disponibles et les enjeux économiques de l'opération, ils renoncent de ce fait à exploiter des pans entiers de leur territoire, y compris selon leur mode rotatif d'essartage dans ce contexte restreint aux espaces agricoles, *pa tham kin*, considérés comme moins sensibles d'un point de vue écologique. Dans la mesure où les forêts du Royaume appartiennent nominalement au roi, les villageois s'engageaient auprès de lui à revitaliser leurs croyances ancestrales de façon à préserver ces zones, à ne pas tirer des profits commerciaux de l'exploitation illégale du bois et à ne prendre de la nature que le minimum vital pour assurer leur auto-subsistance.

La cérémonie était combinée avec la « Marche de la Solidarité », baptisée Dharma Yatra[3], effectuée du 7 au 17 décembre 1999 par un groupe d'étrangers, en majorité des Américains et des Australiens, « séjournant sur nos terres pour découvrir la vie et la culture de nos communautés ». Ce type de marches, organisées depuis 1995, vise à conduire dans les montagnes des personnes de toutes origines nationales et obédiences religieuses afin qu'elles puissent pratiquer la méditation et vérifier comment des populations comme les *Pga k' nyau* ont su préserver leur mode de vie et leur environnement. Elles sont le produit de la rencontre entre des réseaux activistes américains et thaïs représentatifs d'une forme de bouddhisme dit « engagé » et qui combat, de façon pacifique, sur des fronts multiples comme la justice sociale, la paix dans le monde et l'écologie.

Les cartes

La Marche de la Solidarité, qui s'achevait au Wat Luang par le rite d'ordination d'arbres, s'inscrivait dans la continuité d'un travail effectué depuis dix mois par le réseau de « communautés forestières » de Mae Lan Kham. En association avec l'ASFC (l'Alliance for Sustainable Forests and Communities), une coalition de trente ONG travaillant toutes en partenariat avec des « communautés forestières » du nord de la Thaïlande, les villageois ont

dessiné une vingtaine de cartes géographiques apportant des informations très détaillées sur les ressources de la région et leurs modes d'exploitation grâce aux montagnards *pga k'nyau* : reliefs, altitude, ruisseaux, rivières, sources, espèces végétales et animales, histoire de l'implantation des villages, cosmologie, rituels et tabous associés au territoire, le tout développé en fonction des modalités de classification des espaces (*pa tham kin, pa chai soi, pa anurak*) selon le modèle pga k' nyau de forêts communautaires. Les cartes précisaient notamment les frontières entre chaque communauté associée au réseau et distinguait, à l'intérieur de chacune d'elle, les surfaces utilisées pour la riziculture, l'agriculture maraîchère et l'essartage. Ces cartes, ajoutées à la déclaration, furent envoyées au roi, au cabinet du Premier Ministre, ainsi qu'à d'autres membres importants du gouvernement.

Un étudiant thaï, Nuttarote Wangwinyoo, âgé de 25 ans et qui fait partie de l'Alliance, a activement contribué à l'élaboration de ces cartes dans le cadre de sa maîtrise (Master degree), qu'il a obtenu auprès de l'Université privée de Naropa[4] implantée dans le Colorado. Il s'agit de la première université bouddhiste accréditée en Amérique. Il a ainsi assuré en partie le lien entre le groupe d'activistes étrangers qui participait aux Marches de Solidarité et le réseau des « communautés forestières » de Mae Lan Kham. Nutt m'explique que désormais, un peu partout dans le monde, en Amérique du Sud, en Indonésie, en Asie, des groupes tribaux utilisent ce type de carte pour démontrer qu'il est possible de cohabiter de façon « sustainable » avec la forêt et de garantir la reconnaissance nationale et internationale de leur combat pour rester sur leurs terres et perpétuer leurs cultures.

Les cartes furent aussi exposées en demi-cercle autour du lieu situé juste à l'extérieur du Wat Luang, où les conférences se déroulèrent. Parmi elles, il y avait également des pancartes,

[3] L'expression *dharma yatra* renvoie à la notion de pèlerinage dans la tradition bouddhique. Elle sert ici de label à un mouvement international qui valorise une idéologie bouddhique politiquement et socialement engagée en faveur de l'écologie, de la justice sociale et de la paix dans le monde.

[4] Cette université a été fondé en 1974 par Chogyam Trungpa Rinpoche (1940-1987). Né au Tibet en 1940, il se réfugia dans le Nord de l'Inde après l'invasion chinoise en 1959, puis obtint, en 1963, une bourse pour s'inscrire au département de religion, philosophie et beaux-arts comparatifs de l'Université d'Oxford. En 1970, il commença à enseigner aux États-Unis, où il fut reconnu comme un maître de méditation, un artiste et un avant-gardiste en matière d'enseignement du bouddhisme. En créant l'Université de Naropa, il désirait allier les enseignements traditionnels occidentaux aux disciplines artistiques et contemplatives héritées de l'Asie. Lui-même issu de la tradition du bouddhiste Mahayana qui fleurit en Inde entre le 5e et 12e siècle, son université porte le nom d'un célèbre moine, Naropa, qui enseigna à Nalanda au 11e siècle, dans un école où se rencontraient des enseignants, des guérisseurs et des artistes originaires de nombreux pays d'Asie. Le fondateur de Naropa désira perpétuer l'enseignement divulgué à Nalanda, reconnu pour allier l'intellect et l'intuition ainsi que l'ouverture et le respect pour les traditions contemplatives et artistiques. (cf, site internet université de Naropa, rubrique, histoire).

conçues par les membres de la Fondation pour le Développement du Nord en coopération avec les villageois. Elles illustraient, à l'aide de dessins, leur cycle d'exploitation des sols selon le principe de « culture rotative » ou « tournante » *(rai mun wian)* en relation avec leur calendrier agricole et rituel. La stratégie des barrières coupe-feu, *neokanfai,* était expliquée en vue de faire valoir les initiatives collectives entreprises par les réseaux villageois pour empêcher la propagation des incendies de forêts qui causent de nombreux ravages pendant la saison sèche. Des tableaux présentaient également de nombreuses variétés de graines, plus d'une trentaine, qu'ils font pousser dans leurs essarts. Diverses variétés de légumes cuisinés avec du riz de montagne et préparés par les Pga k' nyau, faisaient notamment l'objet de repas « bio » offerts, tout au long de l'événement aux invités.

En Thaïlande, la règle veut que nul, et en particulier les fonctionnaires de l'État, ne se dérobe à un hommage rendu au roi. La cérémonie de Wat Luang permit donc la rencontre entre des acteurs appartenant à divers réseaux et institutions, parfois porteurs de discours divergents sur l'environnement. Dans ce contexte, la promotion des initiatives des communautés karen en matière de préservation des ressources s'inséraient alors au sein de débats particulièrement révélateurs des modalités d'interactions susceptibles de s'établir entre le local et le global à travers le développement, au niveau mondial, du mouvement écologique. A l'image d'une conférence de l'ONU, les discours, en fonction de la langue parlée par les intervenants étaient plus ou moins bien traduits en trois langues : anglais, thaï et sgaw, de façon à être compris par l'ensemble de l'auditoire.

Le débat religieux

La conférence du premier jour traitait du point de vue des différentes religions sur la relation entre l'homme et son environnement, avec des interventions de représentants de l'animisme karen, du bouddhisme, du christianisme et du baha'ïsme[5]. Ils exposèrent tour à

[5] Le baha'ïsme est né en Perse au 19ème siècle à la suite du message délivré par Baha Allah (1817-1892). S'affirmant comme le successeur de messagers tels que Moïse, Krishna, Bouddha, Zoroastre, Jésus et Mohammed, Baha Allah prophétisa l'entrée dans un âge nouveau marqué par la prise de conscience de l'unité des religions et du genre humain, au-delà des principes de race et de nation. Les représentants de la foi baha'ïste, persécutés en Iran, forment une communauté religieuse d'environ cinq millions d'adeptes dispersés à travers le monde. Ne se distinguant par aucun culte particulier, ils sont surtout astreints à la transmission de l'enseignement baha'ïste et à un vaste projet humanitaire qui vise des objectifs essentiellement sociaux et moraux. Bien que très minoritaire en Thaïlande, la Fondation de Baha'i établie à Bangkok s'implique dans de nombreux projets de développement auprès de populations défavorisées. La Fondation qualifie elle-même son approche du terrain comme « holistique » dans la mesure où elle s'appuie sur l'ensemble des aspect de la vie

tour leur point de vue sur la valeur spirituelle des systèmes cosmologiques qui sous-tendent les rapports entre l'homme et l'environnement. Joni, aux côtés d'autres « sages indigènes » de la région, figurait comme le principal représentant de l'éco-tradition. Il s'appuya alors sur des concepts religieux thaïs pour évoquer l'éthique environnementale *pga k' nyau* :

« Pour nous la forêt est *ta thi ta to*, ce que l'on traduit en thaï par *sing sak sit*, les choses qui sont sacrées ». Puis, il s'attarda plus longuement sur la notion d'âme : « Comme les Thaïs, nous croyons que l'âme est multiple, nous appelons ces âmes *k'la* tandis que les Thaïs les appellent *khwan*. Chaque personne possède 37 *k'la*. Le plus important est le *k'la kho thi*, qui réside au niveau de la tête et qui correspond au *winjam* chez les Thaïs. Si le *k'la kho thi* s'en va, c'est la mort. Les autres peuvent s'échapper du corps et il faut également faire intervenir un spécialiste pour les rappeler. La différence entre l'âme des Pga k' nyau et des Thaïs est que tous les *k'la* non rattachés de façon permanente au corps sont associés à des animaux de la forêt. Notre âme est liée à l'écosystème naturel. Si la forêt disparaît, c'est notre âme qui meurt !». Khun Prasert, le directeur de l'IMPECT, capable de s'adresser à l'auditoire en anglais, adapta ensuite cette présentation de l'éco-tradition *pga k' nyau* à un langage anthropologique axé sur la valorisation des systèmes de croyances et de connaissances locaux.

Elizabeth Roberts, une Américaine organisatrice des Marches de Solidarité[6], a tenu le rôle de représentante de la religion bouddhique. L'intervention de cette femme, qui enseignait l'écologie profonde (Deep Ecology[7]) à l'Université de Naropa, mérite d'être brièvement

sociale (économiques, politiques, et religieux) pour élaborer des stratégies de développement allant dans le sens d'un mode de vie tolérable et durable pour les hommes comme pour l'environnement.

[6] Avec son mari Elias Amidon, également présent ce jour elle a crée la BINHS (Boulder Institute for Nature and Human Spirit). Cet institut organise des Dharma Yatra dans différentes parties du monde, notamment au Tibet, en Syrie, au Nord de la Thaïlande et dans le Colorado. Elle s'appuie sur la tradition du voyage et du pèlerinage pour favoriser des rencontres interculturelles et spirituelles associées à des stages d'initiation favorisant le développement personnel, la connaissance des cultures indigènes et le renforcement des rapports de solidarité entre les réseaux activistes locaux et internationaux.

[7] « Deep ecology » (l'écologie profonde) renvoie à un mouvement écologique initié par le philosophe Norvégien, Arnie Naess, en 1972. Le terme « deep » (profond) s'applique à l'idée d'un questionnement plus profond sur la place de l'homme dans l'univers. L'écologie profonde se fonde sur deux principes de bases : le premier sur un aperçu scientifique de l'interrelation entre tous les systèmes de vie sur la terre qui justifierait la nécessité de substituer à la conception anthropocentriste, qui considère que l'homme a une place unique et centrale dans l'univers, une attitude écocentrique, qui situe l'homme comme étant une partie intégrée à l'ensemble des réseaux naturels qui génèrent la vie. Le second principe renvoie à ce que Arnie Naess appelle la réalisation de soi. Au lieu de s'identifier à nos egos et nos familles immédiates, les hommes devraient apprendre à s'identifier aux animaux, aux arbres, aux plantes et à l'ensemble de l'écosphère. D'après les partisans de cette philosophie, ces renversements de perceptions permettraient de développer une attitude moins agressive et dominatrice vis-à-vis de la terre et provoquerait un changement radical de nos consciences, davantage en adéquation avec le fonctionnement de la nature et des nécessités que la science permet de suggérer pour préserver la planète.

resituée en raison de l'intrication étroite qui s'est développée, au cours des dernières décennies, entre le bouddhisme et l'écologie aux États-Unis[8]. De nombreux écologistes américains, désenchantés par l'attitude traditionnelle de domination judéo-chrétienne envers la nature, se sont tournés vers la pensée bouddhique qui prône l'unité et l'interaction de toutes choses. Les partisans de l'écologie profonde, qui considèrent chaque être vivant comme sacré, accordent par ailleurs une attention particulière aux peuples indigènes. Ils s'engagent de ce fait activement pour la reconnaissance et la sauvegarde des systèmes de croyances animistes en tant que reflets et modèles d'une alliance mystique et d'une symbiose possible entre l'homme et la nature. Le discours d'Elizabeth Roberts, sans pour autant faire de référence explicite à l'écologie profonde, était tout à fait illustratif de ce type de conception.

Le représentant du christianisme était un prêtre thaï lié au Centre de Développement Social (*suon sangkhom phathana*), un organisme chrétien très impliqué auprès des montagnards karen. C'est à lui que revint la tâche, peu aisée, d'exposer la relation entre le christianisme et l'environnement perçue, dans ce milieu, comme le système cosmologique de l'Occident, principal artisan de la surexploitation des ressources écologiques mondiales. C'est en faisant preuve d'humilité qu'il parvint à défendre sa position religieuse, le christianisme n'ayant qu'un rayonnement modeste dans le monde thaï : « Nous les chrétiens, nous avons fait une erreur. Nous avons mal interprété la Bible et le don que Dieu nous a fait de la création. Nous avons cherché à dominer la nature et nous nous sommes donné le droit de l'exploiter abusivement. Mais il ne faut pas croire que le christianisme ne s'intéresse pas à la protection de l'environnement. Dans la religion chrétienne, il y a l'idée que ceux qui ont du pouvoir doivent prendre soin de ceux qui n'en ont pas. L'homme a du pouvoir sur la nature. Il ne doit pas chercher à la dominer, mais à la protéger. Il est responsable et non pas maître de la création. La nature est la manifestation des qualités de Dieu et un moyen de guider les hommes vers Dieu. Chaque personne a un potentiel pour aller à Dieu et chaque religion enseigne comment aller à Lui. Il faut s'entraider pour rejoindre ce but. La nature peut nous y aider. Nous ne pourrons résoudre le problème de l'environnement simplement à l'aide de technologies, la solution se trouve au niveau du spirituel également ».

La représentante de la religion bahaies, relativement méconnue pour la majorité des acteurs présents, prôna un discours de tolérance religieuse et de réconciliation entre science et

[8] Information obtenue dans l'article de François Mazure « Le bouddhisme aux Etats-Unis : Main dans la main

religion. Elle se prononça par ailleurs en faveur de la création d'un système d'éducation international et d'un gouvernement mondial afin de mieux contrôler l'économie et l'écologie. Finalement, les intervenants tombèrent ainsi tous d'accord sur l'idée que, contrairement à l'idéologie occidentale dominante, il n'y avait pas séparation entre l'homme et la nature, mais interrelation. Les religions devraient alors trouver des passerelles entre elles pour définir une sorte de sagesse universelle qui permette la protection de la planète.

Le débat politique

Les discussions du second jour, qui précédèrent le rite d'ordination, revêtirent une dimension plus politique. Elles portaient sur la coexistence en général entre l'homme et la nature, et impliquaient des représentants du Département Royal des Forêts, des chercheurs thaïlandais et des représentants karen. Le débat fut introduit par un discours très formel du directeur de l'agence provinciale de Chiang Mai du Département Royal des Forêts, qui faisait figure d'invité d'honneur. Bien qu'elle mît l'accent sur la nécessité d'accroître le dialogue entre montagnards et fonctionnaires du Département, son intervention consista essentiellement en un plaidoyer en faveur du discours officiel : la nature est un capital national dont la gestion rationnelle appartient à des spécialistes, les gardes-forestiers.

Les représentants du milieu activiste thaïlandais, qui prirent ensuite la parole, soutinrent à l'inverse que les techniques « scientifiques » de classification, d'aménagement et de conservation des ressources employées par les institutions officielles demeureraient inefficaces tant qu'elles n'envisageraient pas de solutions politiques, culturelles et sociales à la question écologique. Ils plaidèrent en faveur de la ratification de la loi sur les « forêts communautaires » et valorisèrent les conceptions indigènes karen de la nature. Parmi ces intervenants il y avait Joni, Khun Prasert, et un certain nombre d'universitaires renommés dont Sulak Sivaraksa. Cet intellectuel activiste, du fait de son parcours hors du commun[9], est

avec les écologistes, in *Nouvelles Clés*, 1998, n°18, p. 17.

[9] Eduqué en Angleterre, il devint, à son retour en 1961, conférencier aux universités de Thammasat et Chulalongkorn. En 1963, il fonda une revue, *Sangkhomsat Paritat* (la revue de Sciences Sociales) et s'impliqua très activement dans le mouvement étudiant qui renversa le régime militaire en 1973. Menacé d'arrestation après le coup d'État de 1976, il fut contraint de fuir à l'étranger. De retour après l'amnistie, il fut arrêté en 1984, après la publication d'un ouvrage « Unmasking Thailand » qui lui valut d'être accusé de crime de lèse majesté. Après un procès public de quatre mois, le Roi intervint pour lever la charge contre lui. Mais avec le retour des militaires en 1991, il fut à nouveau accusé de crime de lèse majesté et de diffamation à l'encontre du chef de l'armée, le Général Suchinda Kraprayoon, suite à un discours prononcé dans une université de Bangkok. De

aujourd'hui considéré au niveau national et international comme l'un des principaux propagateurs et défenseurs du bouddhisme socialement engagé. Il est ainsi devenu une figure centrale du mouvement des ONG activistes thaïes et l'instigateur de nombreuses organisations dites « alternatives » comme, entre autres, le Mouvement d'Education Spirituelle (SEM)[10] établi dans son ashram à Bangkok. Critique féroce des modèles de développement qui s'inscrivent dans le sillon du consumérisme hérité de l'Occident, il se prononça pour une approche spirituelle et holistique du développement durable, enracinée dans la sagesse bouddhiste et/ou les systèmes culturels indigènes.

Il m'a dit en aparté : « Mon cheval de bataille est la défense des opprimés. En Thaïlande, les opprimés sont ceux qui ne sont pas Thaïs, c'est-à-dire pas bouddhistes. Je suis un activiste car le bouddhisme repose sur une conception égalitaire des relations entre les hommes et une vision holistique où le social, le politique, et l'environnement sont imbriqués. On dit que le bouddhisme c'est la tolérance, mais en Thaïlande le bouddhisme est devenu un instrument de pouvoir et d'oppression. Je m'élève contre cela. Je rappelle également au roi ses devoirs. Il est au service du bouddhisme, c'est son rôle de *raja*. Trop de terres et d'institutions sont soumises à sa tutelle, ce n'est pas normal et personne n'a le droit de le critiquer. Moi, j'ai écrit à ce propos et on m'a déjà mis en prison ». Il est la seule personne que j'ai rencontrée en Thaïlande qui osait tenir un discours aussi ouvertement critique sur les deux sujets les plus tabous : le bouddhisme et la royauté.

nouveau, il s'exila et revint sur la scène politique en 1992 avec le retour d'un gouvernement civil. Au terme d'un nouveau procès, débuté en 1993, il fut finalement acquitté et félicité par les juges comme étant l'un de ceux qui ont permis de préserver la monarchie. Nommé au Prix Nobel de la Paix en 1993 et 1994, il reçut, en 1995, la « Right Livehood Award », reconnue comme un substitut au Prix Nobel..

[10] Le Mouvement d'Education Spirituelle, (Spirit Education Movement, SEM), créé en 1995, se définit comme une université alternative associé à un enseignement et des modes d'action en faveur de la justice sociale, de la non-violence, de la pérennité de l'environnement et de la spiritualité engagée. Elle s'adresse à des étudiants, des bonzes, des nonnes ou des représentants communautaires issus des milieux ruraux ou urbains les plus défavorisés. Elle se présente comme une alternative aux cursus d'enseignement officiel des pays d'Asie du Sud-Est, jugés à la fois décalés vis-à-vis des réalités changeantes de ce monde et associés au paradigme d'éducation dominant qui imprègne les élites de ces pays depuis l'ère coloniale. L'établissement propose des formations à la méditation ou à des modes d'action sociaux en adéquation avec les concepts de participation et de développement durable et plus précisément relatifs à la gestion d'ONG, l'habilitation de représentants communautaires ou la résolution des conflits. Ces cours sont enseignés par des penseurs dits « alternatifs » et originaires d'Asie ou d'Occident dont : l'Evêque Labayan (culture et globalisation) ; Satish Kumar (écologie spirituelle) ; Rajagopal & Varma (Philosophie de Gandhi) ; Elizabeth Roberts and Elias Amidon (écologie profonde) ; George Lakey (construction communautaire et action directe non-violente) (informations obtenus sur le site internet de la SEM).

Déroulement du rituel

Le rite d'ordination proprement dit eut lieu dans l'après-midi, en présence d'un public plus nombreux. La majorité des participants, deux cents personnes environ, étaient des Pga k' nyau des villages environnants. Les hommes, les femmes et en particulier les jeunes filles avaient revêtu des tenues vestimentaires traditionnelles. Parmi les invités, figuraient des moines du Phradhammacarik, des représentants du Département Royal des Forêts, et des fonctionnaires de l'administration locale. Quelques paysans *khon müang* étaient aussi présents. Des étudiants thaïlandais, issus du milieu universitaire de Chiang Mai et solidaires du mouvement écologiste *pga k' nyau*, s'étaient mobilisés, avec d'autres défenseurs des libertés civiles : membres d'ONG, moines écologistes, journalistes, photographes, artistes, universitaires engagés.

La cérémonie se déroula dans une clairière autour de quelques gros arbres centenaires, à environ un kilomètre en amont du Wat Luang. L'espace rituel était constitué de plusieurs éléments reliés entre eux par un fil de coton blanc (*sai sin*) : un arbre centenaire, un autel bouddhique, une structure pyramidale élevée à partir de quatre piliers de bambous et surmontée d'une photo du roi et de la reine. Le fil s'étendait ensuite en une grande toile surplombant l'espace destiné à accueillir le public.

Sur l'arbre centenaire était fixé un « œil de faucon », appelé *ta leo* par les Thaïs comme les Sgaw, tressé avec de fines lamelles de bambou, formant une sorte de Y à l'envers. L'œil de faucon est habituellement utilisé par les Sgaw (et par de nombreuses autres populations d'Asie du Sud-Est continentale) pour démarquer un espace rituel et le protéger des éventuelles attaques d'esprits malveillants. A l'instar des robes de couleur safran, il tend à sacraliser l'arbre en interdisant de lui porter atteinte. Les plus gros arbres inclus dans l'espace de forêt à sacraliser portaient d'autres symboles investis de la même fonction : des croix catholiques ou bien des autels aux esprits agrémentés de quelques offrandes de nourriture. Outre leur fonction protectrice, la combinaison de ces symboles figurait dans l'espace la coexistence entre les trois principales religions pratiquées par les Karen (l'animisme, le bouddhisme et le christianisme), affirmant l'unité des Pga k'nyau en matière de protection des forêts au-delà de leurs différences religieuses. Ces symboles relativisaient aussi la primauté du langage bouddhique dans le rituel, faisant ressortir les innovations que les Karen, en raison de leur diversité religieuse, apportent à son exécution.

A proximité de l'autel bouddhique, une scène était installée de façon à ce que les huit moines invités, résidant dans des monastères des environs, soient surélevés par rapport à l'assemblée des laïcs de façon à souligner leur préséance hiérarchique. Face à eux, se trouvait le *seup cata pa*, nom donné à la structure pyramidale rappelant la forme d'un stupa. *Seup*, « prolonger, perpétuer » et *pa* « forêt » sont deux mots thaïs tandis que *cata*, généralement rendu par « vie », dérive d'un terme astrologique indien qui renvoie à un rite pratiqué dans tout le nord de la Thaïlande (Premchit & Doré, 1992 : 224-225). Ce rite, destiné à prolonger la vie, est habituellement effectué au bénéfice d'une personne ou d'une ville ; il peut aussi être lié à la construction d'une maison afin d'attirer chance et sécurité sur ses occupants. Dans le cas de cette cérémonie, il s'agissait d'assurer à la fois la longévité du roi et celle des arbres.

La cérémonie fut inaugurée par un rite animiste effectué par six anciens *pga k' nyau*, qui figuraient comme acteurs centraux de l'événement aux côtés des moines et des représentants de l'État. Ces personnages sont désignés localement comme « médiums-guérisseurs » (*mo du* en thaï, *s'ra* en sgaw), mais certains participants anglophones les appelèrent « chamans », catégorie évocatrice pour les Occidentaux présents. Spécialistes des rites d'exorcisme, ils connaissent un certain nombre d'incantations empruntées aux moines bouddhistes thaïs, shan et birmans, et considérées comme efficaces sur les esprits en général (quel que soit le cadre religieux ou l'origine ethnique de l'officiant)[11]. Ils avaient construit, à proximité de l'arbre centenaire et du *seup cata*, un autel destiné à la propitiation des divinités gardiennes des quatre directions cardinales et de celles associées à l'axe vertical, divinités appartenant à la catégorie générique des entités célestes bouddhiques (*thevada*) et qu'ils invoquèrent en même temps que les esprits territoriaux karen. Ils prononcèrent également une prière sgaw d'hommage au Bouddha et des formules magiques (*katha*). L'ensemble du rituel visait à inviter et nourrir toutes les forces de la nature pour qu'elles repoussent le mal et attirent le bien.

Après ce rite introductif, suivi par de nombreux photographes et cameramen qui faisaient cercle autour des officiants, la cérémonie se poursuivit par des discours de remerciements de la part des personnalités officielles invitées, dont le représentant provincial du Département Royal des Forêts. Chacun rappela la nécessité de protéger la forêt. Puis, en prélude à la récitation des moines bouddhistes, se succédèrent des prières en différentes

[11] Cf. Mischung (1980 : 94).

langues, réaffirmation du cosmopolitisme religieux et culturel du rituel, déjà mis en valeur lors de la première conférence.

Ces prémices achevés, l'ensemble de l'assistance, assise sur le sol, se tourna en direction des huit moines installés sur la scène, tout en adoptant la position (mains jointes au niveau de la poitrine et pieds repliés vers l'arrière) requise pour la récitation bouddhique, *suat mon*. Les représentants officiels, invités à présider la cérémonie, étaient installés au premier rang. Le fil de coton blanc reliait tous les participants et éléments du rituel : moines (qui maintinrent le fil serré entre leurs mains jointes tout au long de leur récitation de façon à transmettre leur pouvoir à l'ensemble des éléments de la cérémonie), assemblée des laïcs, autel bouddhique, *seup cata,* arbre centenaire, ainsi qu'un bol contenant de l'eau lustrale (*nam sompoi*) disposé devant le doyen des moines. La récitation terminée, ce dernier fit un court prêche, insistant sur la nécessité de protéger la forêt. Il aspergea ensuite d'eau lustrale l'assemblée des laïcs ainsi que les autres éléments de l'espace rituel.

Les laïcs détachèrent les innombrables fils de coton suspendus à la toile de fil blanc élevée au-dessus de l'assistance, fils auxquels la récitation des moines avait conféré un pouvoir protecteur. Chacun noua l'un des poignets de son voisin avec un fil tout en prononçant des souhaits de bonne santé, de prospérité et de chance. Ce geste de « ligature des poignets » (*mat meu* en thaï du nord), qui est associé en milieu thaï et en milieu karen à divers contextes rituels, constitue un moyen de fixer dans le corps les composantes de l'âme susceptibles de s'en échapper. Il impliquait en outre, dans le cadre de la cérémonie, une forme de communion et de bénédiction collectives, scellant l'entente entre les participants autour d'un objectif : protéger la forêt.

A nouveau des discours se succédèrent, cette fois pour témoigner de la sympathie entre jeunesses thaïe et *pga k' nyau* mobilisées ensemble autour de la question écologique. Plusieurs jeunes *pga k'nyau,* garçons et filles, se succédèrent pour lire des vers, *tha,* illustratifs de la sagesse indigène. Ils chantèrent également des textes modernes dans une version musicale plus proche du style folk occidental. Le thème des chansons aborde de manière directe les différents problèmes auxquels doit faire face la jeunesse karen confrontée de manière de plus en plus intensive au système éducatif thaï et à la ville. Ces chants, qui illustrent largement la problématique de l'environnement incitent la jeunesse à demeurer à l'écoute des anciens afin ne pas perdre ses racines et de perpétuer les traditions. Ce corpus de

chants et de *tha* qui font office de slogans écologiques entrent dans une catégorie désormais dénommée « *raksa prapaeni lae singwelom* » (protéger la tradition et l'environnement).

Enfin, de nombreuses personnes s'emparèrent de morceaux de tissu de couleur orange déposés à proximité de l'autel bouddhique, pour les nouer autour des arbres. Quelques-unes fixèrent sur les arbres des *ta leo* ou des croix catholiques. Quelques banderoles oranges, portant des inscriptions en alphabet thaï, dont la devise « *raksa pa* » (« protéger la forêt »), furent également accrochées ça et là. L'un des plus gros arbres centenaires fut entouré d'une large étoffe orange surmontée de l'insigne royal créé en l'honneur du sixième cycle anniversaire de la naissance du roi.

3. REFONDER UN STATUT TERRITORIAL ET IDENTITAIRE

Les Karen, population installée de longue date aux confins des royaumes thaïs et birmans, à cheval entre la montagne et la plaine, ont toujours occupé une position géographique et sociale intermédiaire parmi les groupes qui les entourent. A l'époque féodale, ils avaient une position interstitielle entre les populations autochtones lawa et les sociétés des plaines (sociétés shan, môn, birmane ou taï)[12]. Au Siam, ils ont ainsi exploité les espaces disponibles compris dans des environnements déjà occupés par les populations taï ou les Lawa en perpétuant leurs propres activités d'essarteurs dans les montagnes ou de riziculteurs dans les plaines. Cette situation sociale et géographique intermédiaire rejaillit sur leur corpus de traditions, en particulier celles associées à la riziculture qui s'inscrivent à mi-distance entre leurs propres systèmes de croyances et de rites et ceux pratiqués en milieu rural *khon müang*. Un phénomène d'acculturation qui, comme nous l'avons déjà mentionné, découle de ce processus d'interaction et d'ajustement très ancien vis-à-vis des populations agricoles sédentaires, en particulier les Yuan et les Lawa.

Bien que leur nouvelle catégorisation en tant que *chao khao* les assimile globalement à des « non-Thaïs », en raison de cette longue tradition de contact avec leurs voisins des plaines, les Karen ont tendance à faire l'objet de représentations plus nuancées que les groupes montagnards issus de vagues d'immigration récentes, à l'image des Hmong. Cependant, s'ils ne sont pas totalement confondus avec la catégorie des étrangers, ils ne sont

pas pour autant considérés comme de « vrais » autochtones, alors que ce statut est reconnu aux Lawa. Entre ces deux pôles soit d'immigrant récent soit de premier occupant du sol, les Karen sont officiellement considérés comme une population « indigène » (*dang doem*) de la Thaïlande, c'est-à-dire des natifs du pays appartenant à des vagues d'immigration plus anciennes. Or, c'est justement à partir de cette catégorie d'« indigène » et des représentations équivoques dont ils sont l'objet que les Karen luttent pour composer une image identitaire investie d'un sens positif, autant susceptible de correspondre au regard qu'ils portent sur eux-mêmes qu'à celui que les autres portent sur eux.

Le don ritualisé d'une parcelle de terre au souverain

Selon un mythe commun à l'ensemble des groupes karen, leur présence et leur dispersion sur les territoires de montagne compris entre la Thaïlande et la Birmanie actuelles remonteraient à une migration originelle à partir du Nord. Les premiers migrants se seraient scindés, en des temps très anciens, entre les deltas du Mékong et de l'Irrawaddy. Si les Pga k' nyau des environs de Chiang Mai reconnaissent que la plupart de leurs ancêtres sont venus de Birmanie par vagues de migration successives au cours des trois derniers siècles, leur tradition orale ne s'en confond pas moins partiellement avec celle des Lawa. Ils semblent vouloir faire admettre qu'à l'instar des Lawa, certains d'entre eux vivaient déjà dans la région de Chiang Mai quand les envahisseurs *khon müang* imposèrent leur domination politique au 13ème siècle. Comme ils étaient pacifiques et voulaient garder leur autonomie, ils auraient alors été contraints de se retrancher dans les montagnes. Cependant, les Karen n'apparaissant dans les annales thaïes et birmanes qu'à partir du 18ème siècle, du point de vue de ces voisins ils n'existaient pas encore en tant que tels avant cette époque.

Un tel discours, au-delà de sa véracité historique, place les Karen sur le même plan que les Lawa, auxquels les *khon müang* ont reconnu, dès leur arrivée, le statut de premiers occupants du sol et donc une relation privilégiée avec les esprits gardiens du territoire. Etant donné que les *khon müang* ne reconnaissent pas la même primauté aux esprits territoriaux karen, les Pga k' nyau tentent de s'approcher au maximum du modèle qui structurait les relations de complémentarité rituelle entre la royauté bouddhique et les autochtones lawa au

[12] Cf. Lehman (1979 : 240).

moment de la fondation des premiers royaume thaïs. Le fait que le rite d'ordination d'arbres décrit ci-dessus se déroulât au sein d'un sanctuaire bouddhiste lawa qu'ils s'étaient réappropriés, jouait dans le sens d'un transfert de rôle des Lawa aux Pga k' nyau. Comme les Lawa ont été majoritairement absorbés par le *müang*, les Pga k'nyau se considèrent comme les principaux héritiers de leurs prérogatives privilégiées de médiation à l'égard des divinités primitives du sol. Toutes les références à l'histoire, d'ailleurs évoquées au cours des débats, rejaillissaient ainsi sur les divers aspects de la mise en scène cérémonielle. Le don ritualisé d'une zone de forêt au roi, les discours et le décor constitué, étaient autant de moyens de revenir aux sources afin de refonder un statut territorial qui apparente les Pga k' nyau aux premiers occupants de la terre et leur donne une place similaire à celle des Lawa dans la relation qui unissait ces derniers au souverain thaï.

Les Pga k' nyau, en offrant au souverain une parcelle de leur territoire sacralisée au travers de procédures rituelles qui associaient les divinités bouddhiques et les divinités territoriales karen, renouaient en quelque sorte avec d'anciens modes de réciprocité et d'assujettion. Le don d'une zone de forêt au roi, bien que non explicité comme tel, rappelle le contrat par lequel les autochtones môn-kmers, en vertu des liens rituels contractés auprès des divinités gardiennes du terroir ont transmis leur droits imminents sur les sols aux souverains issus des dynasties célestes en retour de l'usufruit sur la terre et de sa protection. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, cette alliance rituelle s'est construite à travers le processus historique de conquête et de subordination des autochtones môn–khmers par les envahisseurs Taï. Les monarques bouddhiques et les seigneurs locaux, en subordonnant ces populations, ont pu par ce biais renforcer leur supériorité absolue sur la maîtrise spirituelle des divinités gardiennes du sol et consolider leur pouvoir politique. Les Pga k' nyau, à défaut d'être considérés comme de « vrais » autochtones, tentaient ainsi de faire valoir, à travers les rites d'ordination d'arbres, leur propre capacité à intercéder auprès des esprits de la forêt. De cette façon, ils seraient en mesure de s'inscrire, sur le plan des représentations symboliques, dans une relation d'échange rituel de type symbiotique, similaire à celle que les Thaïs reconnaissent plus volontiers aux Lawa. Eux-mêmes se considèrent comme des habitants originels de la Thaïlande et entendent ainsi assurer la reconnaissance du corpus de rites qui, d'un point de vue interne, légitime leurs droits fonciers coutumiers non reconnus par l'État.

La réactualisation de ce contrat mérite cependant d'être considérée à la lumière du contexte politique contemporain. La forme moderne de gouvernement ne reconduit pas les anciens modes d'allégeance. En outre, le roi n'est plus tout puissant, il ne dispose même d'aucun pouvoir décisionnel. Il n'en bénéficie pas moins d'un immense respect de la part des citoyens thaïlandais et ses interventions publiques sont particulièrement écoutées. A chacun de ses anniversaires, le roi prononce un discours où il formule ce qui lui semble être les orientations à prendre pour le pays. Depuis la crise économique de 1997, le roi s'est impliqué plus ouvertement dans le débat national sur l'écologie. Il s'est affiché comme le gardien des sources d'eau du Royaume, tandis que sa femme, la reine Sirikhit, est considérée comme la gardienne de la forêt. En 1999, à l'occasion de son 72ème anniversaire, il a remis l'accent sur le concept d' « auto-suffisance ». Le but du gouvernement, expliqua-t-il dans ses discours officiels, ne doit pas être de faire du pays un tigre économique, mais de supprimer la volonté d'enrichissement personnel et d'inciter chacun à se contenter du minimum pour vivre, de façon à produire une économie respectueuse de l'environnement. Selon l'une de ses citations : « L'agriculture qui concerne la vie des paysans thaïs devrait mettre en valeur la pratique réelle plutôt que de reposer sur des manuels d'étude »[13]. La déclaration des Pga k' nyau adressée au roi laissait apparaître une affinité entre cette philosophie de l'« auto-suffisance » et la revitalisation des savoirs pratiques et de l'éthique karen de vie en harmonie avec la nature. Elle visait ainsi à faire passer un message très clair auprès de la population : « Nous servons à quelque chose, en maintenant nos coutumes et en préservant la forêt, nous vous servons ».

Les Pga k' nyau, à travers le don ritualisé d'une parcelle au monarque, appelaient la royauté à renouer avec le mode d'autorité pré-moderne et à honorer sa part du contrat national. En l'absence de statut juridique légal, ils réactualisaient d'anciennes coutumes tout en s'appuyant sur des forces sociales émergentes qui, à l'aide de principes modernes, actualisent la revendication territoriale. C'est pourquoi ils s'adressaient directement au roi qui, en tant que garant des valeurs fondamentales de la nation et médiateur privilégié entre « tradition » et « modernité », leur semblait le mieux placé pour les entendre. Une telle démarche leur paraissait d'autant plus légitime que le souverain actuel, par son Projet Royal, a manifesté sa volonté de les considérer comme des citoyens thaïlandais à part entière. Nous avons vu en effet que l'implication directe de Rama IX dans les affaires des montagnards s'était présentée,

[13] *Long Life to the King : On his Majesty the King's Sixth Cycle Birthay Anniversary, 5th december 1999,* Special publication of the Bangkok Post, p 10.

dans les années 70, comme une tentative de renouer un lien de confiance avec ces populations en même temps que de réaffirmer l'ancienne autorité de la royauté à leur égard.

Par leur don et par leur hommage au roi, les Karen reconnaissaient son autorité sur la périphérie et affirmaient leur loyauté envers la nation. Ils faisaient en quelque sorte acte d'allégeance. Néanmoins, usant de référents plus contemporains, ils invoquaient par ailleurs dans leur déclaration leur statut moderne de citoyens thaïlandais pour réclamer, à travers la loi sur les « forêts communautaires », la reconnaissance de droits fonciers qui leur ont été ravis et en retour desquels ils garantiraient le devenir écologique de leur territoire. Ils attendaient du roi, qui a su réaffirmer son rôle de protecteur des populations des confins du Royaume, qu'il intercède en leur faveur auprès du gouvernement pour obtenir des droits légaux sur la terre et une autonomie relative de gestion de leur patrimoine culturel et forestier. La cérémonie d'ordination d'arbre était de ce fait particulièrement révélatrice des modalités par lesquelles les indigènes *pga k' nyau* s'évertuent à refonder un contrat territorial moins tacite que factuel et corollaire d'un statut identitaire en tant que gardiens des sources et forêts associés aux espaces montagnards.

Mise en scène d'une complémentarité rituelle entre pratiques bouddhistes et animistes

Certains motifs sont désormais communs à la plupart des *buat pa*, entre autres la prière des moines associée à un *mat meu* et la présence éventuelle de *seup cata* (parfois dédiés aux eaux comme c'est le cas dans la province de Nan). Ils ont pour trait essentiel d'être familiers aux Thaï et aux Karen, et donc de permettre l'adhésion de la majorité des participants. Au-delà des variations et des interprétations propres à chacun des deux principaux systèmes cosmologiques concernés, les correspondances entre pratiques en milieux thaï et karen renvoient à une grammaire rituelle commune née d'un processus d'interaction et d'acculturation déjà très ancien entre ces populations et accéléré par la diffusion du programme missionnaire bouddhique. Cette grammaire rituelle commune offre aux Karen une base pour retravailler le rite de façon à lui conférer une portée et une efficacité symbolique nouvelles. Il s'agit, d'une part, de valoriser leur système de croyance animiste dans le cadre du discours local et global sur l'écologie, et, d'autre part, de faire accepter la façon dont ils entendent se situer en tant que citoyens au sein de la nation thaïlandaise.

Le processus de valorisation des folklores régionaux impulsé par le tourisme dans les années 80 a participé, en outre, à un revivalisme de certaines traditions locales qui avaient périclité suite au processus de modernisation du pays et à l'intégration du Lan Na dans la sphère administrative du Centre au cours de la première moitié du 20e siècle. C'est notamment le cas du *seup cata müang*[14] (prolonger la vie de la cité) de Chiang Mai, réhabilité dans le cadre des attractions touristiques proposées par la ville comme un symbole de la culture du *pak nüa* (le pays du Nord), l'une des quatre principales composantes identitaires régionales de la nation thaïe. Parallèlement, les divers groupes ethniques montagnards, majoritairement répartis dans cette région, ont été englobés dans cette catégorie d'appartenance régionale et associés à l'expression des différentes facettes folkloriques du Lan Na.

Comme j'ai eu l'occasion de le constater à plusieurs reprises, des groupes de villageois karen, à l'instar des autres montagnards du Nord : Hmong, Yao, Akha, Lisu... descendent de temps à autre dans la plaine pour participer aux processions associées aux plus grandes fêtes nationales : en particulier l'anniversaire de la reine qui célèbre également la journée internationale de la femme et le nouvel an yuan. Dans ces processions, les montagnards défilent aux côtés des paysans khon müang dans leurs costumes traditionnels représentatifs de leur identité ethnique respectives (Yuan, Lü, Lawa, Karen…). Chaque groupe villageois, souvent réparti par âge et/ou par sexe, parade dans une tenue vestimentaire uniforme derrière des banderoles qui les répartissent en fonction de leur place dans le découpage administratif local (province, district, sous-district). Tous ces différents groupes arborent en ces occasions des symboles de la nation thaïe : des photos du roi et de la reine, le drapeau tricolore ou des offrandes artisanales destinées aux bonzes. En participant à ces défilés, les montagnards sont ainsi susceptibles de démontrer publiquement leur sentiment d'appartenance à la nation thaïe en même temps que d'illustrer la diversité culturelle et ethnique du Lan Na.

[14] Un *seup cata müang* (prolonger la vie de la cité) est accompli chaque année pour assurer la prospérité de la ville de Chiang Mai. Il est alors instruit dans le temple central de la ville, le wat Chedi Luang où se trouve le pilier Inthakhin, siège de l'esprit tutélaire de la principauté. Organisé entre les mois de juin et juillet, qui correspondent au neuvième mois lunaire du calendrier des fêtes bouddhiques, il est fait d'un ensemble de procédures rituelles très complexes qui font écho à la configuration spatiale de la ville, inspirée du modèle idéal de la cosmologie hindoue. En cette occasion, les remparts fortifiés de Chiang Mai sont cerclés de fils de coton blanc et des offrandes, tant exutoires que propitiatoires, sont présentées aux esprits gardiens correspondant à tous les points cardinaux de la ville. Par le passé, un *seup cata müang* pouvait également être organisé lorsque la cité était menacée par des dangers majeurs : épidémies, sécheresses, guerres. Pour une description plus détaillée du rite, se référer à : Sommai Premchit & Amphay Doré, *The Lan Na Twelve-Month Traditions*, Chiang Mai, 1992, pp. 223-242.

Les rites d'ordination d'arbre, à la différence de ces processions en costumes, confondent moins les Karen à la mosaïque culturelle du Lan Na, qu'ils ne mettent au premier plan la spécificité de leur rôle dans cette composition. En ces occasions, ce sont les gens des plaines qui montent les voir dans les montagnes, leurs tenues traditionnelles et leur discours sur la « sagesse indigène » qui dominent. Ces différents facteurs, ajoutés à la présence de symboles qui honorent le bouddhisme et la royauté, montrent que les montagnards ont su intégrer les modalités de mise en scène, socialement légitimes, pour définir leur position dans l'ensemble national et régional. Dans ce contexte, la présence du *seup cata pa* censé donner une tonalité spécifique au rite d'ordination d'arbres, peut être interprétée comme un moyen original de participer à ce mouvement de revivalisme des traditions locales. En particulier celles qui reflètent l'alliance des conceptions animistes et brahmaniques associées à la pratique populaire du bouddhisme yuan. Un activiste karen m'a ainsi fait remarquer que le rite propitiatoire associé au *seup cata* et effectué par les officiants karen était une version de leurs rites habituels adaptée aux circonstances de la cérémonie.

A l'occasion de mon séjour à Ban Nong Tao, j'ai en effet assisté à un rite de claustration villageois appelé en sgaw, *xae lo zi* (lier le village), qui eu lieu au cours du mois d'avril dans le cadre des cérémonies du nouvel an yuan, *Paveni Pi Mai*, que les Sgaw célèbrent à leur façon. Les villageois dressèrent en cette occasion un *seup cata* au centre du village entièrement encerclé par un fil de coton blanc. Ils firent alors appel aux moines du *phradhammacarik* pour effectuer un rite d'exorcisme similaire au *song khrau* (expulser l'adversité) pratiqué en milieu yuan (R. Davis, 1984 : 104-118) et au rite effectué par les spécialistes karen au cours du *buat pa*. L'objectif principal du rituel était de chasser tous les esprits errants néfastes, *ta miu xa*, hors du village de façon à renouer l'entente entre les membres de la communauté, ces esprits étant jugés à l'origine des conflits intra-villageois. Bien que le rite renforce, dans l'idéal, la cohésion communautaire, les chrétiens n'y prennent pas directement part. Un groupe de femmes chrétiennes observaient cependant le rite en retrait, adoptant la gestuelle dévotionnelle requise au cours de la prière bouddhique. Par cette présence plus lointaine, elles suggéraient la solidarité des familles chrétiennes à ce rite d'intérêt collectif.

Les officiants *pga k' nyau* qui ont érigé le *seup cata* et accompli le rite propitiatoire pour invoquer les esprits de la nature au cours de la cérémonie d'ordination d'arbre, m'ont dit que c'est Khruba Si Wichai, le célèbre moine charismatique du Nord, *ton bun*, qui le leur

avait enseigné. Dans ce contexte, l'appropriation du *seup cata* par les Pga k' nyau et sa transposition dans le cadre d'un rite d'ordination d'arbre soulignait une forme de complémentarité rituelle entre les croyances animistes des montagnards et les pratiques populaires du bouddhisme yuan. De même que les Karen peuvent parfois faire appel à des spécialistes extérieurs pour expulser les agents spirituels qui menacent l'ordre social, de même les *ton bun* retirent une légitimité de leur inscription dans la périphérie. Les pouvoirs supra-normaux dont était investi Khruba Si Wichai découlaient en partie de ses ascèses prolongées en forêt et de sa capacité à en maîtriser les forces spirituelles.

Dans la continuité des conceptions populaires, la forêt est essentiellement le refuge des esprits sauvages, *phi pa*, qui s'attaquent aux humains et se nourrissent de leurs composantes spirituelles, *khwan*. Conceptions que l'on peut mettre en parallèle avec la dichotomie *zi* (village) / *pgha* (forêt) qui, dans les rites karen, distingue les espaces défrichés par l'homme dont les esprits nuisibles, *ta mui xa*, ont été repoussés dans l'espace sauvage de la forêt par la médiation des esprits tutélaires, *k'ca*, associés à la topographie du territoire. Si ces visions se recoupent en apparence, les Karen, à la différence de leurs voisins des plaines, ont élaboré, au cours des siècles, des dispositifs de connaissance et de rituels qui leur permettent d'entrer en connexion beaucoup plus étroitement avec l'univers forestier et de ne pas en avoir peur. Bien que pour les uns comme pour les autres, la crainte envers les esprits qui peuplent la forêt tende à s'atténuer, ces croyances demeurent ancrées dans les pratiques rituelles et les mentalités.

Un fait notable attribuable aux *buat pa* est justement d'avoir stimulé une représentation plus positive de la forêt. A cet égard, les bonzes associés au mouvement écologique, familiers des croyances et des rites pratiqués en milieux ruraux, ont largement innové. Dans l'intention d'éveiller la conscience des paysans en matière de protection de l'environnement, ils ont conjugué la forêt moins avec la demeure d'esprits nuisibles qu'avec celle d'esprits gardiens potentiellement bienveillants, contribuant par ce biais à diminuer leur crainte et augmenter leur respect de ce milieu. Ainsi, l'invocation des divinités subalternes du panthéon bouddhique - la déesse de la terre, *mae phra thorani*, les *thevada* liées aux arbres et aux principales forces de la nature – voire même les esprits errants des défunts, lorsqu'ils sont maîtrisés par des mesures de protection comme la prière bouddhique et le *mat meu*, montre qu'il est possible de canaliser les esprits de la forêt au service d'un but social bénéfique aux humains.

Les Karen, en tant que spécialistes des esprits territoriaux de la forêt, peuvent dans ce contexte faire prévaloir leur rôle d'intercession auprès de ces esprits. La présence, lors de la cérémonie, du *seup cata pa* associée à la récitation d'une prière par des moines d'une part, les procédures rituelles effectuées par des médiums-guérisseurs d'autre part, sont le fruit d'une innovation *pga k' nyau* qui souligne la complémentarité entre deux systèmes, bouddhique et animiste, sous-tendant chacun un certain rapport de l'homme à son environnement. Ce principe de complémentarité est une dimension désormais étroitement associée aux rites d'ordination d'arbres, qu'ils soient effectués en milieu rural thaï ou montagnard. Il s'inscrit dans le discours écologique global qui tend à valoriser les systèmes cosmologiques soulignant l'interdépendance entre l'homme et la nature ainsi que dans la dimension spirituelle accordée au règne végétal. Mais alors que les conceptions et pratiques animistes associées à un *buat pa* organisé en milieu rural *khon müang* valorisent davantage l'éthique et la cosmologie bouddhiques en matière de protection de l'environnement, transposées en milieu montagnard, elle relèvent plus de la promotion d'une éthique et d'une cosmologie indigènes. Les principes de l'animisme *pga k' nyau* étant largement ignorés à l'extérieur de leur groupe, les Pga k' nyaw empruntent un langage rituel susceptible de trouver un écho parmi les Thaï pour s'autoriser des parallèles constants avec leurs propres conceptions culturelles. Ils élaborent un mode d'expression, dont Joni est un concepteur exemplaire, qui articule leur rapport à la nature sur les thèmes relatifs à la conservation de l'environnement.

Promotion du discours sur l' « éco-tradition »

La cérémonie d'ordination d'arbres, d'inspiration bouddhique, est l'occasion pour les Pga k'nyau d'invoquer leur propres esprits territoriaux, en particulier le Seigneur de la Terre et de l'Eau (Thi Keuca Kau Keuca), tout en arguant qu'il s'agit d'un esprit comparable au *phi ban*, l'esprit tutélaire du village en milieu rural thaï. Ils expliquent que les esprits territoriaux Pga k'nyau, à l'instar du *phi ban*, ne sont pas nuisibles mais utiles aux hommes. D'autre part, le Seigneur étant le maître de tous les génies qui habitent les sources d'eau, ces lieux sont traditionnellement entourés de tabous et répertoriés comme inexploitables. L'évocation de cette conception du territoire fait ainsi prévaloir l'antériorité et l'autorité de la croyance indigène sur celle des techniques du Département Royal des Forêt, dont les fonctionnaires ont établi une grille « scientifique » de classement des sources d'eau. Du point de vue de la mise en scène, l'intervention d'officiants *pga k' nyau* vise par ailleurs à montrer qu'ils ont la

maîtrise de ces entités spirituelles et qu'ils vivent au sein d'une nature peuplée de présences invisibles et sacrées.

Le parallèle est par ailleurs systématique entre l'ordination d'arbres et la pratique qui consiste, à la naissance d'un enfant, à nouer son cordon ombilical autour d'un arbre et à l'associer à vie avec cet être végétal dont la coupe devient interdite. Cette pratique, qui a tendance à disparaître depuis que les femmes accouchent à l'hôpital, sert cependant à illustrer l'interdépendance étroite entre les Karen et leur milieu naturel. Dans la même perspective, ils présentent leur conception de l'âme en des termes qui font écho à la notion scientifique d'écosystème. A l'instar des conceptions thaïes, l'âme *pga k' nyau* se compose d'entités multiples qui peuvent s'échapper du corps. La spécificité *pga k' nyau* tient au fait que toutes ces particules sont associées à des animaux. Dès lors, si la forêt disparaissait, la faune aussi disparaîtrait, et par voie de conséquence l'âme des Pga k' nyau. Ils essaient ainsi de montrer aux autres que, loin de chercher à dominer la nature, ils fusionnent au contraire avec elle. Leur survie dépend de la protection de l'environnement. Ce discours est renforcé par l'énonciation de proverbes tirés de leur poésie et réemployés sous la forme de slogans illustratifs d'une éthique indigène : « On boit l'eau de la source. On doit respecter la source. On mange grâce à la forêt. On doit respecter la forêt ». Tous ces slogans, qui valorisent une économie de subsistance et une sagesse indigène de la protection de la nature, sont désormais intériorisés par leur public thaï. Dans le contexte du débat national sur l'écologie, ils se trouvent alors fréquemment réemployés pour contrebalancer les valeurs et l'idéologie de la société de consommation.

Le but des Pga k'nyau est de démontrer aux Thaïs que leurs croyances animistes ne représentent pas une menace pour les autres et que leurs savoirs indigènes, habituellement regardés comme primitifs, sont compatibles avec des raisonnements scientifiques, qu'ils se montrent d'ailleurs capables d'intégrer pour favoriser une protection maximale de l'environnement. Ces manifestations festives sont l'occasion d'exposer les cartes et maquettes qui illustrent leurs conceptions et leurs versions de l'aménagement des ressources. Elles sont ainsi le moyen de justifier le caractère « durable» de leur mode rotatif d'exploitation des sols, *rai mun wian*. Bien que la plupart l'aient abandonné sous la pression des politiques gouvernementales, ils lient désormais étroitement cette pratique à la perpétuation de leur identité. De plus, c'est aussi une façon de remettre en question les préjugés courants formulés contre l'agriculture sur brûlis, condamnée trop hâtivement par divers scientifiques et qui ont

servi de prétexte pour légitimer ensuite une législation qui les met dans l'illégalité au regard de leurs modes traditionnels de subsistance. Des facteurs qui sont à la source des principaux malentendus et litiges avec leurs voisins paysans des plaines comme avec les fonctionnaires du gouvernement.

Les porte-paroles karen, qui ont pris de la distance par rapport aux représentations dont ils font l'objet tout en captant, à leur niveau, différents registres de discours accordés à la science, l'histoire, la politique, l'ethnologie, le développement ou l'écologie, rénovent leurs traditions et font la promotion de leur propre anthropologie. Ainsi, lorsqu'ils se présentent au public à l'occasion des cérémonies d'ordination, ils déclarent : « Nous, les Karen, sommes le plus important groupe montagnard de Thaïlande. Nous étions là avant les Thaïs. Nous avons aidé les Thaïs à défendre leurs frontières contre les Birmans. Grâce à notre sagesse indigène, nous protégeons la forêt depuis toujours. En Thaïlande, nous sommes représentés par trois principaux sous-groupes culturels : les Sgaw, les Pwo et les Bwe. Les Thaïs nous appellent 'Yang' ou 'Kariang', mais nous désirons être appelés 'Pga k'nyau' qui signifie 'les hommes' ». Un terme que les Thaïlandais ont désormais tendance à adopter (en déformant cependant sa prononciation).

Par le biais de rites comme le *buat pa,* ces porte-paroles élaborent une enseigne identitaire qui satisfait la demande d'un certain public et leur permet de préserver les Karen. Ils adaptent des « savoirs locaux » à un discours et des contraintes écologiques nouveaux au niveau national, tout en instrumentalisant à leur compte l'imagerie naïve qui les assimile à un idéal de cohabitation harmonieuse entre l'homme et la nature. Leur action n'opère pas seulement vis-à-vis de l'extérieur, elle recèle également un véritable effet de cohésion interne pour le groupe. Ces occasions festives leur permettent non seulement de consolider les liens de solidarité entre la génération des jeunes et celle des anciens, mais également de valider sur un plan symbolique un ensemble de nouvelles règles communautaires associées à la protection de l'environnement. A travers la mise en scène rituelle, ils jouent en quelque sorte le rôle que certains veulent bien leur prêter, mais surtout ils s'identifient eux-mêmes à ce rôle et le donnent à voir aux autres.

Science et moralité

Le rituel comme la plupart des interventions associées au débat sur la relation entre religion et environnement, ont pour point commun la volonté de valoriser les systèmes cosmologiques et religieux qui sous-tendent les rapports entre l'homme et l'environnement. Des systèmes qui ont ensemble été discrédités ou relativisés, à des degrés divers par le discours rationaliste dominant. Le thème sous-jacent aux deux débats faisait ainsi ressortir l'opposition centrale entre deux paradigmes : le premier que je qualifierai de « paradigme religieux » qui considère la terre comme sacrée et le second que je qualifierai de « paradigme rationnel » où la terre est, à l'inverse, désacralisée.

Le mouvement des populations indigènes qui prend naissance en Amérique du Nord et du Sud, dès les années 60, en réaction contre les politiques, a formulé un discours où elles se présentaient comme les gardiens de la terre-mère et tentaient ainsi de défendre des droits territoriaux au sein des États-nations dans lesquelles elles se sont trouvées intégrées en tant que minorités. Ces revendications ont ainsi favorisé, sur le plan politique, une représentation des populations tribales à l'UNESCO et l'élaboration de chartes sur les droits des minorités indigènes. Par ailleurs, dans le contexte du débat mondial sur l'écologie, cette représentation sacrée de la terre, commune au chamanisme et à l'animisme, fait en sorte figure de socle originel à toutes les religions. Ces formes de spiritualité, qui célèbrent le panthéon des forces de la nature, longtemps dépréciées sont, dans le cadre du mouvement écologique, revalorisées comme l'incarnation même de la symbiose entre nature et culture. Elles renvoient à une conception cyclique du temps et de l'évolution qui correspondrait davantage aux cycles que l'on peut observer dans la nature et qui s'opposent à la vision linéaire de l'homme moderne inscrit dans un devenir, entre son présent son passé et son futur.

Grâce à ces projections, l'homme tribal, l'indigène, n'est plus considéré comme soumis aux contraintes de la nature, mais au contraire comme le gardien de traditions ancestrales qui assurent la transmission de la terre sacrée aux générations futures et comme le médiateur privilégié pour communier et vivre en harmonie avec les forces de la nature. L'homme moderne qui aurait rompu le lien originel avec la terre, tendu vers le progrès et l'émancipation des hommes, se retourne désormais, après avoir pris conscience de son échec, vers l'homme tribal. Devenu esclave de la technologie et enlisé dans la marche du progrès, l'homme moderne, qui surexploite à son profit les ressources planétaires, a le sentiment

d'aller vers une catastrophe écologique irréversible. Le grand partage entre « Nous » et les « Autres » se trouve ainsi réactualisé à travers une tentative, de part de d'autre, de réduire l'écart qui les sépare. D'un côté l'homme tribal se modernise et tend à désacraliser partiellement sa relation à la nature tandis que de l'autre, l'homme moderne recherche à travers l'homme tribal le sens sacré de la nature. La rencontre de ces deux processus favorise le revivalisme des conceptions indigènes.

Ces débats relevaient à mon sens de préoccupations philosophiques qui accréditent les revendications identitaires des Karen. Opposer la « sagesse indigène » à la science, c'est questionner le rapport entre science et moralité. En vivant aux côtés des Karen, j'ai appris au travers de diverses circonstances, que ce qui les différenciait des Thaïs, à leurs yeux, c'était l'importance qu'ils attachaient à la moralité et à leur mode de vie. Voici à ce propos les réflexions que j'écrivais quand j'habitais dans la famille de Joni : « *L'autre jour il y a eu une panne d'électricité et nous nous sommes retrouvés avec Suae, les enfants, Hamleu, Mo Luang, autour du feu dans la cuisine. Suae m'a alors demandé comment nous ferions pour vivre dans nos villes si nous étions privés d'électricité. Eux le peuvent. Ils sont encore proches du feu et savent s'en servir. Ce qui a fait écho dans mon esprit à ce que m'avait dit l'adjoint au maire lors de funérailles alors que je lui avais posé la question : « C'est quoi être Pga k'nyau ? » Il m'avait répondu : « Nous les Pga k'nyau nous sommes mauvais pour construire des villes, des avions, mais nous aimons vivre avec la nature* ». D'autres villageois m'avaient également expliqué à plusieurs reprises que le *nyau* de *Pga k'nyau* voulait dire « simple », en y ajoutant que les Karen sont « pauvres » et qu'ils ne cherchent pas la richesse contrairement aux Thaïs qui « détruisent la forêt pour de l'argent » tandis qu'eux offrent leur terre au roi « avec honnêteté et un cœur pur ». Les Thaïs au contraire des Pga k' nyau sont souvent considérés comme malhonnêtes. Ces contrastes honnêteté / malhonnêté, simplicité / matérialisme, ville / forêt sont en quelque sorte validés par les discours environnementalistes.

Ces oppositions, qui s'expriment dans la dialectique du rapport dominant /dominé, sont une dimension de la construction identitaire des Karen qui ressort à travers toute la littérature ethnographique écrite sur eux. Ainsi, le mythe du Livre d'Or, raconte la perte et/ou l'usurpation de l'écriture aux Karen par leurs « autres » frères. Ils justifient les rapports d'inégalité et la situation de pauvreté dans laquelle ils se trouvent comparativement à leurs voisins. Les Karen, peuple orphelin, ont été dépossédés des systèmes de connaissance qui ont permis aux autres frères de développer des technologies particulièrement élaborées afin

d'exploiter la nature, de construire des villes, de bâtir des états puissants et finalement, de les dominer. Ce point de vue s'exprime cependant de manière très ambivalente, car si les Karen tendent à se dévaloriser parce qu'ils n'ont pas ce que les autres ont, c'est-à-dire les instruments technologiques pour dominer les hommes et la nature, ils le justifient par des valeurs antagonistes : ce serait justement ce qui les singularise et les rend à la fois meilleurs et plus authentiques que les autres. Comme l'a mentionné Mischung (1980, 7-12) les Karen pourraient franchir la frontière ethnique qui les sépare des Thaïs, mais ils ne le font pas, car ils se sentent moralement supérieurs. Cette croyance est profondément ancrée dans la conscience identitaire des Karen et se trouve aujourd'hui renforcée par les attentes d'un certain public thaï ou étranger vis-à-vis de leur « sagesse indigène ».

Des « destructeurs de la nature » aux « gardiens de la forêt »

Le retentissement médiatique des rites d'ordination d'arbres, qui ont pour particularité de réunir un large public, a contribué à nuancer les perceptions des Thaïs à l'encontre des montagnards et plus spécifiquement eu égard des Karen. Pendant longtemps confondus au stéréotype d'« ennemi de la forêt » véhiculé par les politiques gouvernementales et relayé par les programmes d'enseignement scolaire, ils tendent aujourd'hui à incarner, au premier plan de la scène montagnarde, l'image du « gardien de la forêt ». A ma connaissance, les principaux canaux d'information qui assurent la promotion de cette image passent justement par l'élite intellectuelle prioritairement investie dans la défense des intérêts de la société civile et vigoureusement impliquée dans le façonnement de l'opinion publique thaïe. C'est notamment le cas des journaux nationaux et renommés tel que le *Bangkok Post* et le *Nation*, basés à Bangkok, qui épousent souvent la cause des montagnards et font régulièrement état des évènements rituels, ou autres, relatifs à leur combat pour protéger la forêt (cf, annexe n°6). A titre d'exemple, un article du Bangkok Post publié en avril 1997 titrait : « Les défenseurs de la forêt : Les communautés karen vivent en harmonie avec la nature dans le sanctuaire de vie sauvage de Thung Yai Naresuan. Cependant la vie moderne menace leur style de vie traditionnelle et, en conséquence, la forêt autour d'eux » (pour plus de précisions se référer aux coupures mises en annexe).

Ces deux journaux, largement diffusés dans les milieux universitaires et lus par un grand nombre de citadins occidentalisés capable de lire l'anglais, ont également un écho dans

des pays limitrophes. Les Occidentaux installés sur place et les chercheurs étrangers qui s'intéressent à la Thaïlande s'y réfèrent, augmentant leur crédit au sein de l'opinion publique thaïe. De leur côté, les ONG, ont l'appui de toutes sortes de média : films, brochures, photos, sites Internet qui s'efforcent également de diffuser le maximum d'informations concernant les initiatives écologiques des montagnards à l'échelle de leurs réseaux régionaux, nationaux et internationaux. Depuis quelques années, des thaïs ont écrit de nombreuses études anthropologiques sur les Karen qui circulent dans les réseaux universitaires. Par ailleurs, outre le milieu intellectuel et activiste qui intervient plus concrètement dans le processus de fabrication et de validation de cette nouvelle image de « gardien de la forêt », celle-ci trouve une faveur particulièrement favorable auprès des étudiants et des représentants de la classe moyenne et urbaine, soucieux de l'écologie et souvent nostalgique d'un passé thaï pré-moderne. Comme j'ai maintes fois eu l'occasion de le constater, ils se montrent souvent empli d'admiration pour cette « sagesse indigène » que les Thaïs ont, leur semble-t-il, sacrifiée au consumérisme et au développement.

Un feuilleton télévisé, projeté en 1999-2000 et réalisé par des Thaïs avec la contribution de conseillers et d'acteurs karen témoignait, sous mes yeux, de ces glissements progressifs de représentations. La série, baptisée « Un dans le cœur », s'efforçait d'aborder de façon réaliste les thématiques sociales d'aujourd'hui. Sur la base d'un scénario romanesque et accessible à tout public, elle mettait en scène un héros « *pga k' nyau* » – incarné par un Thaï – sous un jour particulièrement positif. Ce jeune homme, séduisant et quasi irréprochable, était un étudiant boursier affilié à une université de Bangkok. Malgré ses origines modestes, il réussissait brillamment dans ses études. Soutenu par certains de ses professeurs thaïs, il affichait la ferme volonté de mettre son savoir au service du développement de son village d'origine. Son père, prêtre villageois (*hikho*) se montrait quant à lui davantage soucieux de lui transmettre sa fonction et affichait une certaine inquiétude de voir son fils s'éloigner du village et de la tradition. Le héros, lui-même impliqué dans la transmission de son héritage culturel auprès des plus jeunes écoliers de son village, était cependant amené à défier, par amour, l'autorité de son père.

Epris d'une étudiante thaïe rencontrée à Bangkok, il renonce au projet formé par lui d'épouser sa fiancée karen. De son côté, la jeune femme thaïe se trouve départagé entre ce beau Karen honnête et modeste et un homme thaï plus mûr, riche et maffieux qui lui propose de l'introduire dans le milieu de la mode où elle désirait faire carrière. Leur amour ne

triomphera qu'au dénouement de la série. Au fil des épisodes, ces hésitations sentimentales, ajoutées aux va-et-vient constants du héros, entre Bangkok et son village d'origine, réactualisaient, de façon assez sommaire, un certain nombre de contrastes culturels entre Thaïs et Karen. Les premiers étaient associés à un univers urbain complexe, soumis à la tentation de la consommation, de la corruption et du basculement dans la délinquance. Les seconds menant une existence simple, en relation harmonieuse avec la nature, assimilés à des gens honnêtes et soucieux de préserver leur patrimoine écologique et culturel. Le personnage principal, suivi dans son dilemme, cristallisait ainsi ce qui était présenté comme les tensions entre les valeurs de la modernité thaïlandaise et celles de la société traditionnelle *pga k' nyau*.

Conclusion

La cérémonie d'ordination d'arbres – combinant des langages rituels et symboliques divers, des débats politiques et moraux sur l'écologie, la promotion de la culture *pga k' nyau* et les initiatives des communautés locales en matière de protection de l'environnement – illustre la marge de manoeuvre dont les Karen disposent pour défendre leurs intérêts identitaires et territoriaux auprès des forces sociales et politiques, plus ou moins alliées à leur cause, qui les entourent. Dans une telle cérémonie s'articule un jeu complexe d'interactions et de représentations qui assure une sorte de continuum relationnel entre les niveaux local, national et global, favorisant la rencontre et le dialogue entre de nombreux acteurs ayant des points de vue divergents sur l'usage des ressources naturelles.

L'appropriation des rites d'ordination d'arbres par les Karen leur permet de s'appuyer sur un langage rituel commun aux Thaïs de façon à réconcilier des symboles religieux d'origines cosmopolites (bouddhisme, animisme, christianisme). L'emploi qu'ils font de ce langage les autorise alors à se mettre scène de façon que les participants de cette cérémonie puissent y redessiner ensemble les contours d'un nouveau contexte. Par ce biais, les Karen s'efforcent de promouvoir une éco-tradition qui réinvente l'animisme à l'aune d'un discours politique et scientifique moderne sur l'écologie et vise à légitimer, au dedans comme au dehors, leur nouveau modèle d'aménagement des ressources territoriales selon le principe de « forêt communautaire ». En réaffirmant leur statut de premiers occupants du sol et en s'accaparant un rôle de médiation privilégié auprès des esprits de la forêt, ils s'efforcent en même temps de relier leur notion d'âme multiples à la préservation de la biodiversité de

l'écosystème montagnard. Ce faisant, ils établissent un lien consubstantiel entre leurs corps social et individuel et le territoire tout en se donnant à voir comme une communauté d'âmes confondue à l'univers forestier.

Ce processus de réinvention de soi par rapport aux autres n'est également pas sans affinité avec la réaffirmation post-coloniale de la dichotomie entre « sauvage » et « civilisé », telle qu'elle fut formulée en Occident, et qui rebondit, à partir des années 1960, avec l'émergence du discours écologique. Un discours où la représentation du « bon sauvage», dans sa version rousseausiste est incarnée par l'indigène « gardien de la nature » qui sert de modèle pour critiquer l'attitude irrespectueuse et destructrice des peuples dits « civilisés » à l'égard de cette même nature. Ces interactions entre représentations, tantôt idéalisées, tantôt cauchemardesques, renforcent les Karen de Thaïlande dans leur propre conviction. La majorité d'entre eux sont ainsi convaincus de posséder quelque chose de très précieux que les « civilisés » qui les entourent et les encadrent ont perdu. Ils ne disposent pas des mêmes instruments technologiques pour dominer les autres hommes et la nature, mais eux savent vivre *avec* la forêt. L'esprit général de leur discours peut être résumé par cette formule : « Venez voir comment nous vivons, nous sommes prêts à vous apprendre comment il faut faire pour vivre avec la nature ». Ils s'instituent ainsi en sorte de professeurs ou de guides, ayant pour vocation de ré-initier les autres aux principes d'un monde en voie de disparition.

Bien que la grande majorité du public qui assiste aux rites d'ordination d'arbres valide cette image de « gardien de la forêt », le succès de cette entreprise doit cependant d'être nuancé. Bien sûr, l'hommage rendu au roi et la caution apportée par les moines bouddhistes à ce type d'événement renforce la légitimité de la cérémonie et crée un espace de négociation pacifié entre les villageois karen et leurs principaux détracteurs, les représentants du Département Royal des Forêts. Cependant, si de leur côté les montagnards karen se montrent prêts à adapter leurs systèmes de connaissances locaux à des conceptions scientifiques nouvelles, les fonctionnaires de l'État sont quant à eux beaucoup moins prompts à remettre en question leurs systèmes de croyances sur la nature et à les adapter aux besoins des populations locales. Ils jouent le jeu de la réconciliation pendant le rite, mais refusent de s'y prêter dans le cadre de la politique quotidienne. Plutôt que d'associer les Karen à l'image du « bon sauvage » qui vit en harmonie avec la forêt, ils se raccrochent plus volontiers à son autre versant : celle du « primitif » qui représente un danger pour la forêt. Représentation à laquelle adhère d'ailleurs une part de la petite paysannerie thaïe qui subit de plein front les problèmes

relatifs à la déforestation. Le conflit de représentations au cœur duquel se situent les montagnards se répercute alors plus directement sur les rapports de forces entre classe moyenne « éduquée » et représentants du pouvoir de l'État.

Dans ce contexte, la valorisation de l'image romantique du « bon sauvage » ne touche pas seulement au devenir des Karen et ne constitue pas qu'une tentative illusoire pour renouer avec un passé perdu. Elle a également des implications importantes pour le débat politique national. La défense des cultures indigènes, chez les activistes qui soutiennent les Karen, se structure autour d'un engagement politique en faveur de la démocratie et contre les injustices ou les inégalités sociales. Si l'opposition entre civilisé et sauvage fut sous-jacente aux débats qui eurent lieu pendant la cérémonie au Wat Luang, c'est justement parce cette opposition imaginaire a légitimé, au cours de la période coloniale, la prédominance du paradigme rationaliste occidental et la généralisation du modèle politique de l'État-nation. Le fait de reconsidérer les rôles associés à cette dichotomie est lié à une stratégie de protestation contre ce qui est perçu comme l'imposition de formes homogènes à toutes les sociétés et tous les groupes.

Mais il s'agit moins de déconstruire tous les concepts et les modèles occidentaux que de proposer autre chose. Cet autre chose passe par la revitalisation des savoirs indigènes et la promotion d'identités locales menacées d'absorption par des cadres de référence politiques, économiques et idéologiques considérés comme hégémoniques. Le modèle de l'État-nation, qui incorpore les identités locales en les assimilant à un folklore subordonné à l'expression d'une identité culturelle nationale, en est l'une des incarnations. C'est pourquoi, les tentatives de réhabilitation des « savoirs indigènes » par l'élite intellectuelle thaïe et l'alliance qu'elle noue avec les populations de la périphérie assurent la régénération et le renforcement de ses propres idéaux politiques, économiques et moraux. Tout en défendant les revendications territoriales des montagnards, cette élite « engagée » entend concurrencer des idéologies politiques dominantes qui accréditent les structures de pouvoir en place. Son objectif étant de reformuler un schéma de société démocratique fondé sur le pluralisme culturel et inscrit dans la continuité de traditions asiatiques ou locales.

Si ces opinions politiques sous-tendent pour une grande part l'activisme des Thaïlandais engagés dans le débat sur l'écologie (tout en donnant lieu à des points de vue plus nuancés à l'intérieur même du mouvement), elles ne sont pas nécessairement partagées

par les Karen qui participent à l'organisation et au déroulement de *buat pa.* En effet, leur préoccupation fondamentale n'est pas de remettre en question des modèles politiques nationaux ou de combattre la mondialisation, mais de défendre leur culture. Leur message est explicite. Ce qu'ils veulent et ce qui les rend solidaires au-delà de leurs disparités sociales, politiques et religieuses, c'est obtenir des droits légaux sur les terres qu'ils exploitent depuis des générations, condition nécessaire pour assurer la survie de leur société dans les montagnes.

Les Karen-Pga k' nyau, en se mettant en scène comme des gardiens du patrimoine naturel, mènent un combat susceptible d'avoir un retentissement médiatique national et mondial, fondé sur des stratégies et des armes non violentes. C'est pour cette raison qu'ils font prévaloir la dénomination de Pga k' nyau, à signification pacifique. Ils entendent ainsi faire valoir leur statut de population indigène de la Thaïlande en se dissociant à la fois de la catégorie unique de *chao khao* qui les assimile à des « destructeurs de la nature » et de l'image de violence véhiculée par les médias sur les Karen de Birmanie. Ils ne veulent pas l'indépendance, mais la reconnaissance de leurs droits sur les sols. Leur bataille ne se joue pas au corps à corps meurtrier, mais au travers d'images, de symboles, de savoirs et de cartes.

CHAPITRE VIII

LE DEVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE

Dans le contexte thaï, les notions de « communauté » (*chumchon*) et de « village » (*muban),* sont centrales dans le discours des politiciens et des acteurs du développement. Dans un pays où 70 % de la population habite la campagne, la communauté villageoise est admise comme une entité sociale et politique cohérente et autonome. De ce point de vue, elle constitue en quelque sorte l'atome primordial de la société thaïe toute entière. Intégrée à un corps administratif et territorial centralisé à partir de Bangkok, elle représente, dans l'idéal, le lieu commun de l'expression des particularismes culturels locaux et du sentiment d'appartenance et d'attachement à la nation.

A travers le discours administratif officiel, la « communauté » rurale, principal cadre de vie du peuple, incarne à la fois la continuité des institutions familiales et ancestrales et le reflet d'une authentique démocratie à la thaïe, (*prachathippatai baep thai thae*) (Nelson, 1998 : 56). Structurée sur des relations de parenté (relation frères-sœurs aînés et cadets, *phi / nong*) qui définissent les modalités d'interaction, de consensus et d'entraide entre les individus, ses membres, soudés les uns aux autres par des liens affectifs, des intérêts économiques, des croyances et des pratiques rituelles communes, assureraient « harmonieusement » le maintien de son unité (*khwamsamakhi*) et d'un style de vie proprement thaï (*wichi chiwit khong khon thai*). En apparence égalitaire et non fragmentée par des divisions d'ordres politiques, sociales ou économiques, elle serait en mesure de s'auto-gouverner à l'intérieur de la structure institutionnelle de l'État, sphère de pouvoir plus vaste où se joueraient les dissensions entre les cliques et les partis.

Dans la continuité de cette représentation fonctionnaliste, cette fois davantage appliquée à la question du développement, la communauté rurale serait potentiellement capable de s'auto-suffire tant qu'elle dispose des moyens pour assurer sa survie (ressources naturelles). La perception des « dysfonctionnements » communautaires sont alors principalement attribués à des injonctions extérieures, entre autres : la privatisation ou la privation des ressources (terre), la modernisation et la déstructuration des institutions

traditionnelles, la migration vers la ville, l'avènement d'une économie de type capitaliste, individualiste et libérale. Autant de facteurs qui contribueraient à déstabiliser l'équilibre fragile et toujours menacé de la communauté.

Cette représentation de la « société villageoise consensuelle », non spécifique au contexte socio-politique thaï est, de façon plus globale, l'une des principales pré-conceptions qui alimente et légitime le discours sur le développement (Sardan, 1995 : 60-62). D'après Sardan, ce stéréotype serait un héritage du « grand partage » entre société traditionnelle et société moderne (Durkheim). La première se reproduit à partir d'une solidarité de type mécanique : l'individu, prisonnier de ses liens affectifs et des institutions traditionnelles, est dissous dans la communauté. La seconde, qui se fonde sur une solidarité de type organique, est régulée par des mécanismes strictement économiques, organisationnels et rationnels. Le paradoxe du développement est alors d'introduire des principes d'organisation économiques, politiques et sociaux conçus comme rationnels tout en assurant la continuité et la permanence des institutions traditionnelles nécessaires à la cohésion du groupe.

Les programmes de développement sont destinés à l'ensemble d'un village. Les projets, quels qu'ils soient, doivent répondre aux besoins locaux, servir les intérêts de tous et non de quelques individus, à défaut de quoi ils perdraient leur légitimité. Le développement, en principe, ne doit pas créer les crises, mais les prévenir ou les résoudre. Les rapports de clientélisme et les effets de mode qui alimentent les discours sur le développement (participation, valorisation du patrimoine culturel traditionnel, développement durable…) contribuent à susciter une compétition entre les agents de terrain qui courtisent les villageois. Notamment à travers les réponses qu'ils apportent à ce qu'ils identifient comme leurs « besoins ».

Comme les développeurs, je suis allée jusqu'au bout de la chaîne institutionnelle pour aboutir au village. Pour ma part, le niveau villageois, en tant qu'entité vers laquelle convergeaient toutes les politiques de développement, a représenté un lieu d'observation privilégié pour saisir la façon dont les acteurs sociaux locaux reçoivent ces projets et s'en emparent afin de définir et de négocier leurs intérêts divergents ou réciproques. A travers ce chapitre, j'entends considérer les impacts économiques et politiques relatifs à la pénétration accrue de réseaux concurrentiels de développement sur le microcosme villageois : en particulier ceux orchestrés par le roi lui-même, les missionnaires chrétiens et bouddhistes, les

fonctionnaires de l'administration locale, et les ONG environnementalistes. En quoi les politiques et les propositions extérieures de développement influent-elles sur les choix économiques, sur les rapports d'entraide et de réciprocité ainsi que sur la répartition des pouvoirs et des responsabilités entre les membres d'un même village ? Il s'agira en particulier d'examiner quelles sont ces diverses propositions de développement qui émanent de l'extérieur, les discours normatifs qui les sous-tendent et la façon dont les acteurs villageois se les approprient dans le sens de leurs intérêts. Quelles sont les diverses modalités à travers lesquelles la « communauté villageoise » se construit, se solidarise, se divise et s'idéalise face aux pressions internes et externes ?

Pour répondre à ces questions, je propose de considérer, en priorité, les effets de la politique nationale de décentralisation administrative sur les évolutions récentes de la configuration politique villageoise ainsi que les modes d'adaptation différentiels des villageois à l'économie de marché. J'entends par ailleurs articuler ces observations à l'analyse de situations précises, susceptibles de rendre compte des interactions qui se déploient autour d'un projet de développement et de révéler les logiques, les intérêts, les partis pris et les jeux d'alliance multiples qui se tissent entre les acteurs en présence sur la scène locale. L'objectif de ce diagnostique sera de faire apparaître d'une part, la façon dont les agents du développement, alliés ou concurrents, s'appuient sur certains groupes ciblés d'acteurs sociaux (jeunes, femmes, hommes) pour véhiculer leurs projets et, d'autre part, la façon dont certains acteurs locaux récupèrent à leur niveau des enjeux politiques qui les dépassent pour canaliser autour d'eux des actions collectives et, en retour, augmenter leur pouvoir d'influence, à l'échelle villageoise ou locale.

1. PARTICIPATION ET DECENTRALISATION ADMINISTRATIVE

L'intégration dans le système administratif thaï, parallèlement à la multiplication des programmes de développement, a eu d'importantes implications sur la répartition des rôles et des responsabilités entre les membres du village. Ce sont ces changements que je propose de mettre en relation avec la politique nationale de décentralisation administrative débutée dans les années 80.

L'élaboration du sixième plan quinquennal pour le Développement Economique et Social (1982-86), conçu autour du concept de « participation populaire », promu par la Banque Mondiale en 1978, accordait une priorité à l'implication des populations rurales dans l'économie de marché capitaliste (Turton, 1987 : 11). En Thaïlande, ce concept de « participation populaire », *kan mü* (avoir) *suan* (part) *ruam* (commun) *khong* (de) *prachachon* (population) fut aussitôt associé au terme de « démocratie ». Le 6e plan s'inscrivait dans le cadre d'un vaste projet de décentralisation du système administratif thaï destiné à renforcer les prérogatives des communautés territoriales par le biais de l'assemblée informelle du sous-district, *sapha tambon*.

L'objectif était d'encourager les communautés villageoises à s'auto-gouverner et s'auto-développer. Les moyens mis en œuvre consistaient à favoriser la création de comités de développement au niveau de chaque village, former les membres de ces comités à analyser leurs problèmes et à trouver ensemble des solutions pour assurer le bien-être et la prospérité de leur communauté. Ensuite, les sujets de discussion pouvaient démocratiquement être débattus à l'occasion des assemblées du sous-district de façon à définir, à ce niveau, des stratégies de développement local qui respectent les désirs et les droits de la population tout en se conformant aux lois, aux impératifs économiques et aux objectifs de sécurité nationaux.

Cette politique d'envergure nationale fut progressivement diffusée à Ban Nong Tao lorsque le Ministère de l'Intérieur créa, en 1986, le Centre de Coordination des Affaires des Tribus Montagnardes et l'Eradication des Plantes Narcotiques sous la responsabilité de la 3e Armée. La Police des Frontières, assistée par l'armée, la police et les chefs de l'administration locale, s'investirent alors dans un projet destiné à former des milices dans les villages soupçonnés d'abriter des rebelles communistes ou de se livrer au commerce de la drogue. A partir de la seconde moitié des années 80, parallèlement à l'implantation permanente des missionnaires du *phrathammacarik* dans le village, ils commencèrent à organiser à Ban Nong Tao des stages de formation de groupes de volontaires villageois pour leur auto-défense et leur auto-développement, *asasamak phatthana lae pongkan tua eng*, plus connus sous l'abréviation de o.pho.po. Au moment de la fondation de la première police de sécurité villageoise, constituée de quarante volontaires âgés de 16 à 45 ans, la Police des Frontières confia 15 fusils à pompe américains (Mossberg, Ithakha Lemington) aux villageois pour assurer leur auto-défense en cas de problèmes. En 1989, lorsque la question de l'environnement fut associée à un problème de sécurité nationale, les pompiers de la

préfecture de Mae Wang et les agents locaux du Département Royal des Forêts s'associèrent à ce projet. Ils créèrent à Ban Nong Tao un groupe de secours d'urgence prêt à intervenir en cas d'incendie.

Les stages de formation de l'o.pho.po existent toujours et sont réactivés de façon ponctuelle. Ils sont encadrés par des membres de la Police des Frontières, habillés en scouts pour l'occasion, et sont assistés par divers autres représentants de l'administration locale, auxquels peuvent éventuellement se joindre des employés du Projet Royal. Désormais principalement destinés aux jeunes, ces stages consistent en un entraînement militaire d'une journée, agrémenté d'épreuves physiques, de jeux, de chants anticommunistes et nationalistes, de discours anti-drogue et d'exercices de tir au fusil. Cette formation, derrière des allures bon enfant, sert de relais à un discours de propagande nationaliste véhiculé par l'État. Discours qui vise à inciter les montagnards à cesser l'essartage, à s'orienter vers certaines productions marchandes, à respecter la loi thaïe et à supporter activement les efforts des fonctionnaires du gouvernement pour lutter contre le trafic illégal de drogue, de bois et l'immigration illégale.

Le comité villageois, *kammakan muban*

La constitution de cette milice de sécurité est à mettre en parallèle avec le renforcement des prérogatives du comité villageois. Ce comité fut placé sous la responsabilité du maire, *phu jai ban*, principal garant du respect de la loi auprès de l'administration et du Ministère de l'Intérieur. Afin de pouvoir gérer les aides des diverses agences gouvernementales impliquées dans le développement des montagnards, le comité fut décomposé en sept branches d'activités : administration, défense, agriculture, social, éducation, santé, finance. Cette fragmentation entraîna la prolifération de sous-comités placés sous la responsabilité de volontaires villageois et basés sur un principe d'organisation commune et systématique. Ils supposaient la création d'un fond monétaire rotatif pour encourager l'épargne et permettre des emprunts à taux d'intérêt très bas. Un responsable (*huana*) assisté d'un vice-président, d'un secrétaire, d'un trésorier étaient élus à la tête de chaque comité. Le président pouvait éventuellement être épaulé par des aides et conseillers : soit le moine, soit des villageois qui avaient le statut de fonctionnaires (infirmiers, professeurs, maire) soit, plus récemment, des acteurs des ONG. A partir de 1986, le Ministère de l'Intérieur versa pendant sept années successives de l'argent destiné au développement du

village. Pour ce faire, il initia la création d'une banque agricole destinée aux plus démunis, *thanakhan* (banque) *kaset* (agriculture) *yak* (difficile) *chon* (pauvre). La Police des Frontières fit par ailleurs un don à la banque de riz du village, antérieurement créée par l'intermédiaire des missionnaires catholiques.

Cette banque permettait aux villageois d'emprunter des sacs de riz en cas de manque et de les rembourser soit en argent comptant, soit en nature. En 1995, le Ministère des Affaires Sociales, s'impliqua également plus directement dans les affaires villageoises via la création du *sun songkrau ratsadon pracham muban*, un centre social au service de la population villageoise. Il fut instauré au sein même du temple parallèlement à la création du centre éthique qui servait de relais au rayonnement local du programme missionnaire *phrathammacarik*. Les moines introduirent alors une nouvelle coopérative, le *sahakon* ou « *crédit union* », autorisant l'ensemble des villageois à épargner de l'argent pour emprunter ou faire fructifier leurs économies (voir ch. 5). Ce centre social, s'articule autour d'un comité, présidé par le maire, et divisé en sous-branches d'activités spécialisées, auxquelles correspondent des responsables villageois : finance (tenir les comptes de la coopérative), santé, éducation, stages de formation à de nouveaux métiers (couture ou mécanique), aides aux plus démunis (veufs, orphelins, handicapés, vieillards), catastrophes naturelles (inondations, incendies).

Parmi les divers autres comités qui existent actuellement au sein du village et qui répondent aux objectifs de la « participation », j'ai recensé les principaux :

- le comité du temple, *kammakan wat* et de l'église, *kammakan bot* qui incite les villageois à se réunir pour prier, maintenir les bâtiments religieux, gérer les dons et la banque de riz
- le comité de l'école, *kammakan kan süksa* qui implique les villageois dans toutes les affaires relatives à l'école primaire : réunions parents / profs / moine, formalisation des enseignements locaux.
- le comité de l'environnement, *kammakan singwaetlom* qui incite les villageois à assurer la propreté du village : gérer les poubelles disposées ça et là.
- le comité de la forêt communautaire, *kammakan pa chumchom* qui incite les villageois à surveiller la zone de forêt protégée, à construire des barrières coupe-feu, et à prendre note du bois coupé pour la construction des maisons.

- le comité agricole, *kammakan kaset* qui incite les villageois à cultiver des légumes promus par l'intermédiaire du Projet Royal et des fonctionnaires locaux qui relèvent du Ministère de l'Agriculture
- le comité de l'o.pho.po qui incite les villageois à respecter la loi et à assurer leur propre sécurité.
- le comité de l'o.pho.po.ro qui incite les villageois à intervenir en cas d'incendie.
- le comité du dispensaire, *kammakan anamai* qui incite les villageois à se soucier de leur hygiène et de leur santé, à réduire les naissances ou promulguer des soins légers.

Le maire du village, *phu jai ban*, est démocratiquement élu par ses concitoyens à la condition qu'il sache parler et lire le thaï et qu'il soit reconnu officiellement par le chef du sous-district, *kamnan*, lui-même subordonné au chef du district, *palat amphoe*. Chargé d'assurer le lien entre les autorités administratives locales et les villageois, le maire doit, aux côtés d'un auxiliaire[1], le *phu chuay*, assister à une réunion mensuelle organisée dans les bâtiments administratifs de la sous-préfecture du district de Mae Wang. Il est ensuite censé rendre compte auprès des villageois des lois et des projets de développement locaux proposés par les différentes agences gouvernementales. Le *phu yai ban*, en milieu karen, n'a en fait que peu d'initiatives. Son rôle consiste notamment à assister les villageois dans certaines démarches administratives à la sous-préfecture de Mae Wang (changement d'adresse, de nom, faciliter les procédures de naturalisation) et à intervenir, en leur nom, en cas de malentendus avec les autorités locales.

D'après ce que j'ai pu observer, les maires karen du sous-district de Mae Win, en tant que fonctionnaires de l'administration, se trouvent placés dans une relation de clientélisme auprès de leurs supérieurs hiérarchiques locaux, en particulier le *kamnan* et, au-dessus, les fonctionnaires du district, *nai amphoe.* Dans la continuité du système de gouvernement féodal, cette relation patron-client, fondée sur un lien de subordination personnelle et informelle, suppose un certain nombre d'obligations mutuelles (Formoso, 1990). Le client (le cadet, *nong*) se place sous l'autorité et la protection d'un patron (l'aîné, *phi*) qui, en retour, est censé lui apporter son aide. De même, les fonctionnaires de l'administration ont, de façon plus générale, tendance à considérer tous les citoyens comme leurs clients. Le développement est dans ce contexte perçu comme un service que le gouvernement rend aux citoyens en retour de

[1] En milieu thaï, dans des circonscriptions plus importantes le maire est assisté de plusieurs adjoints. Dans notre village il n'y en a qu'un.

leur allégeance (Demaine, 1986 : 155).

A Mae Win, le *kamnan* local, directement élu par la population parmi les maires du sous-district, administrait une circonscription majoritairement constituée de villages karen. Pour conserver sa notoriété, son autorité et son influence sur ses administrés, il était donc redevable de certains services auprès d'eux. Que ce soit pour promouvoir des actions de développement ou pour intercéder, en leur faveur, auprès des autorités locales en cas de litiges avec la police ou les fonctionnaires du Département Royal des Forêts. Il assure également le relais des aides financières drainées par le député national sur sa circonscription ou des représentants des partis politiques en compétition. J'ai d'autre part souvent vu le *kamnan*, accompagné par une poignée de confrères *phu jai ban* des piémonts de montagne, sillonner les villages karen de Mae Win dans son énorme 4x4. Ils étaient présents sur le terrain en toutes sortes d'occasions : campagnes et élections, cérémonies bouddhiques, sans manquer le passage obligé aux mariages et aux funérailles. Deux événements rituels où les instituteurs thaïs et les paysans des piémonts sont également invités à venir partager de la nourriture et de l'alcool avec les villageois et de distribuer, ici et là, des enveloppes d'argent aux veufs ou aux jeunes mariés. Ils s'insèrent ainsi dans des systèmes d'échanges et d'entraides sociaux locaux et entrent par ce bais en contact plus intime, et secourable, avec les villageois.

L'organisation administrative du sous-district, *ongkan borihan suan tambon*

A l'aube des années 90, sous la pression des forces civiles et démocratiques thaïlandaises, le gouvernement a accéléré le processus de décentralisation étatique. Refusant d'autoriser l'élection directe des gouverneurs de province, il créa en compensation les TAO (Tambon Administrative Organisations) (Nelson, 1998). Cette nouvelle institution accordait une plus grande autonomie fiscale et juridique à l'assemblée du sous-district (*sapha tambon*) afin de gérer, à ce niveau, des subventions et des programmes de développement locaux (construction de routes, de ponts, ou projets agricoles). Censée nouer un lien plus direct entre les organismes de développement et les villageois, l'extension des pouvoirs de juridiction de cette assemblée locale visait également à empêcher les détournements d'argent et limiter le pouvoir local des *kamnan* et des *phu yai ban*, dont le mandat, autrefois fixé à l'âge de la retraite, fut réduit à cinq ans (à l'exception de ceux déjà habilités dans leur fonction avant la promulgation de cette loi en 1991).

L'organisation administrative du sous-district, *ongkan borihan suan tambon*, a été officiellement instituée au niveau du sous-district de Mae Win en 1996. Le rôle du *phu jai ban* fut dès lors contrebalancé par le fonctionnaire villageois élu par ses concitoyens en tant que représentant pour assister aux réunions mensuelles du TAO. Il est appelé o.bo.to, en référence à l'abréviation thaïe *ongkan borihan tambon.* Dans la continuité du processus de décentralisation, le gouvernement prévoyait d'exclure officiellement, dans les mois à venir, le *kamnan* et les *phu jai ban*, de l'assemblée mensuelle du sous-district. Selon un processus dénoncé dans la plupart des contextes régionaux, les *kamnan* et ses clients *phu jai ban* du district Mae Win, étaient parvenus à imposer leur suprématie politique sur l'assemblée du sous-district et leurs fonctionnaires. D'après les partisans de la société civile, ce système d'emboîtement des clientèles, pérenniserait le pouvoir des « cliques » bureaucratiques et policières locales dont profitent en amont les élites corrompues qui contrôlent l'appareil d'État.

Du point de vue des villageois, le rôle de l'*oboto* (tel qu'ils le nomment), à la différence du maire, consiste moins à représenter et faire respecter la loi thaïe qu'à rapporter les projets de développement proposés aux populations locales par l'intermédiaire du TAO. Tous deux communiquent les informations obtenues au cours de leurs assemblées mensuelles respectives aux villageois par le biais de réunions collectives organisées au sein de la pagode du village. Ces réunions sont appelées *prachum*, un terme administratif thaï que les villageois ont désormais totalement intégré à leur vocabulaire. Elles sont généralement présidées par le *phu yai ban* et/ou l'*oboto* ainsi que le moine du *phradhammacarik* qui s'approprie dans ce contexte un rôle de conseiller. Ces *prachum* représentent, de manière plus générale, le lieu de tous les débats villageois où se jouent les principales décisions collectives. Ils sont organisés très fréquemment, dès qu'un nouveau projet de développement est proposé aux villageois.

Selon les thèmes abordés, ils supposent la participation des trois principaux groupes affiliés au *kammakan muban* : le groupe des chefs de maisonnées, *klum pho ban*, le groupe des femmes ou mères au foyer, *klum mae ban*, le groupe des jeunes (adolescents non mariés), *klum yawatchon*. Ces réunions collectives prolongent en quelque sorte le stéréotype ethnographique du Conseil des Anciens, à la nuance près que les « vieux sages » sont des chefs de maisonnées (*pho ban*), âgés de 35 et 60 ans, qui se concertent principalement autour de la question du développement, omniprésente au village. Bien que les femmes (*mae ban*) et les jeunes (*yawatchon*) sont souvent invités à participer à ces débats villageois, ils

n'interviennent que peu dans les décisions collectives qui sont prises. Lorsque c'est le cas, il s'agit alors de réunions traitant de questions internes à leur groupe.

Ces trois « groupes organisés », *klum*, qui s'articulent autour du comité villageois, ont désormais été institués dans toutes les communes de Thaïlande par l'intermédiaire du Ministère de l'Intérieur dans le cadre de la politique de « participation » promue à partir des années 80. Ces trois catégories (femmes, hommes, jeunes) servent désormais de principaux réceptacles aux politiques « lourdes » de l'État et aux divers projets de développement annexes qui émanent de l'extérieur. Devenus incontournables dans l'organisation politique villageoise, ils structurent désormais le partage des rôles et des responsabilités en matière de développement en fonction des catégories d'âge et de sexe des villageois. Afin de comprendre comment ces divers groupes sont instrumentalisés par les divers organismes ou agents de développement qui interviennent sur la scène locale, je propose maintenant d'explorer plus en détail les discours normatifs qui sous-tendent l'élaboration de projets « types » plus spécifiquement dirigés à l'attention des « jeunes » et des « femmes ».

2. LES « FEMMES » ET LES « JEUNES » FACE AU CHANGEMENT

A Ban Nong Tao, la création du groupe des jeunes, *klum yawatchon,* fut instituée à l'occasion de la création de l'o.pho.po., la milice de sécurité établie par la Police des Frontières dans les villages montagnards du Nord. Créé dans l'esprit du scoutisme, il sert de vecteur à toutes sortes d'activités sportives et éducatives axées sur la prévention (drogue, environnement, sécurité). Ce groupe rassemble tous les jeunes du village, depuis l'âge de 15 ans jusqu'au mariage (désormais à partir de 25-30 ans pour les hommes et de 18 à 25 pour les femmes). Il est constitué d'un comité autonome, rééligible chaque année, et dispose de son fonds monétaire propre. Ce groupe comprend une sous-catégorie, le groupe des jeunes filles, *klum nun sao,* également doté de son comité propre. Les « jeunes » se réunissent au moins une à deux fois par mois au sein de la pagode pour discuter de thèmes variés associés à leur implication dans la vie collective villageoise.

La création du groupe des femmes, *mae ban*, allait de pair avec l'idée, universellement promue par la Banque Mondiale dans les années 80, selon laquelle : *la femme doit participer au développement*. Les femmes devinrent alors les cibles de projets de

développement sanitaires et éducatifs (alphabétisation, vaccination, hygiène alimentaire, contraception, soin et suivi de la santé des nourrissons et des enfants) et l'objet d'activités économiques lucratives, agricoles ou autres. Les missionnaires de Bétharram, appuyés par le *suan sangkhom phathana*, une ONG catholique basée à Chiang Mai, ont largement contribué à créer des groupes *mae ban* et *yawatchon* dans les villages karen où s'étendait leur zone d'influence. Aux alentours de 1995, les villageoises de Ban Nong Tao, suivant l'exemple de leurs consœurs du village chrétien de Huay Tong, créèrent à leur tour un groupe *mae ban* représenté par toutes les femmes, quelle que soit leur confession religieuse. Il regroupe aujourd'hui 80 membres et possède, à l'instar du groupe *yawatchon*, une caisse d'épargne et d'emprunt commune prioritairement destinée à la santé des enfants et à l'amélioration des conditions de vie économiques du foyer.

Par l'intermédiaire des groupes *mae ban*, les villageoises karen du district de Mae Win se sont progressivement insérées dans des réseaux d'activités communs à d'autres groupes *mae ban*. A Ban Nong Tao, le *mae ban* est en relation plus étroite avec le *mae ban* pilote de Huay Tong, placé sous la tutelle du SSP. Ces groupes *mae ban* villageois ont de plus été depuis peu intégrés à la hiérarchie des groupes de femmes de la plaine. Depuis les années 70, la reine Sirikhit, l'épouse du roi Rama IX, a largement contribué à relancer l'artisanat du tissage en Thaïlande et à l'ériger en tant que patrimoine culturel national, étroitement lié à l'expression de la diversité des identités ethniques et locales dans le cadre du tourisme. Avec la multiplication des groupes *mae ban* à l'échelle du pays, cette activité, considérée comme typiquement féminine et auréolée d'une nouvelle noblesse traditionnelle par les élites citadines, fut amalgamée au principe selon lequel *la femme doit participer au développement*.

A l'image d'une poupée russe, chaque groupe *mae ban* villageois est inclus dans le groupe *mae ban* du sous-district (*tambon*), lui-même inclus dans à un groupe *mae ban* du district (*amphoe*). Au-delà de la complexité de ces structures à emboîtement, ces groupes revêtent une réalité pratique permettant la création, à chaque niveau, de fonds d'épargne communs pour capter les subventions extérieures (ONG, représentants politiques, administration). Selon le discours administratif officiel, les femmes sont censées profiter de leur temps libre en dehors des travaux agricoles pour confectionner des biens artisanaux locaux. Il s'agit alors systématiquement de promouvoir le tissage et les produits dérivés du terroir (spécialités culinaires et pharmaceutiques à base de plantes dont la généralisation systématique des techniques de fabrication des shampoings et après-shampoings). Ces

activités, orientées vers le marché, visent à rapporter des gains complémentaires pour entretenir l'économie familiale. Toutes sortes de stages de formation sont également proposées aux groupes *mae ban* en matière de santé, d'artisanat, et de gestion de caisses d'épargne communes. Le système à emboîtement permet alors d'encourager des activités de coopération entre villages et districts voisins pour que les femmes puissent échanger des savoirs et des techniques artisanales. Mais surtout, ils permettent d'organiser des processions régionales de façon à mettre en scène, à travers la variété des tenues vestimentaires traditionnelles, les particularismes locaux qui font l'originalité du patrimoine culturel national.

D'après ce que j'ai pu observer, les groupes *mae ban* des villages karen entrent en interaction avec les groupes *mae ban* de la plaine à l'occasion d'un événement national : l'anniversaire de la reine qui correspond à la journée internationale de la femme. Les présidentes des groupes *mae ban* des montagnes se joignent alors aux *prachum* (meetings) organisés en préparation de l'événement, défilent ensemble au niveau de la préfecture et dressent des stands où elles exposent et vendent leurs produits artisanaux locaux (shampoings, tissus ou vêtements). Les femmes karen du sous-district ne s'investissent pas encore dans ce type de production et de commerce. Par contre, suivant l'exemple des femmes *khon müang* de la plaine, chaque groupe *mae ban* villageois possède une tenue vestimentaire traditionnelle et standard pour le représenter à l'occasion de ce type de défilés. Par ce biais, les femmes sont sollicitées pour mettre en valeur leur communauté villageoise et leur identité tribale dans le cadre, légitime et institutionnalisé, de l'expression des folklores nationaux, promus dans le cadre du tourisme.

Elaboration d'un projet de développement local sous la tutelle du moine du Phrathammacarik

De nombreux *prachum* ont été organisés autour d'un projet de développement, localement prononcé « *sip* » (en référence au SIF, Social Investment Fund). Il s'agissait d'un emprunt monétaire octroyé en 1999 par la Banque Mondiale au gouvernement thaï par l'intermédiaire de l'ADB (l'Asian Development Bank). D'après les dires des promoteurs locaux de ce projet, 70% de l'argent était destiné aux fonctionnaires de l'administration pour soutenir des projets de développement gouvernementaux et 30% devaient aller directement

aux ONG. Celles-ci se chargeaient de redistribuer directement la somme à des communautés ou des organisations villageoises afin de subventionner uniquement des projets de développement sociaux élaborés par les villageois. Le principe était le suivant : toute organisation villageoise est libre d'obtenir des subventions du SIF à condition d'en faire la demande et d'écrire un projet *qui doit servir l'intérêt de la communauté toute entière*. Chaque région (Nord, Sud, Est, Centre) disposait d'un comité spécialement formé pour voter les subventions. Des délégués locaux étaient alors chargés de se déplacer dans les villages pour évaluer les projets proposés.

A l'annonce de cet appel d'offre, le moine du *phrathammacarik* retira un dossier de candidature au nom des villageois. Il se lança ensuite dans l'élaboration d'un projet collectif rédigé, sous sa tutelle, par les jeunes du village qui maîtrisent le mieux la langue thaïe. Il fut intitulé *khrongkan phatthana thunaphat chiwit ban nong tao,* « projet pour améliorer la qualité de vie de Ban Nong Tao » et articulé autour des six propositions suivantes :

1- Protéger la culture : Le groupe yawatchon réclamait la promotion des deux activités culturelles à leurs yeux traditionnelles :
- *ramdap* : ce terme thaï désigne une danse de sabre pratiquée par de nombreuses populations du Lan Na et dont les *pga k'nyau* avaient leur version propre. Cette activité n'était pas ouverte aux femmes.
- *iu tha* (expression karen qui signifie chanter ou proclamer des *tha* (vers poétiques) : filles et garçons se montraient désireux de suivre pendant un an et une fois par semaine un cours sur la poésie traditionnelle *pga k'nyau*.

2- Prévention auprès des jeunes contre la drogue : La totalité du *yawatchon* (une soixantaine de personnes) proposait de faire appel à un intervenant extérieur pour organiser un stage de trois jours sur les méfaits de la drogue.

3- Organisation des *prachum* (meetings) : L'objectif est d'améliorer la communication entre les villageois et la circulation des informations qui proviennent de l'extérieur. En résumé : avoir un budget pour acheter des journaux mis à la disposition des villageois, faire des photocopies des documents officiels remis au maire et tenir une documentation écrite sur ce qui a été dit au cours des réunions collectives. Ce suivi aidera ainsi les villageois à analyser leurs problèmes et à les régler.

4- Revitalisation du tissage : Cette activité est réservée au groupe *mae ban*. Le projet, étalé sur un an, consistait à acheter du matériel pour que les femmes puissent transmettre leurs techniques de tissage aux jeunes filles et produire un artisanat destiné à la vente.

5- Fête culturelle et rencontres sportives intervillageoises : Organiser une grande fête culturelle à Ban Nong Tao comprenant des spectacles et une kermesse. Organiser des tournois de sports entre les groupes *yawatchon* des montagnes du district pour participer à la prévention anti-drogue. Ce projet comprenait, en outre, l'achat de tenues sportives et la rencontre de 12 équipes karen, dont une hmong (ces compétitions sportives concernaient davantage les garçons).

6- Agriculture sans produits chimiques : Cultiver un jardin en n'employant que des engrais naturels et vendre ces légumes dans la plaine, soit en allant sur le marché le plus proche de Ban Kat, soit en passant par des intermédiaires.

Ces différents points étaient présentés et justifiés de la façon suivante :

La communauté de montagne de Ban Nong Tao a des relations de plus en plus importantes avec le monde extérieur et change rapidement au contact de la société moderne. La culture thaïe a largement pénétré le village et nos traditions se perdent. Le groupe de jeunes filles (klum nun sao), qui présente ce projet, désire obtenir des responsabilités pour régler les problèmes que pose cette situation et renforcer la cohésion du village. Ce projet est d'abord destiné aux jeunes (yawatchon) qui veulent améliorer leurs connaissances sur le développement, protéger l'environnement et assurer la sécurité du village. Il permettra de consolider ce groupe et de favoriser des rencontres avec d'autres groupes de jeunes pour échanger nos expériences. Pour cela, nous proposons d'organiser des activités pour lutter contre le problème de la drogue chez les jeunes, stimuler l'économie communautaire, revitaliser et promouvoir notre culture. Nous serons aidé par le groupe mae ban. Nos mères utiliseront leur temps libre pour ranimer le mode de tissage traditionnel et revendre leur production pour le bien-être de la famille. (extrait traduit du projet d'amélioration de la vie du village de Ban Nong Tao).

Ce projet offre, en résumé, un condensé de toutes les normes des comportements sociaux et moraux que les jeunes et les femmes sont censés intégrés une fois confrontés à des propositions de développement : ils doivent s'impliquer, ils doivent agir au bénéfice du collectif, ils doivent surveiller leur santé, celle d'autrui et surtout, ils doivent préserver l'identité culturelle de leur groupe. A ces injonctions s'ajoutent les refrains du « *sustainable development* », c'est-à-dire revitaliser la culture et l'artisanat traditionnel et promouvoir une agriculture biologique, saine pour l'environnement. La méthode préconisée est systématiquement la même. Il s'agit d'inciter les villageois à identifier et à analyser leurs problèmes, de les aider à trouver des stratégies pour les résoudre ou trouver un consensus en cas de conflit. Rôle que s'accaparait, dans ce contexte, le moine du *phrathammacarik*. Sans oublier dans ce tableau les préceptes les plus chers au Ministère de l'Intérieur : la sécurité et la lutte contre la drogue. Le cumul de toutes ces actions débouchait théoriquement sur le renforcement de la cohésion et de la solidarité communautaire.

Evaluation et concrétisation du projet

Lorsque deux jeunes filles thaïes sont venues au village pour évaluer le projet, elles n'ont pas manqué de souligner au moine qu'il était construit sur un modèle identique à celui écrit sous la tutelle d'un collège de sa confrérie, résidant dans un village voisin. Elles s'adressèrent alors directement aux jeunes, leur posant toutes sortes de questions sur les activités spécifiques de leur groupe. Ces derniers se sont alors montrés particulièrement sincères et motivés :

« Chaque année, on construit des barrières coupe-feux autour des villages du district. Pour cela, tous les groupes *yawatchon* s'entraident. On s'occupe aussi de ramasser les poubelles dans le village, de désensabler les réservoirs d'eau, de refaire périodiquement les chemins de terre détruits après les pluies. Dans notre village, aucun jeune ne se drogue, mais dans les villages voisins, il y en a quelques-uns. On essaye alors de les raisonner pour qu'ils cessent d'en vendre ou d'en consommer. On assiste aux *prachum* des adultes et on aide nos parents à écrire, compter et faire des démarches administratives. Nous participons tous aux travaux d'entraide dans les rizières, même ceux qui s'absentent du village pour trouver du travail. Le *mae ban* nous confie alors leurs problèmes familiaux et nous essayons avec elles de les résoudre ».

Le jour où le projet fut exposé, les représentantes du groupe *mae ban*, peu nombreuses et quasi muettes, furent questionnées sur leur rôle. Silence. Une jeune fille répondit à leur place : « Le *mae ban* participe aux activités d'entraide entre les groupes. Par exemple, à l'occasion des fêtes collectives, le groupe *pho ban* s'occupe de l'organisation, le groupe *mae ban* prépare à manger et le groupe *yawatchon* sert à manger ». Le lendemain, je vais voir la présidente du groupe *mae ban*, absente au cours de la réunion, pour qu'elle me donne sa version du projet :

« Nous allons acheter deux grands métiers à tisser, comme ceux qu'utilisent les femmes khon müang. Nous allons apprendre à nous en servir et nous allons tisser toutes ensembles. Nous allons tisser de grands rouleaux que l'on découpera ensuite et que l'on pourra coudre avec les machines qui sont au temple. Nous pourrons vendre nos produits à l'extérieur ou au village, à tous ceux qui n'ont pas le temps de tisser et aux visiteurs. Les bénéfices seront utilisés pour investir dans le matériel : acheter les fils et payer chaque personne qui travaille 100 baths par jour. Nous garderons 10% pour la caisse du *mae ban*. Cet argent servira à payer l'école et l'hôpital pour nos enfants ».

D'habitude, les femmes tissent chez elles ou se déplacent avec leurs instruments, légers et aisément amovibles, chez une voisine. Elles confectionnent les tenues vestimentaires pour répondre aux besoins de la famille, robes blanches pour les jeunes filles, tuniques pour les hommes, et tenues plus sophistiquées pour elles (jupes et tuniques aux couleurs, motifs et broderies variés). Les femmes avaient formulé ce projet en s'inspirant de l'expérience acquise au cours des divers stages de formation qui leur sont proposés et des exemples de coopératives de tissage montées par des groupes *mae ban* de la plaine. Elles voulaient tout simplement faire pareil, quitte à transformer des techniques et des pratiques coutumières de tissage qu'on leur demandait expressément de revitaliser. Elles avaient interprété cette opportunité comme un support pour se projeter dans un mode production de type industriel et commerçant, d'ailleurs compatible avec une autre injonction toute aussi forte : économiser de l'argent pour l'investir dans le foyer. Comme je me montrais surprise de la rapidité avec lequel le groupe *mae ban* avait, de son côté, monté sa petite entreprise, la présidente me répondit : « Tu sais Bi, il faut travailler en groupe sinon, on ne reçoit pas d'aide financière de l'extérieur ».

Le projet, jugé profitable à la communauté toute entière, reçut rapidement des subventions. La petite entreprise du groupe *mae ban* fut aussi vite oubliée qu'imaginée. Motif : il n'y a pas assez d'argent pour acheter des métiers à tisser. En bref : elles auront des subventions pour acheter des fils et elles tisseront chez elles avec leurs matériaux habituels quand elles auront des moments libres. Elles pourront enseigner le tissage aux enfants à l'école ou vendre leur artisanat aux gens qui viennent. Les cours de poésie karen se sont quant à eux très rapidement mis en place. Il est intéressant de noter à ce propos que les jeunes avaient en effet réclamé des cours sur la tradition de façon à pouvoir mettre en forme par écrit les *tha* (des vers poétiques). En de multiples occasions rituelles, en particulier les funérailles, les mariages ou les rites collectifs de Nouvel An, les anciens chantent des *tha*. Les jeunes qui pourraient, dans ce contexte, prendre le temps d'acquérir ces répertoires par imitation, tendent à se distancier de ces modalités de transmissions orales et gestuelles. En demandant aux adultes de leur enseigner les *tha* comme s'ils étaient leurs professeurs, ils suggéraient de passer par un mode d'apprentissage scolaire de cette tradition, davantage lié à un processus de patrimonialisation de ce corpus de savoir.

Au début, ces cours attirèrent de nombreux jeunes, puis, au bout de trois cours, de moins en moins. En majorité des filles studieuses. Le moine s'offusqua : « Il faudrait savoir ce que vous voulez ! Vous demandez ces activités et après, vous les abandonnez tout de suite ». Cette réprimande du bonze soulignait un décalage courant qui s'opère entre l'élaboration d'un projet et sa mise en application, quel que soit le contexte. Les « temps libres » dont disposent les villageois n'étant pas systématiquement mis à profit pour s'ajuster à la temporalité planifiée d'un projet de développement. En plusieurs occasions, j'ai entendu des villageois formuler une réponse culturelle à cette perception extérieure de leur gestion en apparence élastique et aléatoire du temps : « Avec nous les Karen, tout est incertain et on ne peut jamais être sûr de rien ».

Le projet d'agriculture sans emploi de produits chimiques n'a pas été mis en place sous mes yeux. L'idée était là, mais comme en suspens. Le moine a réussi à motiver quelques jeunes pour jardiner derrière le temple pendant leur temps libre, mais je n'en ai vu guère plus. J'ai par contre appris que cette initiative avait été antérieurement promue au sein du village par l'intermédiaire d'un organisme catholique lié aux missionnaires de Bétharram, le *suan sangkhom phatthana* (SSP). Il ne concernait qu'un petit groupe de paysans chrétiens. Profitant des réseaux du SSP, ces derniers pouvaient vendre leur petite production aux écoles

catholiques de Chiang Mai. Bien que la promotion de culture biologique résonne « *sustainable* » dans une optique de développement, il n'existait pas alors un réel marché pour écouler ce type de marchandise dans la plaine. D'après les dires des paysans, la plupart des Thaïs considèrent qu'un légume est bon quand il est beau. Or, il se trouve que les légumes bio ne répondent pas à ce critère esthétique. D'autre part, le moine ne semblait pas s'être encore préoccupé de leur trouver, de son côté, un réseau pour revendre ce type de production.

Les rencontres sportives (football, volley, takrau[2]), agrémentées de banderoles affichant des slogans anti-drogues, ont connu un large succès. Elles animèrent les dimanches après-midi du village pendant un bon mois, attirant nombre de villageois voisins. Une grande fête fut organisée pour la finale. Plusieurs bonzes du *phrathammacarik* se déplacèrent pour ritualiser l'événement, de même que le chef du sous-district (*kamnan*) et ses confrères maires (*phu jai ban*). Cette fête représenta pour les bonzes une opportunité de faire valoir les répercussions de leurs initiatives sur la prospérité collective, à l'échelle du village comme de la nation. Ils étaient en mesure de démontrer aux représentants locaux du Ministère de l'Intérieur que les Karen placés sous leur tutelle sont des montagnards « bien intégrés » tout en prouvant aux villageois qu'ils contribuent activement à la défense de leur identité culturelle. Inversement, ils offraient la possibilité à ces derniers de renvoyer une image positive et consensuelle d'eux-mêmes, en tant que *pga k'nyau* thaïs.

Le devenir de la tradition

Les représentants religieux, bouddhistes ou chrétiens, présents de façon quasi permanente sur le terrain, s'appuient principalement sur les groupes *mae ban* et *yawatchon* pour divulguer leurs stratégies de développement. Ils sont d'ailleurs, comme je l'ai déjà mentionné, en compétition non avouée dans ces deux domaines et s'influencent mutuellement. Ces deux catégories constituent en fait, comparativement aux hommes, leurs interlocuteurs privilégiés et les plus malléables. Plus que les hommes, les jeunes et surtout les femmes viennent prier à l'église ou à la pagode du village. Les jeunes trouvent en ce lieu une sorte de foyer socio-éducatif où ils peuvent se retrouver en dehors de chez eux. Jeunes et femmes sont plus souvent disponibles pour répondre aux activités d'animation villageoises ou

[2] Il s'agit d'un sport très populaire en Thaïlande qui ressemble au volley mais qui se jouait à l'origine avec les pieds. Toutefois ce sport s'est progressivement ouvert à l'usage des coudes et des genoux.

extra-villageoises, en particulier la préparation des fêtes religieuses collectives.

Par ailleurs, dans la perspective du discours social divulgué par les organismes de développement, les catégories « jeunes » et « femmes » sont considérées comme les deux principales « cibles » et « victimes » du développement. Les jeunes parce qu'ils entrent « trop » en contact avec le monde extérieur et les femmes parce qu'elles n'y entrent « pas assez ». Dans le cas des Karen, les premiers, naviguant péniblement entre deux mondes seraient déracinés, les secondes, ancrées dans la maison et placées sous le contrôle plus étroit des hommes, subissent le changement sans avoir l'éducation et le pouvoir d'y prendre part. Comme ces deux catégories incarnent au plus près le devenir de la famille, ce sont eux qu'il faudrait en priorité éduquer pour faire face au changement, *kan plien plaeng*.

La dichotomie femme : intérieur / homme : extérieur est d'ailleurs dans ce contexte systématiquement évoquée. Selon les propos d'un membre karen de l'organisme chrétien du SSP :

« Dans la culture *pga k'nyau*, la femme reste au village, dans la maison, avec la famille. Les hommes vont vers l'extérieur tandis que les femmes restent à l'intérieur. Les hommes furent donc les premiers à prendre conscience du changement. Pour mettre les hommes et les femmes sur un pied d'égalité par rapport à l'éducation sur le changement et la participation au développement, nous avons favorisé la création des groupes *mae ban*. Les hommes et les femmes doivent travailler ensemble. Comme les femmes restent plus au village que les hommes, il faut augmenter leurs responsabilités dans des domaines qui sont les leurs ».

L'IMPECT, association composée de représentants karen, pour promouvoir ses initiatives en matière de revitalisation de la culture traditionnelle, tend pour sa part à condamner les effets de la globalisation sur le statut des femmes dans les sociétés indigènes (cf, annexe n° 7). Voici en résumé la teneur de ses observations et de ses analyses et à ce sujet :

Les Karen, membres de cette association, disent qu'autrefois, leur société était matriarcale. L'argument principal consiste à mettre en valeur la complémentarité du travail et des savoirs réservés aux femmes dans le cadre de l'économie de subsistance fondée sur

l'essartage. Les hommes s'occupaient des travaux physiques (éclaircir les essarts et préparer les sols) et les femmes étaient chargées de sélectionner, de planter, de récolter et de conserver pour l'année suivante l'importante variété de graines plantées dans les essarts. Elles disposaient donc d'un important corpus de savoir sur les plantes. Leur pouvoir était alors remis en cause par les politiques de développement assisté qui favorisent la mono-culture ou l'agriculture commerciale par le biais des hommes, sans tenir compte de la division traditionnelle des tâches agricoles en fonction des genres. Les nouvelles connaissances techniques des hommes en matière de commerce, d'usage d'engrais et de communication avec des agents extérieurs contrebalancent dès lors le savoir traditionnel des femmes, réduites au rang de vassales des hommes. Leur manque de connaissance dans ces domaines les exclut des décisions de développement. D'autre part, avec l'introduction de l'agriculture commerciale et de la riziculture, les intervalles de repos saisonniers entre deux cycles agricoles tendent à diminuer. Les femmes héritent d'un surcroît de besognes annexes au cours de l'année tandis que les hommes s'accaparent du temps libre pour accroître leur potentiel de connaissance et de communication avec l'extérieur. De ce fait, les femmes n'ont plus le temps de s'adonner aux activités traditionnellement valorisées, comme le tissage et les savoirs associés à l'essartage. Dans ce contexte, l'IMPECT propose des solutions de développement « durable» pour augmenter le pouvoir des femmes : réhabiliter les savoirs traditionnels spécifiques aux femmes tout en leur donnant accès aux corpus de connaissances modernes nécessaires pour évoluer dans la société extérieure.

Cette analyse met en lumière la façon dont les Karen eux-mêmes engagés dans l'élaboration de propositions de développement idéalisent la « communauté traditionnelle » pré-moderne. L'IMPECT se réapproprie le discours consensuel sur la condition de la femme, mais l'oriente dans le sens de la préservation de traditions considérées comme primordiales. Elle défend l'essartage et le tissage sous l'angle d'un capital culturel qui donne une place importante à la femme, n'hésitant pas à employer le terme anthropologique de matriarcat. Elle produit un discours sur l'émancipation des femmes et des jeunes par le biais de l'éducation, mais recoupe les efforts des anciens, et des hommes en particulier, pour tenter de retenir les jeunes et les femmes au village. S'ils sortent des montagnes, ils sortent du groupe et deviennent thaïs.

La ville est, dans ce discours, systématiquement associée à un pôle d'attraction particulièrement négatif : elle constitue un lieu de perdition sociale (drogue, sexe, délinquance, sida, prostitution, exploitation) et d'assimilation. La politique d'intégration du gouvernement n'offre d'ailleurs pas aux montagnards de réelles perspectives d'ascension sociale. Ils n'obtiennent pas, ou que très rarement, de bourses pour poursuivre des études supérieures, ils ne sont pas appelés à remplir leurs obligations militaires et n'ont qu'un accès minime aux secteurs professionnels du tertiaire. Si, de leurs côtés, les Karen de Birmanie semblent être parvenus à demeurer karen tout en vivant en milieu urbain et en s'insérant dans les circuits économiques nationaux, les Karen de Thaïlande, dans leur grande majorité, n'envisagent pas pour l'instant leur devenir au-delà des montagnes.

Les missionnaires catholiques en privilégiant, plus tôt que les autres, des stratégies de développement axées sur les groupes *mae ban* et *yawatchon* ont cependant contribué à améliorer le niveau éducatif des femmes, à accroître leur mobilité géographique et leur degré d'émancipation économique. Les jeunes filles et les jeunes hommes qui étudient en ville, sont alors placés sous la tutelle d'organismes religieux. Les bonzes, dans une moindre mesure, font de même, mais s'appuient alors davantage sur des organismes sociaux gouvernementaux ou des monastères, plus souvent réservés aux jeunes garçons. Quoiqu'il en soit, il s'agit toujours de former des responsables, imprégnés de valeurs morales bouddhistes ou chrétiennes, dont on attend en retour qu'ils mettent leurs savoirs techniques au service du développement de leur communauté.

Les groupes *mae ban* et *yawatchon* constituent dans ce sens des vecteurs privilégiés pour associer les jeunes et les femmes à un processus de réappropriation et de réinvention d'un héritage culturel authentiquement *pga k'nyau*. Tous les projets de développement, quelles que soient leur origine et leur finalité sociale ou culturelle, semblent partir de ce consensus tacite : les femmes, comme les jeunes, sont censés porter et revitaliser la tradition pour rester en conformité avec une idéologie du développement qui s'enracine dans une culture locale. Ces groupes ont ainsi permis d'augmenter le degré d'implication des jeunes et des femmes dans des projets de développement sociaux et économiques villageois, mais dans le même temps, ils leur imposent un certain nombre de contraintes. En réponse aux menaces de délocalisation forcées des villages de montagne vers la plaine ou du processus de fragmentation des terres disponibles qui suppose, à terme, la migration en milieu thaï, les « jeunes » et « femmes » doivent retisser le cordon essentiel entre la tradition et le territoire.

Ils personnifient le devenir d'une tradition menacée par le changement qu'ils doivent intégrer au compte-gouttes tout en demeurant les garants de la préservation du patrimoine collectif. Les missionnaires et les ONG ont ainsi tendance à cautionner ces tentatives de préservation qui, d'un point de vue interne ou externe, interdisent d'envisager plus sereinement l'accroissement de la mobilité sociale et la capacité d'adaptation des jeunes et des femmes à des environnements sociaux perçus comme étrangers.

Ce qu'elles en disent

Le discours que les femmes m'ont tenu sur le changement n'était pas aussi négatif que le laissent entendre les divers acteurs du développement qui se chargent d'élaborer les projets sociaux qui leur sont destinés. La femme de Joni me répétait souvent que la vie d'aujourd'hui était beaucoup plus *sanuk,* (divertissante en thaï) qu'autrefois. « Avant, me disait-elle, on marchait pied nus, on travaillait beaucoup et on n'avait jamais assez à manger. Les femmes n'accouchaient pas à l'hôpital. Elles n'avaient pas le droit de se mélanger aux hommes. Maintenant qu'il y a l'école, la vie a changé. Les enfants vont étudier les livres et ne restent plus à la maison. Mes enfants et mon mari vont partout. Moi, par contre, je suis obligée de rester à la maison. J'y ai mis mes neuf enfants au monde et je les nourris tous ». Elle-même, bien qu'elle se plaignait d'être trop confinée à la maison, tentait au maximum de retenir ses filles à côté d'elle pour l'aider aux tâches domestiques (couper le bois, égrainer le riz, cuisiner, nourrir les animaux, vanner, tisser.)

Il existait ainsi un décalage entre cette femme et sa fille aînée âgée de trente ans. Celle-ci, plus « éduquée », parlait parfaitement le thaï et était infirmière dans un village hmong voisin. Elle n'avait que deux enfants à charge, l'un en pensionnat dans une école catholique, l'autre dont les grand-parents s'occupaient, étant donné qu'elle dormait pendant la semaine sur son lieu de travail. Elle portait souvent des pantalons et se déplaçait en vélomoteur sur son lieu de travail. C'est elle qui ramenait l'argent au foyer. Comparativement à sa mère, elle jouissait d'une grande indépendance et ne partageait pas les mêmes savoirs qu'elle sur la tradition. Elle me fit une liste de changements, à ses yeux positifs, concernant le statut des femmes : « Maintenant les femmes peuvent boire un peu d'alcool, alors qu'avant elles avaient juste le droit de le fabriquer. Avant, elles ne pouvaient pas sortir du village sans avoir leur père, leur mère ou leur mari à côté d'elles. Aujourd'hui, certaines femmes savent

conduire des vélomoteurs et peuvent se déplacer pour trouver du travail en dehors du village quoiqu'en disent leurs maris. Maintenant les femmes ont plus d'autorité sur leurs époux pour se partager les tâches agricoles et domestiques : faire la cuisine, laver le linge. Avant on ne serrait pas la main[3] aux garçons et on pouvait à peine leur adresser la parole. Maintenant, on se mélange plus et les jeunes femmes qui étudient et maîtrisent de mieux en mieux le thaï peuvent aussi s'adresser aux hommes thaïs. Les jeunes peuvent aller au cinéma ensemble, alors qu'avant ils devaient rester sous le regard de leur mère. Dès qu'ils s'éloignaient un peu, il fallait tuer un cochon pour nourrir les esprits ».

Bien que cette femme soit très émancipée comparativement à la plupart des autres villageoises, son discours souligne une forme d'assouplissement des mœurs plus proche de la tendance actuelle. Son discours relativise celui de l'IMPECT concernant la dégradation du statut des femmes, théoriquement consécutive aux nouvelles politiques de développement dont l'abandon de l'essartage est l'aspect le plus mis en valeur. A l'instar des hommes, elles aspirent au changement tout en se montrant prêtes à défendre les attributs traditionnels qui leur octroient un statut d'importance.

Par ailleurs, si les femmes ne prennent pas directement part aux décisions politiques, c'est parce que, traditionnellement, ce rôle de communication avec les « pouvoirs » extérieurs revenait aux hommes. La femme exerce quant à elle son autorité sur les affaires concernant la maison et la famille. Cette répartition des rôles se reproduit à travers les actions de développement. La perception des inégalités entre hommes et femmes découle, dans ce contexte, peut-être moins du développement en lui-même, que du discours féministe dont il est porteur. Paradoxalement, il prône l'égalité entre les sexes dans tous les domaines (surtout économiques, éducatifs et politiques) tout en s'appuyant sur des stratégies qui reproduisent la division des rôles impartis à chaque sexe. L'émancipation moderne de la femme reste cantonnée à ses activités traditionnelles. Dans ce domaine, la promotion du tissage s'aligne sur les politiques de valorisation des folklores locaux, ce qui est beaucoup moins le cas pour l'essartage.

[3] Forme de salut introduite par les missionnaires chrétiens.

3. POUR OU CONTRE L'AGRICULTURE COMMERCIALE ?

Parallèlement à l'arrivée du Projet Royal dans les années 70 et suite au processus de décentralisation administratif, les groupes des chefs de maisonnées, *pho ban*, sont devenus la cible de projets de développement gouvernementaux plus spécifiquement associés à la promotion de l'agriculture commerciale : maîtrise de nouvelles techniques de production (introduction de nouvelles cultures fruitières et maraîchères, usage des engrais chimiques et pesticides), marketing, création de coopérative agricole et gestion des fonds monétaires rotatifs stimulant les possibilités d'épargne, d'emprunts et d'investissements. Toutes sortes de stages de formation sont ainsi proposés aux paysans pour les initier, entre autres, à des stratégies destinées à rentabiliser leurs coûts de production et à maximiser leurs bénéfices en tenant compte de facteurs variables : les besoins spécifiques à chaque culture (eau, qualité des sols, température) et les besoins spécifiques au marché (fluctuations de la demande et des a prix au cours de l'année). Dans le même temps, les ONG environnementalistes, aux côtés des missionnaires bouddhistes et chrétiens, incitent les montagnards à ne pas devenir dépendants de l'économie de marché, et donc à ne pas délaisser les activités centrées sur la subsistance des familles nucléaires. Il paraît de ce fait intéressant d'interroger la combinaison de ces logiques, à priori contradictoires, dans le cadre villageois.

Avec et sans le Projet Royal

Aujourd'hui, les montagnards karen du sous-district de Mae Win et de Ban Nong Tao cultivent diverses variétés de légumes (salades, courgettes, choux, bébé carottes, oignons japonais) de fleurs (liliacées, glaïeul) et de fruits (poires, kakis, litchis, avocats) principalement promus par le centre de développement local du Projet Royal, basé à Huay Tong. En principe, le centre prête à crédit les graines, les plants, les pesticides et les fertilisants aux cultivateurs, à la condition que ces derniers revendent leur production aux employés du PR, des Thaïs qui vivent sur place. Les marchandises sont ensuite transportées à Chiang Mai ou Bangkok et sont écoulées dans des supermarchés, des restaurants, des hôtels de luxe ou des compagnies aériennes. Les employés récupèrent ensuite le coût des investissements par la revente de la marchandise et reversent la marge de bénéfices aux paysans. Ces paiements, qui s'étalaient autrefois sur plusieurs semaines, sont désormais réglés au moment de l'achat de la marchandise aux paysans. Les prix sont soit calqués sur ceux du

marché, soit négociés par contrat à l'avance (si le PR est sûr de pouvoir revendre la production sans perte), soit fixés en fonction d'un montant minimum garanti. L'autre système consiste à cultiver à plusieurs des surfaces collectives mais qui, en contrepartie, assurent un bénéfice moindre pour chaque individu.

Si pratiquement tous les chefs de maisonnées m'ont dit que, de façon plus ou moins continue, ils avaient travaillé au cours de leur vie pour le PR, peu de temps après la crise économique de 1997, ils avaient pratiquement tous brutalement stoppé. La crise ne fut cependant pas explicitement mise en cause. Le premier argument évoqué était que depuis cette époque, les fonctionnaires du PR exigeaient avec plus de fermeté que les paysans remboursent la totalité du coût des graines et des engrais empruntés. Au départ, pour stimuler la production marchande, le PR, selon les circonstances, faisait don de graines et de pesticides aux paysans ou prenait en charge la moitié de leurs frais de production. Mais à partir du moment où le PR cessa totalement de les assister, la majorité des villageois considéra que la relation contractuelle producteur-revendeur devenait désavantageuse.

En cas de mauvaises récoltes, ils s'endettaient inévitablement et ils se plaignaient par ailleurs d'être trop dépendants des critères fixés par le PR concernant le rachat de leur production. Les prix sont étalonnés sur trois niveaux et fluctuent en fonction du calibre et de l'aspect esthétique des produits. La plupart d'entre eux préféraient ainsi jouer sur la concurrence pour vendre leur production auprès d'autres intermédiaires locaux qui proposaient des tarifs plus avantageux et moins dépendants de ces critères qualitatifs. Ils ne se repliaient sur le PR que pour vendre les plus « beaux légumes » ou pour écouler leurs stocks à bas prix s'ils ne trouvaient pas des intermédiaires plus offrants. De même, ils cessèrent d'exploiter les surfaces collectives du PR, incluses dans le territoire villageois. Surfaces qu'ils ne pouvaient plus s'accaparer à titre individuel et dont l'exploitation collective s'avérait peu rentable.

De leur côté, les employés du PR considèrent la revente de produits à l'extérieur comme illégale dans le cadre de la relation contractuelle qui les associe aux paysans. S'ils ont dans un premier temps fermé les yeux sur cette pratique, ils ne se montrent désormais disposés qu'à travailler avec ceux qui respectent les termes du contrat. Dans ce contexte, il s'agit moins de sanctionner les paysans qui s'émancipent de leur tutelle que de prendre en considération le rayonnement indirect de l'entreprise et des alternatives régionales qui

s'offrent désormais aux paysans. La politique du Projet Royal, sollicitée par un surnombre de clients comparativement aux capacités d'écoulement de la production sur le marché, consistait, depuis quelques années, à limiter le nombre de participants. Les agents de développement travaillent donc en priorité avec des paysans disposés à produire des légumes de qualité dans l'optique de garantir une marge de bénéfice maximum, tant pour le cultivateur que pour le Projet.

Selon les propos d'un jeune villageois, les fonctionnaires du PR ne désiraient désormais travailler qu'avec des gens « sérieux », soit des personnes qui, à son image, osaient investir dans la production et respectaient les consignes pour rembourser les emprunts octroyés ou s'impliquer avec assiduité dans l'agriculture commerciale. Censés profiter de la clémence du climat montagnard, il leur faut en effet cultiver les légumes pendant la saison chaude (novembre à mai), au moment où les prix grimpent sur les marchés de la plaine. Les paysans cultivent leurs rizières une fois par an, pendant la saison humide (juin à novembre), période au cours de laquelle ils restent au village et consacrent la majeure partie de leur temps à cette activité. Le moment fort de la saison chaude (décembre à mai) correspond pour les villageois à un espace relatif de temps libre et propice aux déplacements, que ce soit pour participer à des célébrations collectives (en particulier les mariages et les fêtes de Nouvel An) ou piocher parmi un éventail relativement réduit d'activités alternatives de subsistance.

Des stratégies combinatoires de subsistance

Les Karen, attachés à l'idée d'autosubsistance, n'en sont pas pour le moins dépendants de l'économie monétaire pour subvenir aux besoins de la vie quotidienne : l'achat de nourriture (riz, poissons séchés, friandises…), les frais d'électricité, de transports et d'essence (motoculteur, vélomoteur, voiture), les vêtements, les matériaux de construction pour les maisons (taule, outils divers), les consultations médicales et autres. Au moment où j'ai effectué l'enquête, environ la moitié des villageois disait perpétuer l'agriculture commerciale à titre individuel pour obtenir des revenus complémentaires à côté des activités agricoles centrées sur la subsistance alimentaire. Ce pourcentage correspondait approximativement aux maisonnées disposant de surfaces rizicoles suffisantes pour répondre aux besoins en riz d'une famille sur une année. Cependant, la majorité de ces paysans ne disposant pas de surplus en riz et de moyens pour améliorer une production agricole marchande essentiellement à base

pluviale, ils ne pratiquaient l'agriculture commerciale que ponctuellement. Ainsi, la plupart des chefs de maisonnées interrogés se contentaient de cultiver quelques ares de salades ou de courgettes sur une surface transformée en jardin pendant la saison des pluies (surtout avant ou entre le repiquage et la récolte). D'autre part, ayant obtenu, au gré des subventions locales, des plants d'arbres fruitiers qu'ils ont plantés dans leurs anciens essarts, ils parvenaient à en tirer de petits bénéfices au fil de l'année. Ramasser des fruits dans les essarts ou planter des salades et des courgettes pendant la saison des pluies ne leur imposait pas un surplus de travail conséquent et ne leur fait prenait qu'un minimum de risque financier. Ils investissaient alors un peu d'argent dans l'achat de graines, d'engrais et de pesticides dans le but d'obtenir une marge de bénéfice d'environ 10 000 baths (soit environ 300 euros) / an.

N'étant plus subventionnés par le PR, ils peuvent, au besoin, emprunter une petite somme d'argent (entre 500 et 10 000 baths) auprès des banques villageoises : soit au *credit union*, soit au *thanakhan kaset yak con*, le fonds monétaire rotatif destiné aux pauvres. Ils vendent ensuite ces fruits et légumes à des intermédiaires locaux qui passent régulièrement au village. Ces intermédiaires locaux sont soit des Khon Müang, soit des Hmong, soit des Karen des environs qui possèdent une voiture (huit au total à Ban Nong Tao). Parmi eux, deux villageois s'étaient ainsi récemment spécialisés dans ce rôle d'intermédiaire et rachetaient les légumes aux villageois pour les revendre plus chers à des compagnies privées établies à Chiang Mai. De cette façon, ils s'octroyaient une petite marge de bénéfice, à la fois satisfaisante pour eux-mêmes et pour le cultivateur.

De manière générale, les paysans karen disent ne pas aimer employer des engrais chimiques, nuisibles pour la santé, et de ne pas avoir pas assez d'argent pour l'investir dans la production marchande. Ils disent pratiquer l'agriculture commerciale de façon irrégulière, en réponse au caractère aléatoire des cours du marché qui, de leur point de vue, oscillent constamment et n'offrent aucune réelle garantie de sécurité. D'autre part, comme ils ne vendent pas eux-mêmes leur production dans la plaine et dépendent des tarifs proposés par leurs intermédiaires locaux, ils ont souvent l'impression de se faire arnaquer. Beaucoup ont ainsi constaté que l'investissement en temps et en argent dans l'agriculture commerciale était minime par rapport aux gains obtenus. Bien que plus de la moitié des surfaces exploitables du territoire villageois soient transformés en jardins, les villageois n'en tirent, dans la plupart des cas, que de petits revenus d'appoint.

Concernant la seconde moitié des chefs de maisonnées qui, n'étant plus subventionnés par le PR, n'investissent pas par eux-mêmes dans l'agriculture commerciale, 40 % disent ne pas avoir assez de riz pour nourrir toute leur famille pendant une année. Ils ont de quoi vivre pendant six mois et, pour subvenir à leurs besoins, ils se tournent vers d'autres activités. En raison d'une combinaison de facteurs, l'essartage ne suffit désormais plus à faire l'appoint : besoins en numéraire, menaces d'arrestations, obligation de surexploiter les mêmes essarts à défaut d'en perdre les droits d'usage, appauvrissement consécutifs des sols dû à la diminution du temps de jachère, instauration de règles communautaires qui restreignent les limites du territoire en zones réservées à l'agriculture, aux usages collectifs et à la préservation. En bref, ceux qui n'ont pas assez de terres n'ont, le plus souvent, pas d'autres possibilités que de se reporter sur des emplois salariés ou saisonniers.

Ils peuvent alors travailler comme ouvriers agricoles pour le compte des paysans *khon müang* de la plaine. Ces derniers effectuent au moins deux récoltes de riz par an qu'ils alternent avec des cultures de soja ou d'oignons. Ils font donc appel à une main d'œuvre importante. Les jeunes garçons trouvent là un moyen d'obtenir de l'argent afin d'aider leurs parents qui restent au village. Ils réunissent ainsi un petit capital pour s'acheter une mobylette et jouissent alors d'une plus grande mobilité pour se déplacer et chercher du travail, en plaine ou en montagne, pendant la saison sèche. Environ vingt cinq personnes au sein du village (des jeunes ou des couples qui ont une mobylette) travaillaient comme jardiniers au service de la station expérimentale du Projet Royal située à Khun Wang, à environ quinze kilomètres de Ban Nong Tao dans le parc national de Doi Inthanon. Ils obtiennent un salaire de 2 500 baths par mois (environ 75 euros).

D'autres trouvent de petits emplois au sein même du village : jardiniers ponctuellement employés par ceux qui pratiquent l'agriculture commerciale toute l'année, artisans (charpenterie, vannerie, tissage, production d'alcool…), maçons (pendant que j'étais au village, certains hommes participèrent à la construction d'un tronçon de route et d'un nouveau dispensaire). Une minorité de villageois sont fonctionnaires (au nombre de 6). Parmi eux : les représentants de l'administration locale, un professeur, une infirmière, un employé au service du HTWDC (Hill Tribe Welfare and Developpement Centre) de la province de Chiang Mai. Il y avait également deux gardes-champêtres ponctuellement employés par le Département Royal des Forêts et trois commerçants qui tenaient une épicerie au sein du village. Ces commerçants possèdent une situation financière et sociale relativement

privilégiée, comparativement à ceux qui vivent d'emplois saisonniers. Enfin, des personnes comme Joni ou Chokeu, obtiennent de temps à autre une enveloppe d'argent de la part des ONG, en contribution de leurs visites guidées et de tous les « savoirs indigènes » qu'ils mettent en circulation.

Chaque maisonnée possède un cheptel variable d'animaux d'élevage constitué de quelques poules, de cochons, éventuellement de quelques canards et de bétail : surtout des buffles (1 à 9) et/ou des vaches. Les femmes élèvent les cochons jusqu'au moment de leur consommation, principalement liée à deux occasions rituelles : le mariage de chaque enfant et le rite collectif villageois, le *ki ciu*, organisé pour célébrer le Nouvel An karen. Les poulets sont également consommés dans le cadre de sacrifices ponctuels (rites agricoles, rites de rappel des âmes), souvent en compagnie de tierces personnes qui servent d'aides. Les chrétiens, bien qu'ils aient cessé les sacrifices relatifs à la propitiation des génies du terroir, sont cependant soumis, comme les autres, à des dépenses à caractère ostentatoire. Le sacrifice en lui-même conditionne moins l'acquisition de prestige que le fait de s'enrichir et de partager cette richesse. Les chrétiens comme les bouddhistes consomment leurs animaux d'élevage en des occasions rituelles de façon à s'insérer dans des échanges socioculturels locaux qui transcendent les appartenances religieuses ou les stratégies de subsistance économiques individuelles. Les buffles et les vaches sont conservés le plus longtemps possible et ne sont pas ou que très rarement destinés à l'auto-consommation. Les buffles, remplacés par les motoculteurs, ne sont pratiquement plus utilisés pour les labours. Ils constituent d'abord un capital de richesse transmissible aux enfants (notamment à l'occasion du mariage) et un moyen d'acquérir du numéraire pour acheter un toit en taule, une mobylette, payer les études des enfants...

A propos de leurs revenus, les villageois disaient presque invariablement : « On dépense tout ce que l'on a en fonction de ce que l'on gagne ». Soit en moyenne, entre 10 000 et 30 000 baths par an (soit entre 300 et 900 euros), si l'on combine les bénéfices tirés de l'agriculture commerciale et/ou d'autres types d'activités rémunérées. Malgré les pressions de développement extérieures qui les poussent à économiser et emprunter de l'argent par l'intermédiaire des fonds monétaires villageois (caisses du : *mae ban, kaset yak con* et *credit union*), la majorité des paysans n'ont pas tout à fait acquis le réflexe. Ils n'économisent que des sommes d'argent minimes et empruntent de l'argent, lorsqu'ils n'ont pas la capacité de subvenir par eux-mêmes aux frais divers du quotidien. En cas de problèmes (maladie,

mauvaises récoltes, endettement), ils préfèreront en premier lieu solliciter l'aide de leurs « frères et sœurs » ou, si possible, vendre du bétail (vache, buffle, cochon), considéré dans ce contexte comme un capital de sécurité.

A noter cependant que 10% des villageois, plus impliqués dans l'agriculture commerciale, ont un niveau de vie supérieur à la moyenne, soit environ entre 30 000 et 50 000 baths / par an (900 et 1 500 euros). Il s'agit des propriétaires terriens les mieux lotis, tant du point de vue de la superficie de leurs sols exploitables que de leur qualité et de leurs emplacements. Ils possèdent des rizières irrigables ou des terrains plats transformés en jardins situés à proximité des réseaux de canalisation d'eau villageois. Ceux-là ont abandonné l'essartage et osent prendre le risque d'emprunter de l'argent et de l'investir dans l'agriculture commerciale qu'ils pratiquent presque sans interruption toute l'année (excepté les temps forts de la riziculture). En ce qui concerne leurs économies, ils demeurent discrets à ce sujet. Comme les autres, ils tendent à répondre qu'ils dépensent tout ce qu'ils gagnent, leurs bénéfices étant sans cesse réinvestis dans la production. Ils jouissent cependant d'un confort réel de vie et disposent de signes extérieurs de richesse plus importants (terres, bétail, belles maisons et objets de manufacture moderne : télévision, motoculteur, pompe à eau, mobylette, voiture…).

Depuis que le PR a cessé de les subventionner, un comité villageois, formé d'une dizaine de chefs de maisonnée, a emprunté directement de l'argent au crédit agricole thaïlandais (*thanakan phua kan kaset*). Le montant de ces emprunts oscille entre 20 000 et 50 000 baths (600 et 1000 euros). Ces propriétaires terriens, relativement aisés, se montrent plus réceptifs aux innovations que suppose l'investissement dans l'agriculture commerciale. De ce fait, ils sont devenus les « porteurs sociaux » (Sardan, 1995 : 86) des agents de développement locaux (fonctionnaires du PR et de l'administration) qui leur adressent en priorité leurs propositions de développement. En s'appuyant sur eux tout en s'efforçant d'être indépendants de leur tutelle, ces derniers jouent ainsi un rôle d'avant-garde pour les autres villageois qui observent leurs prises de risques, leurs échecs et leurs réussites.

Dans la mesure où ces paysans se montrent plus ouverts que les autres aux apports et aux logiques des techniciens du développement, ils constituent également leurs interlocuteurs collectifs privilégiés. Ce facteur, combiné à l'accroissement de leurs revenus, participe à la création d'une petite élite paysanne. Étant prioritairement et chroniquement confrontés aux

projets extérieurs relatifs à l'introduction de nouvelles cultures et à l'adoption des techniques de production qu'elles supposent, ils bénéficient d'un certain prestige et d'un certain pouvoir d'influence au sein du village, surtout en matière de développement. Ce sont ces hommes qui, la plupart du temps, sont élus en tant représentants villageois aux principaux postes administratifs (le maire, *phu jai ban*, son aide, *phu chuay* et le représentant de l'assemblée du sous-district *oboto*) ou désignés comme responsables des divers comités de développement villageois.

Au-delà des disparités économiques qui créent des écarts sociaux entre villageois, tous jouent leur subsistance sur un éventail de stratégies combinatoires. La majorité des paysans perpétuent une *subsistance d'auto-consommation* (production alimentaire) qu'ils combinent à une *subsistance marchande* (la vente de produits agricoles ou autres) et/ou à une *subsistance salariale* (la vente de la force de travail ou de services relatifs à certaines compétences professionnelles) (Sardan 1995 : 118-119). Quelle que soit leur marge d'action par rapport aux opportunités économiques qui s'offrent à eux, les villageois raisonnent tous en fonction d'une même logique de subsistance qui n'est pas incompatible avec des stratégies spéculatives (commerce) ou capitalistes (accumulation d'un capital pour l'investir dans la production). Seulement, pour la plupart des acteurs du développement, la logique de la subsistance et la logique du marché entrent en compétition, sinon en conflit.

Propositions de développement durable par les ONG environnementalistes

De la part des employés du PR, l'idée selon laquelle les Karen privilégient une économie subsistance est considérée comme un obstacle culturel à l'acceptation des logiques du marché. Ils opposent alors systématiquement les Karen aux Hmong, déjà familiarisés à un mode de production marchand via la culture et la vente de l'opium. Les stratégies défensives des Karen (contournement ou minimisation des risques) sont dans ce contexte opposées aux stratégies offensives des Hmong (recherche de profit). Les premiers sont considérés comme conservateurs et les seconds comme entreprenants. Comparativement aux Karen, les Hmong se montrent ouverts à l'emploi de nouvelles techniques, ne sont pas réfractaires à l'usage de pesticides et des fertilisants et surtout, ils prennent des risques pour investir dans la production. De ce fait, ils répondent mieux aux propositions des employés du PR qui expriment leur difficulté à travailler avec les Karen, jugés plus sympathiques, mais trop

indécis pour investir du temps et de l'argent dans l'agriculture commerciale. Dès qu'ils perdent au jeu, ils se défilent.

De la part des acteurs des ONG environnementalistes l'économie de subsistance constitue au contraire l'atout culturel des Karen dans la mesure où, de leur point de vue, le développement de l'agriculture commerciale n'est pas « sustainable » pour l'environnement. Les principaux arguments contre sont les suivants : elle nécessite l'usage d'engrais chimiques qui polluent les sols et sont néfastes pour la santé, elle suppose une dépendance des villageois par rapport à l'économie de marché et suscite l'appât du gain. Les partisans de ce discours, qu'ils soient Thaïs, Karen ou Occidentaux, avaient cette phrase récurrente à la bouche : « Au lieu de produire du riz pour assurer leur auto-suffisance, ils produisent des légumes pour la vente ». De ce fait, ils s'arrogeaient parfois le droit de les inciter à ne pas se détourner des activités de subsistance, leur seule garantie de sécurité, à court comme à long terme. Point de vue d'ailleurs partagé par les missionnaires, bouddhistes ou chrétiens, qui privilégient des stratégies de développement économiques protectionnistes (banques villageoises, valorisation de la riziculture). A la différence que ces derniers s'attaquent moins directement aux politiques de l'État concernant la promotion d'une agriculture orientée sur le marché.

L'opposition entre les représentants de la société civile et le gouvernement se cristallise autour de la dichotomie agriculture de subsistance / agriculture commerciale. Les acteurs des ONG environnementalistes prônent l'idéologie de l'auto-suffisance, contre une logique de profit qui creuse les inégalités sociales, détruit l'environnement et génère des conflits entre les paysans des plaines et des montagnes. Dans ce contexte, le Projet caritatif du roi, en raison du mélange de censure et de respect qui entoure sa personne, n'est jamais ouvertement critiqué. Cela d'autant plus que sa « philosophie de l'auto-suffisance » vise la recherche d'un équilibre entre l'agriculture de subsistance et l'agriculture commerciale. L'objectif étant encore une fois de freiner, au niveau national, le processus qui accule les paysans à l'exode rurale, entraîne une surpopulation des villes et accentue les décalages sociaux. Ce débat, qui anime la société thaïlandaise, a d'importantes répercussions au niveau de la scène locale. Les stratégies économiques différentielles des villageois recoupant désormais le clivage politique entre l'État et les ONG à travers la nécessité de définir des règles et des stratégies communes de préservation des ressources naturelles. Tous les villageois veulent sécuriser leur ancrage au territoire et tous savent que des menaces de

délocalisation ou d'arrestations planent sur eux. Or, leur principal soutien politique en ce domaine sont les ONG environnementalistes.

Etant donné que les ONG environnementalistes tendent à condamner l'agriculture commerciale, du moins telle que l'envisage le gouvernement, elles privilégient des solutions lucratives alternatives qui, en principe, concilient la préservation durable de la culture à la préservation durable de l'environnement, soit : la promotion de l'artisanat, l'élevage de bétail à base de produits naturels, l'agriculture sans produit chimique et l'agroforestrie (Nitasmai Tantemspya 1996 : 268). D'un point de vue général, le principe de l'agroforestrie consiste à implanter des cultures intercalaires entre des rangers d'arbres (fruitiers, résineux ou autres bois usités localement). Ainsi, les cultures favorisent la croissance des arbres qui, à leur tour, freinent l'érosion des sols, les enrichissent de matières organiques et pérennisent leur potentiel d'exploitation. L'adoption de ce système de gestion des terres forestières est, dans ce contexte, censée réconcilier plusieurs impératifs : rénover les modes traditionnels d'essartage employés par les Karen pour assurer leur subsistance (*rai mun wien*), assurer en priorité l'autosuffisance alimentaire des foyers, permettre la revente de surplus pour obtenir du numéraire, maintenir durablement la fertilité des sols et la biodiversité de l'écosystème local.

Certains paysans de Ban Nong Tao, ne pouvant plus se permettre de laisser reposer les sols exploités sur le mode de l'essartage pendant un long temps de jachère, pratiquent déjà plus ou moins un système intermédiaire. Ils ont planté dans leurs anciens essarts des espèces commerciales d'arbres fruitiers, souvent obtenus gratuitement par l'intermédiaire de l'agence agricole locale, et y font pousser plusieurs variétés de plantes principalement destinées à des fins d'auto-consommation (riz de montagne, bananes, mangues, tabac, bétel, *miang* (feuilles de thé), manioc, citrouilles…). Cependant, ils ne tirent de la vente des fruits que des bénéfices insignifiants. D'autre part, dans la mesure où le Département Royal des Forêt s'accapare le monopole sur les modalités de préservation et de commercialisation des ressources forestières et refuse de reconnaître le caractère durable de certaines techniques d'essartage, la marge d'action des paysans demeure très étroite. Il ne peuvent tirer des bénéfices commerciaux que des surfaces exploitées à titre permanent et toute tentative pour adapter leurs pratiques rotatives d'essartage à des réalités socio-économiques nouvelles se heurte aux résistances du DRF. Ce genre d'innovation est alors largement stimulée par les ONG et les universitaires qui s'efforcent de prouver scientifiquement le caractère durable des pratiques et des savoirs populaires.

Au niveau du sous-district de Mae Win l'IMPECT, le Réseau des Paysans du Nord et la Fondation pour le Développement du Nord, ont ainsi su concilier leurs actions pour favoriser la création du réseau de « forêt communautaire » du haut-bassin de Mae Wang et stimuler leurs projets de développement alternatifs dans la région. A l'annonce du projet « *sip* », les principaux interlocuteurs locaux de ces ONG, dont Joni, élaborèrent un projet de développement à l'échelle des 18 villages du sous-district. Le bonze, plus ou moins présent aux *prachum*, apporta ses conseils. Ayant moins de poids sur les tractations politiques entre hommes, il se contenta surtout de montrer son soutien aux initiatives des villageois pour protéger l'environnement. Il épaule d'ailleurs largement les initiatives de Joni et s'est lui-même activement impliqué dans les rites d'ordination d'arbres. Ce projet intégrait la participation de paysans *khon müang* des piémonts des montagnes, confrontés à des problèmes sociaux et environnementaux similaires à ceux des montagnards. Il visait à réclamer un capital d'emprunt destiné à subventionner des projets « types » de développement durable : élevage naturel de poissons et de bétail, agroforestrie, tissage, promotion des enseignements locaux et mise en place des frontières coupe-feux entre chaque communauté forestière.

Les évaluateurs du projet « *sip* », disposés à défendre le principe des « forêts communautaires » et les rares efforts de coopération entre des paysans des plaines et des montagnes, suivirent de près son élaboration. De nombreuses discussions portèrent en particulier sur la construction des barrières coupe-feux, technique que les paysans *khon müang* se montraient prompts à adopter (malgré les interdictions, eux-mêmes utilisent parfois des techniques agricoles sur brûlis, *tham rai*). Chaque village a finalement reçu une somme équivalent à environ 500 euros pour subventionner les initiatives de prévention incendie à l'échelle locale. Des événements intervillageois s'organisent parfois autour de ces activités d'entraide. J'ai ainsi eu l'occasion de participer à une randonnée de trois jours en forêt où les jeunes, encadrés par des adultes, ont construit une barrière coupe-feux de 15 km entre deux districts voisins (Samoeng et Mae Wang). Les anciens et les représentants locaux de l'éco-tradition se chargeaient, au fil de la promenade, de leur transmettre des vers poétiques, de leur raconter des contes et de leur apprendre à respecter les esprits de la forêt. Des étudiants et autres acteurs des ONG étaient venus de Chiang Mai pour les aider à organiser la logistique de l'événement et préparer des banderoles affublées de slogans écologistes. Les gardes-forestiers et les représentants de l'administration locale étaient invités pour une cérémonie d'inauguration de la promenade, de façon à être témoins des initiatives originales

des villageois pour prévenir les feux de forêt. Mais à la déception générale, aucun ne s'est déplacé.

En ce qui concerne les activités annexes des ONG pour promouvoir les initiatives environnementales des villageois, j'ai une fois été témoin d'un rite de mécénat bouddhique, organisé à l'initiative de la Fondation pour le Développement du Nord (FDN). Ce rite, appelé en thaï *thaut pha pa* consiste habituellement à transmettre des dons de nouvelles robes et d'argent aux bonzes d'un monastère. Un groupe de mécènes peut par ce biais réunir une somme d'argent pour la dédier à la construction ou la restauration d'un temple, l'édification d'une statuaire de Bouddha. La médiatrice de la FDN m'expliqua la stratégie : « Les Thaïs sont plus disposés à donner de l'argent lorsqu'ils peuvent obtenir des *bun* (mérites). Le don direct d'argent n'est pas valorisé. Il passera ici par l'intermédiaire des moines, mais il servira aux villageois. Le souhait des donateurs est de l'offrir à la communauté pour protéger la forêt ». Ces mécènes venaient de Bangkok. L'un d'eux était professeur à la célèbre université de *Thammasat* et conseiller auprès d'ONG. C'était un ami de Joni. Il a parlé du projet dans son entourage et est parvenu à réunir une somme d'environ 1 500 euros qu'une délégation de dix personnes est venue remettre aux villageois. Ils furent très bien accueillis. La donation ritualisée eut lieu dans le sanctuaire d'arbres ordonnés, en présence du moine et de tous les villageois, habillés pour la cérémonie. Elle fut agrémentée d'un rite de rappel de l'âme version karen et clôturée par une annonce publique de la somme versée. Les invités eurent ensuite droit à une visite guidée par Joni et Chokeu dans les rizières et en forêt, avec étalage de cartes et commentaires.

Les ONG environnementalistes jouent ainsi un rôle très actif sur le terrain et au sein de la société civile pour défendre les intérêts territoriaux des Karen et leur permettre d'innover en matière de développement durable. Cependant, les stratégies qu'elles mettent en place ne sont légitimes que si elles se confondent avec une représentation idéalisée de la « communauté traditionnelle ». Elles ont ainsi tendance à projeter sur eux un modèle alternatif aux principes capitalistes et exaltent des valeurs communautaristes mises en exergue par les activités traditionnelles. En condamnant l'agriculture commerciale, elles les enferment ainsi dans une logique de reproduction sociale et économique axée sur la satisfaction de besoins immédiats. Elles reprennent la sempiternelle formule de Joni : « La forêt est notre supermarché » qui cristallise la difficile adéquation entre écologie et business agricole. La simplicité apparente du mode de vie karen, plus proche de la nature, associé à certaines

réticences face à l'aventure du marché, confortent les ONG dans un portrait de l'indigène non « dénaturé » par la société de consommation. Image d'Épinal que la plupart des Karen cautionnent : « Nous sommes simples », « Nous n'aimons pas utiliser d'engrais chimiques », « Nous ne prenons de la nature que ce dont nous avons besoin ».

4. « ON S'AIME TOUS, ON S'ENTRAIDE TOUS »

Si les intellectuels thaïs de passage au village idéalisent cette communauté soudée, en harmonie avec la nature, les villageois ont tendance à faire de même, ou du moins, ils essaient de s'en convaincre. Lorsque je demandais explicitement à des villageois quelles étaient les sources de désaccords entre les individus ou les familles, on me répondait systématiquement : « *On s'aime tous, on s'entraide tous, on est tous frères et sœurs* ». Un principe de solidarité dans ce contexte applicable au cadre villageois, à ses environs immédiats (les villages voisins appartenant au même district) ainsi qu'aux réseaux plus éloignés de parenté et d'alliance. Les villageois ayant eux-mêmes parfaitement intégré le terme thaï de « communauté » (*chumchon)* à leur vocabulaire, ils renvoyaient aux visiteurs étrangers l'image harmonieuse d'une communauté unie et solidaire. Que ces individus s'efforcent de présenter aux autres une image avantageuse d'eux-mêmes semble aller de soi, n'importe qui ferait probablement de même face à un étranger. Mais faut-il uniquement lire dans cette négation des rivalités entre villageois le résultat d'auto-convictions communes ou une forme de solidarité défensive face aux Thaïs ?

Pas seulement. La phrase « *on s'aime tous, on s'entraide tous, on est frères et sœurs* » n'est pas uniquement le fait d'une valorisation de soi. Elle est scandée comme un chanson qui permet d'énoncer un principe commun sur lequel tout le monde tombe d'accord : « Il faut s'aimer, il faut s'entraider ». Peu importe si ce principe est parfois décalé par rapport à la réalité, le remettre en cause mettrait en danger la communauté. Le fait même de l'énoncer renforce l'idée d'une communion et d'un lien avec tous ceux que l'on considère comme semblables. Les villageois disent eux-mêmes : « Si on ne s'entraide pas entre nous, les Thaïs ne le feront pas à notre place. Il n'y a qu'à voir. Quand on va en plaine, on doit s'en sortir seul, mais dans les montagnes, on trouvera toujours quelqu'un pour nous donner à manger ».

De l'entraide

L'entente et l'entraide entre les villageois sont nécessaires. Elles sont soutenues par tout un ensemble de prescriptions comportementales : « Il faut travailler dans les rizières et les essarts des autres, il ne faut pas se disputer au cours d'un rituel, il faut aider physiquement et financièrement les familles qui organisent des mariages, des funérailles (rites qui associent tous les villages, car ils impliquent le départ où l'arrivée d'un membre), il faut nourrir l'étranger karen de passage ». L'entraide et l'hospitalité sont des valeurs et des facteurs d'intégration sociaux particulièrement valorisés.

A Ban Nong Tao comme dans ses environs, les rapports de réciprocité entre maisonnées prolongent les échanges de la force de travail qui prévalaient à l'époque de l'essartage, mais qui se sont depuis entièrement reportés sur la riziculture, désormais la principale source de subsistance des familles nucléaires. Les villageois s'arrangent alors entre maisonnées pour s'entraider aux moments cruciaux du cycle agricole : le repiquage des plants de riz (fin juin) et les récoltes (octobre). La règle de l'entraide est la suivante : entre les membres d'une même famille nucléaire, on ne compte pas les heures de travail. Par contre, au-delà, lorsqu'il s'agit d'ami(e)s ou de voisins (souvent des premiers, des seconds cousins, voir des frères et sœurs mariés qui ont un foyer autonome), une journée de travail donnée = une journée de travail rendue. En moyenne, une personne aide quatre ou cinq autres maisonnées pendant une à deux journées pour le labourage (hommes), semis (femmes), repiquage et récoltes (hommes et femmes) en plus des travaux pour sa propre famille. Ce partage des tâches se fait de bouche à oreille en fonction de la disponibilité des personnes. J'ai ainsi constaté que le système d'entraide reproduit, approximativement, l'ancienne fragmentation du village en trois groupes (Nord, Sud, Est). Leurs liens de parenté étant plus proches (frères-sœurs mariés, premiers et seconds cousins), de même que le sont leurs rizières.

L'agriculture commerciale, à la différence de l'essartage ou de la riziculture, n'implique pas de réciprocité concernant l'échange de la force de travail, mais une rémunération pécuniaire. De manière générale, tout travail qui n'implique pas une stricte réciprocité dans l'échange de la force de travail est considéré comme un surplus qui est soit rémunéré en nature (de préférence en riz lorsqu'il s'agit des rizières) ou en argent comptant (lorsqu'il s'agit des jardins). Une journée de travail est payée 100 baths (6, 50 euros) pour un

homme ou une femme, et 70 baths pour les jeunes. Ces tarifs correspondent à ceux pratiqués pour les travaux saisonniers en plaine, à la différence que dans ce contexte ce sont les femmes qui sont moins payées que les hommes. Cette dimension pécuniaire impose alors un système de clientélisme (patron / employé), qui souligne les écarts économiques, et donc sociaux entre les villageois.

Ainsi, bien que les villageois se disent attachés aux principes d'entraide et de solidarité communautaire, sur un plan économique, celle-ci est bien loin de représenter un collectif de biens. Chaque famille se débrouille pour assurer par elle-même sa subsistance, et les stratégies privilégiées par les uns et les autres ne relèvent pas d'un choix ou d'un consensus collectif. Elles reposent sur un système d'échange réciproque ou d'arrangements divers entre des personnes qui partagent avant tout des modes de production et des intérêts économiques, sociaux et culturels communs.

Esprits territoriaux et développement

A l'occasion d'un *prachum* (réunion collective), l'*oboto* (fonctionnaire du conseil du sous-district) annonce que le village va recevoir une subvention du roi en l'honneur de son 72^{e} anniversaire. Le projet proposé par l'*oboto*, soumis au consentement des villageois, consiste à creuser une digue à l'endroit d'un étang peu profond situé dans le périmètre villageois. De cette façon, les paysans qui ont des jardins situés à proximité de ce point d'eau auront la possibilité de les irriguer pendant la saison sèche. Mais du fond de l'étang et de la mémoire de certains rejaillit soudain un esprit maître du lieu, *k'ca*. Le débat fut donc orienté autour de la question suivante : Peut-on construire une digue sur un site déjà habité et en principe inexploitable ?

L'*oboto* expose le projet sans donner son avis. La plupart des chefs de maisonnées présents qui donnent le leur font cependant partie de son camp. Ils ont des terres situées à proximité de l'étang et sont prêts à investir de l'argent dans l'agriculture commerciale. Le principal prêtre villageois, le *hikho*, habituellement absent des *prachum* et des décisions qui ont trait au développement est, pour une fois, venu manifester sa désapprobation. Il invoqua alors un argument directement associé à ses prérogatives de médiateur privilégié auprès des génies du terroir : « Si on s'attaque au maître de ce lieu, il retourne sa colère contre les

villageois ». Suae, le fils de Joni, âgé de vingt ans et membre du *jawatchon*, renchérit sur problème soulevé par le *hikho*. Aussitôt, un villageois, favorable au projet, lui rétorque : « Tu es chrétien, tu ne connais rien à ces histoires d'esprits ». Un autre homme, au statut d'ancien, prend le relais : « Avant il y avait beaucoup d'eau dans ce lieu. Si on le creuse, il redeviendra fertile comme par le passé. Et si on exploite pas ce site, il finira de toute façon par être approprié par quelqu'un ». Finalement, le projet est accepté autour d'un consensus réduit de chefs de maisonnées, la plupart des autres acquiesçant sans rien dire.

D'après ce que j'ai pu en percevoir, la position de ce *hikho* au sein du groupe villageois était assez ambiguë et controversée. Il s'est auto-proclamé guérisseur, *s'ra*, alors qu'il était déjà *hikho*. D'après les villageois, ces deux fonctions héréditaires sont incompatibles et leur cumul risque inévitablement de rejaillir négativement sur lui. Sa fonction de prêtre l'amenant à manipuler l'alcool en toutes circonstances rituelles, il avait à leurs yeux basculé dans le « mal boire ». Sympathique à jeun, une fois saoul, il venait souvent chercher des problèmes aux autres et la plupart des villageois préféraient dans ce cas l'ignorer. D'autre part, ce *hikho* incarnait également le respect d'une tradition de plus en plus décalée par rapport aux réalités économiques et sociales actuelles. Il perpétue le culte des ancêtres, fréquente de loin la pagode et détourne ses enfants de l'école. Pauvre, alcoolique et endetté, il n'assure que péniblement la subsistance de son foyer. Il ne s'implique pas du tout dans l'agriculture commerciale et vit principalement du rendement de ses rizières et essarts ou de quelques guérisons distribuées dans les environs. Tout en continuant de personnifier l'image d'un ordre moral et d'une cohésion rituelle en principe communautaire, il est aussi devenu une sorte de marginal dans son propre village. Les villageois qui se placent sous sa loi ne lui attribuent plus une influence directe sur la répartition et l'usage des ressources naturelles du territoire, si ce n'est pour renouer périodiquement le contrat qui les unit autour de la figure du Seigneur de la Terre et de l'Eau.

Le *hikho* numéro deux ne s'est pas du tout mêlé à ce débat qui ne relevait d'ailleurs pas de son périmètre d'action. De manière générale, cet homme assumait sa fonction avec discrétion et évitait toutes interactions avec son homologue. Plus souvent présent aux *prachum*, il y faisait moins office de prêtre que de paysan, concerné au même titre que les autres par des propositions de développement. D'autre part, en contraste du premier, il semblait plus thaïsé et nettement moins réfractaires à l'acceptation de certaines valeurs modernes. Il fréquente la pagode, il encourage ses filles à étudier et pratique l'agriculture

commerciale. Il incarnait par ailleurs le « bien boire », c'est-à-dire une consommation rituelle organisant celle du groupe qu'il représente. En l'occurrence sa propre lignée de frères et sœurs cadets qui font partie des propriétaires terriens les mieux lotis. Ceux capables de maintenir un seuil de subsistance confortable en alliant la riziculture à une production marchande.

Il y a quelques années, ces derniers lui auraient expressément demandé de réhabiliter sa fonction, abandonnée depuis la mort de leur père et non perpétuée par son héritier direct, également décédé. L'argument plaidé était que la taille du village étant devenue trop importante, le *hikho* principal n'était plus en mesure d'assumer tout seul son rôle. En l'occurrence, faire le tour de toutes les maisons du village à l'occasion des cérémonies annuelles de *ki ciu* et dédier, au nom de chaque chef de maisonnée, une prière et une libation d'alcool à l'esprit de la Terre et de l'Eau. Outre le gage de prospérité matérielle que suppose cette transaction rituelle, on peut présumer que cette réhabilitation soudaine recouvrait d'autres enjeux. Sachant que les terres de ces paysans sont situées le long de la principale rivière qui irrigue le territoire villageois et qu'ils s'affirment être les descendants du premier *hikho* qui a fondé un rite sur cette rivière, ils réaffirmaient par là-même leurs droits d'antériorité et d'usage de ces mêmes ressources. Vue sous cet angle, la fonction des prêtres villageois paraît moins épuisée. Dans la continuité des droits coutumiers, les rites qu'ils dédient au Seigneur de la Terre et de l'Eau permettent aux paysans de s'aliéner individuellement la propriété privée des sols et l'accès aux rivières qui permettent de les irriguer. Ce phénomène est d'autant plus saillant, que l'accès aux ressources du territoire est très limité et engendre une compétition entre les villageois pour se les approprier.

Même si la plupart des villageois ont adhéré au principe de « forêt communautaire », l'argument de la croyance qui, dans le cadre de l'éco-tradition, garantirait la préservation des ressources locales ne fait pas, entre les villageois, toujours l'unanimité. Ces derniers, en fonction de leur parcours propre, ont une approche plus ou moins pragmatique et distanciée de leur corpus de traditions. Suae, à l'instar de son père, a redécouvert l'animisme karen à l'aune d'un discours moderne sur l'écologie. De leur point de vue, relativiste et cosmopolite à l'égard des religions, le fait d'être chrétien n'est absolument pas incompatible avec l'animisme. Joni, en tant que concepteur et promoteur exemplaire d'une éthique indigène de vie en harmonie avec la nature, se trouve ainsi en position de négocier l'acception de l'éco-tradition à l'intérieur comme à l'extérieur de son groupe. Sa façon de renouer avec les

esprits s'inscrit dans une tentative d'inciter les villageois à réaffirmer et à respecter un ensemble de règles collectives, garantes de l'ordre social et des modalités d'exploitation des ressources naturelles, le tout s'inscrivant dans une logique de développement durable. Autant de principes qui sont reformulés en réponse à un certain nombre de pressions internes (pénuries de terres exploitables) et externes (préservation du patrimoine forestier national). Mais si son discours trouve surtout une audience favorable auprès des jeunes et d'un public thaï, il n'est plus tout aussi crédible auprès de tous les villageois.

Suae m'expliqua, a posteriori, qu'il avait défendu la croyance parce qu'il ne voulait pas que les villageois ne pensent qu'à faire pousser des légumes dans leurs jardins et soient aveuglés par l'argent. Par le passé, certains paysans avaient déjà tenté de louer individuellement leurs jardins à des compagnies privées prêtes à utiliser des engrais chimiques et à saccager l'environnement. La réponse qui fut faite à Suae, par l'un de ses principaux détracteurs : « Tu es chrétien, tu ne connais rien aux esprits » était aussi indirectement dirigée contre son père qui, en tant que chrétien, échappait en partie à la loi du *hikho* et aux sacrifices dédiés aux maîtres du territoire. Au nom de quoi imposeraient-ils aux personnes concernées de respecter scrupuleusement la croyance, alors qu'eux-mêmes s'en distancient ?

La position de Joni dans son village et vis-à-vis de ceux des environs est également controversée. Il a suffisamment de terre pour nourrir sa grande famille. Mais depuis qu'il est devenu l'interlocuteur privilégié des ONG et des universitaires thaïs ou étrangers, il consacre peu de temps à ces rizières et encore moins à l'agriculture commerciale. Les qu'en-dira-t-on l'accusent de commercialiser la tradition et d'en vivre. Ce que lui reproche parfois dans ses excès d'alcool le *hikho* principal du village. Lui-même considéré comme un informateur inaudible, il n'a pas su s'accaparer un rôle de « sage indigène », à l'instar d'autres anciens ou de certains de ses homologues *hikho* de la région. Ces derniers, à l'exemple de Joni, représentent les interlocuteurs privilégiés des ONG environnementalistes et des étudiants thaïs qui viennent régulièrement leur rendre visite dans leurs communautés de montagne pour s'enquérir de leurs « savoirs locaux ». Ils s'inscrivent ainsi dans des réseaux activistes régionaux qui débordent le cadre villageois. La notoriété qu'ils acquièrent auprès de ce public thaï et de son élite intellectuelle les autorise, par le biais de ce regard extérieur, à valider parmi eux le discours sur l'éco-tradition. Ils peuvent ainsi réaffirmer leur statut de « détenteurs de la tradition » pour négocier leurs points de vue et, éventuellement rehausser

leur prestige dans leur entourage. Tandis que le *hikho* principal incarnait, plus « authentiquement » que Joni, le respect de la tradition animiste héritée des ancêtres, ce dernier, devenu expert et interprète renommé de la culture karen, lui a en quelque sorte usurpé son rôle. Terrain sur lequel le second *hikho* n'essayait d'ailleurs pas de rivaliser avec Joni, cautionnant lui-même plus volontiers son point de vue plus distancié et renouvelé sur la tradition. Dans la mesure où Joni canalise autour de sa personne toutes sortes de projets susceptibles de profiter à la majorité et qu'il est soutenu dans toutes ces démarches par un très grand nombres d'acteurs locaux, son pouvoir d'influence est discuté, mais difficilement contestable. Cependant, comme le montre cette situation, les esprits territoriaux ne gagnent pas toujours la partie.

Conclusion

Le processus de décentralisation du système administratif thaï, débuté à partir des années 80, a suscité la diffusion à l'échelle nationale d'une politique dite de « participation» dont l'objectif était d'encourager les communautés rurales à s'auto-gouverner et à s'auto-développer. La mise en place de cette réforme en milieu montagnard a en fait permis au gouvernement et aux agents de l'administration locale d'exercer une influence et un pouvoir de contrôle accrus dans les affaires villageoises. Cette intervention s'est notamment traduite par la création d'un comité administratif villageois, le *kammakan muban*, officiellement placé sous la responsabilité du maire, *phu yai ban*, démocratiquement élu par ses concitoyens. Ce comité se décompose en divers sous-comités (éducation, santé, agriculture, sécurité…), supervisés par d'autres volontaires villageois, et vers lesquels convergent les politiques de développement associées aux différents ministères. L'avènement de ces comités a également supposé la création de groupes, fondés sur des catégories d'âge et de sexe : le groupe des chefs de maisonnée, *klum pho ban*, le groupe des « jeunes », *klum yawatchon*, le groupe des « femmes » *klum mae ban*, devenus la cible de projets « types » de la part des organismes gouvernementaux. Le groupe des hommes a été mis en place pour drainer les politiques agricoles orientées sur le marché, le groupe des femmes pour capter les politiques sanitaires et promouvoir des activités artisanales lucratives et le groupe des jeunes pour développer des politiques de prévention (drogue, sécurité, protection de l'environnement).

Les activistes des ONG, les fonctionnaires, les employés du Projet Royal, les missionnaires chrétiens et bouddhistes, s'appuient désormais sur ces groupes et comités, pour véhiculer leurs propositions de développement. Ces divers « agents de développement de terrain », ne pouvant jamais s'adresser à la communauté villageoise dans son ensemble, recherchent alors des « interlocuteurs collectifs » pour faire passer leurs messages techniques aux populations-cibles ou, de manière plus vague, pour « conscientiser » les « communautés villageoises » (Sardan, 1995 :154). Les « interlocuteurs collectifs » ou « courtiers », implantés dans l'arène locale, servent alors de principaux intermédiaires pour drainer des ressources extérieures qui relèvent de l'aide au développement, identifier les besoins des populations locales, représenter et articuler les intérêts entre les partis (loc. cit.). Les mutations récentes de la structure politique villageoise ont ainsi favorisé une recomposition des pouvoirs internes autour des jeux d'alliance susceptibles de s'établir auprès des agents extérieurs qui interviennent de façon accrue sur la scène locale.

Le *phu yai ban*, censé négocier les intérêts du groupe avec les autorités administratives, a pris le relais du prêtre villageois du *hikho* pour orchestrer les débats supposant l'assentiment collectif. Il préside ainsi de nombreuses réunions, appelées *prachum* selon la terminologie officielle, et le plus souvent axées autour de questions relatives au développement. La perte d'influence politique du *hikho* au profit du chef séculier a d'ailleurs été soulignée par tous les ethnologues qui sont entrés en contact des Karen au cours des vingt dernières années. Ces deux fonctions qui, dans un premier temps, tendaient à être souvent confondues à travers une seule et même personne, sont aujourd'hui clairement dissociées. Les villageois établissent d'ailleurs eux-mêmes une très nette distinction entre ces deux sphères complémentaires d'émanation de l'autorité : l'une civile, destinée à articuler les relations avec l'extérieur, l'autre religieuse, plus spécifiquement orientée sur la régulation de l'ordre social interne selon la tradition coutumière. Le rôle du *hikho,* toujours plus ou moins garant des valeurs morales de la communauté, est clairement limité à des prérogatives rituelles de régulation des comportements sociaux (mariage, réparation des infractions sexuelles) et de médiation envers les esprits du terroir. Une transaction sacrificielle qui permet, en outre, aux chefs de maisonnées de réaffirmer périodiquement leurs droits de propriété sur la terre et leur primauté d'usage sur certaines rivières ou cours d'eau.

L'incorporation dans le système administratif thaï ajoutée à l'intensification des rapports avec les autorités locales a ainsi favorisé un processus de sécularisation des principes

qui, au temps des terres disponibles, fondaient l'unité villageoise. Les villageois peuvent désormais relativiser la loi du *hikho*, mais inversement, ils sont davantage contraints de se soumettre aux lois édictées par la nation thaïe dont ils sont devenus étroitement dépendants. L'autorité du *hikho* se trouve dès lors d'un côté contrebalancée par les représentants du pouvoir civil, de l'autre par les acteurs du changement religieux et, de manière plus générale, par les personnes capables de canaliser les propositions de développement émanant de toutes parts. La configuration politique villageoise ne peut de ce fait plus être envisagée à travers le simple partage des rôles entre le *hikho* (intérieur) et le *phu yai ban* (extérieur). De nouvelles figures du pouvoir se sont intercalées entre ces deux personnages incarnant les deux pôles distincts du pouvoir civil et religieux.

Depuis les années 90, il y a eu notamment l'avènement d'un nouveau fonctionnaire de l'administration, l'*oboto*, élu par les villageois pour les représenter à l'organisation administrative du sous-district, la principale institution née du processus de décentralisation. Dans la mesure où ce représentant se trouve davantage engagé dans des projets de développement locaux impliquant la participation des villageois son rôle tend, sinon à supplanter, mais à contrebalancer celui du maire. Ce dernier, davantage associé à la loi thaïe, sert en fait surtout de paravent aux villageois pour assurer la médiation avec les autorités locales. Les missionnaires, en fonction de leur capacité à mobiliser des ressources matérielles ou symboliques supposées bénéfiques pour l'ensemble de la communauté, ont un pouvoir d'influence non négligeable auprès des acteurs locaux. Investis d'une importante autorité morale, ils s'octroient un rôle paternaliste de conseillers auprès des villageois pour orienter leurs choix économiques et sociaux sur la base de stratégies souvent protectionnistes (accent sur l'économie de subsistance et valorisation de l'identité culturelle). Ils servent également d'intercesseurs à l'acquisition de prestige sous la forme de dons (argent, nourriture) ou de services rendus à la pagode ou à l'église. Enfin, leurs propositions de développement sont prioritairement ciblées autour des « jeunes » et des « femmes » qu'ils se chargent d'éduquer au changement tout en s'efforçant de divulguer et de pérenniser leurs propres systèmes de valeurs religieuses et morales.

Les jeunes sont formés à devenir de « bons citoyens thaïs », soucieux du développement de leur communauté en même temps que de la préservation de leur héritage culturel par le biais de nouveaux outils éducatifs. Ils sont ainsi encouragés à mettre en valeur le patrimoine collectif en formalisant par écrit le savoir oral des anciens. En tant que

génération « du développement », il est somme toute normal qu'ils soient particulièrement sollicités et valorisés par les agents du changement économique et social.

La logique internationale du développement mettant largement l'accent sur les droits de la femme, ces dernières se trouvent dans ce contexte associées au développement communautaire par le biais d'activités traditionnelles typiquement féminines (en particulier le tissage), en théorie susceptibles de rapporter des gains économiques pour le foyer. On notera que leur domaine d'activité ne se trouve pas particulièrement élargi avec le développement, même si elles en tirent certains bénéfices (une ouverture plus prononcée à l'éducation, une tolérance accrue dans les interactions avec les hommes, une plus grande mobilité au-delà du village), elles restent cantonnées à des rôles traditionnellement subalternes. Comme auparavant, les principaux postes de représentations, de médiations, de décisions restent dévolus aux hommes, le masculin tourné vers l'extérieur, vers le « public », empreint de modernisme car dans un processus d'évolution économique et sociale, s'oppose encore considérablement à l'intérieur « féminin », à la sphère privée et traditionnelle. On atténuera toutefois l'association modernité / hommes puisque l'on a vu que les changements donnaient lieu à débat.

Les ONG environnementalistes prolongent ce genre d'initiative, en mettant pour leur part davantage l'accent sur la gestion du patrimoine écologique et culturel villageois sur la base de stratégies de développement durable (agroforesterie, artisanat, agriculture biologique, élevage). Elles confèrent cependant une place plus importante à l'essartage et aux intérêts du groupe pour sécuriser leurs droits sur les sols. Elles contribuent par ailleurs à créer une élite de « sages indigènes » qui peuvent également s'appuyer sur leur notoriété acquise auprès du public thaï afin de redéfinir l'usage des ressources territoriales. Ce qui offre la possibilité aux prêtres villageois, reconvertis dans la promotion de l'eco-tradition, de réaffirmer leur autorité dans ce domaine et de s'impliquer dans les affaires de développement. De même, ce statut de « sage indigène » ou la défense du principe de forêt communautaire, autorisent certains interlocuteurs officiels de l'administration, les *phu yai ban* en particulier, à s'affranchir en partie de la tutelle des autorités locales et à ne pas être assimilés à des instruments du pouvoir de coercition de l'État.

Dans ce contexte, le stéréotype de la « communauté villageoise consensuelle » devient doublement opératoire. Pour les populations locales, il sert d'écran de solidarité et de protection face aux représentants de l'administration et aux acteurs sociaux associés à des systèmes de pouvoirs plus englobants. Pour les représentants de l'administration et les autres acteurs du développement, convaincus d'œuvrer pour le « bien » de la communauté comme un tout, cette conception holistique légitime leur capacité d'intervention à partir du niveau villageois et, par commodité, justifie le renforcement d'organisations collectives en milieu rural. Cette croyance commune en la solidarité s'accompagne, de part et d'autre, d'une surestimation des fonctions intégratives du niveau « collectif-villageois ». Celle-ci ayant pour conséquence de masquer les stratégies individuelles ou les clivages entre les acteurs sociaux autour des enjeux de pouvoir qui s'articulent autour des propositions de développement (Sardan, 1995 : 61).

Si la recherche de consensus est fortement valorisée par les instances extérieures et par les villageois, elle suppose néanmoins des négociations constantes entre ses membres qui n'ont pas le même accès aux ressources et ne partagent pas que des intérêts communs. Ces derniers peuvent alors composer à partir de divers pôles d'émanation du pouvoir pour satisfaire leurs intérêts particuliers ou orienter les décisions collectives. La compétition entre les agents du développement et les stratégies d'alliance, souvent multiples, qui se nouent ou se dénouent au gré des avantages, plus ou moins immédiats, qu'elles procurent dans des situations données, crée des interstices autorisant les individus à opérer des choix d'adaptation différentielle au changement social. Bien que les villageois s'efforcent de véhiculer une image cohérente et unie d'eux-mêmes face aux représentants extérieurs, les propositions concurrentielles de développement dont ils font l'objet participe à l'émergence de diverses factions aux intérêts parfois antagonistes.

Ainsi, les logiques de développement promues par les ONG ou les fonctionnaires de l'État s'affrontent sur le terrain à travers les villageois et génèrent des clivages politiques au sein de la « communauté consensuelle » concernant l'usage des ressources et les intérêts collectifs. Les premiers valorisent le développement durable et l'économie de subsistance tandis que les seconds se lancent dans l'aventure du marché, signifiant pour leurs détracteurs la perte des idéaux et valeurs communautaristes. Chacun des acteurs de ces deux camps ayant la possibilité de s'appuyer sur l'élite intellectuelle thaïe ou l'élite représentante du pouvoir local pour augmenter leur prestige et leur pouvoir d'influence. Les villageois se trouvent de ce

fait placé devant un dilemme. Soit ils défendent les principes de l'éco-tradition et s'associent à des formules de développement durable qui les autoriseront, peut-être, à rester dans les montagnes. Soit ils s'orientent vers une économie de type capitaliste qui offre des avantages immédiats, mais qui, à terme, les éloignent de leur territoire et d'eux-mêmes. Pour l'instant, la principale bouée de sauvetage que leurs alliés leur tendent et à laquelle ils peuvent se raccrocher se résume à travers un seul mot d'ordre : la tradition. Ceux qui les entourent peuvent se laisser bercer par les tentations et les illusions de la société de consommation, mais eux, qu'ils le veuillent ou non, doivent renvoyer le reflet d'une symbiose *harmonieuse* et *authentique* entre l'homme et nature.

CHAPITRE IX

LE SUICIDE DU MAIRE

L'image que renvoient les villageois de Ban Nong Tao aux visiteurs étrangers et notamment à moi, médiatrice d'images, présente parmi eux pendant une assez longue période, était celle d'une communauté quasi idéale et toujours solidaire. Au fur et à mesure que j'évoluais à leurs côtés, je constatais les multiples efforts que les villageois témoignaient pour vivre ensemble. Si les sources de conflit avec le monde extérieur étaient plus aisément repérables et discutables, celles qui pouvaient surgir entre les membres du village semblaient tues à mon oreille et cachées à mon œil de *khola gwa*, d'étrangère blanche, donc intruse. Cherchaient-ils à tout prix à me cacher des pans de leur disharmonie ? Ou réaffirmaient-ils, à travers mon regard, leur propre cohésion et solidarité ? Cette difficulté à trouver trace de conflit ne me semblait pas relever uniquement d'une stratégie de dissimulation, mais tenait peut-être justement à la nature de son expression. Pendant mon séjour, je n'ai jamais vu de personnes se battre, même lorsqu'elles étaient complètement éméchées. Quoique certaines situations et quelques révélations en état d'ébriété m'avaient parfois donné des indices sur des désaccords qui pouvaient exister entre des individus. Mes pistes d'enquête s'orientèrent alors sur le partage des terres, des richesses et du pouvoir politique au sein de la communauté. Bien qu'il fut possible de saisir des inégalités, notamment économiques entre les villageois, ils évitaient d'en parler ou lorsque je leur posais la question, ils minimisaient les contentieux internes à la communauté. Les tensions, latentes, ne s'exprimaient pas ouvertement, mais de façon détournées.

Un des événements clefs de mon séjour à Ban Nong Tao où j'ai pu me questionner et saisir, partiellement, des aspects relatifs aux modalités d'expression des clivages entre les membres du village fut le suicide du maire. Le maire, plus couramment appelé *pho luang*[1] (*pho* : père, *luang* : grand) représentait, de mon point de vue, un personnage politique phare du village, dans le sens où il incarne la médiation institutionnelle avec le monde thaï. Il est un villageois et un fonctionnaire du gouvernement, le premier représentant officiel de la loi

[1] Le titre de *pho luang* renvoie à l'expression employée dans les rapports quotidiens par les Thaïs du Nord, tandis que celui de *phu yai ban* correspond au langage administratif officiel calqué sur le Thaï du centre.

nationale au niveau villageois. Cependant, je connaissais à peine le *pho luang* de Ban Nong Tao avant d'enquêter sur les raisons de sa mort. Alors que je m'intéressais à l'organisation politique villageoise, j'avais plusieurs fois cherché à le rencontrer pour l'interroger sur sa fonction, mais chaque fois que j'allais lui rendre visite, je me heurtais à une porte fermée. Ou bien, lorsqu'il m'arrivait de l'aborder dans une rue du village pour planifier un rendez-vous, l'entretien était toujours remis à plus tard et n'avait jamais lieu. Il était rarement chez lui et, bien que présent au cours des événements marquants de la vie communautaire : rites, réunions, visite des représentants de l'administration locale ou de divers acteurs associés à des projets de développement locaux, il n'affichait aucun charisme particulier. Lorsque je demandais aux villageois où était *pho luang*, ils me répondaient invariablement : « Pas là ». Soit il était dans ses jardins, soit à la préfecture, soit en déplacement dans un village voisin. Derrière ces réponses anodines, j'avais implicitement intériorisé le fait que *pho luang* ne serait jamais disponible pour répondre à mes questions. Sans qu'un jugement ne soit explicitement prononcé à son égard, les qu'en dira-t-on sur les maires villageois karen, laissaient entrevoir que nombre d'entre eux incarnaient souvent de « mauvais exemples » de maires, stigmatisés comme corrompus, alcooliques, irresponsables et souvent incapables de communiquer les informations recueillies à l'extérieur auprès des villageois. Le maire de Ban Nong Tao était si fuyant et absent que j'avais moi-même fini, sans véritablement m'en apercevoir, par l'écarter de mon enquête. C'est donc ailleurs, dans les villages voisins, que j'allais rechercher les « bons exemples ». Des maires reconnus par leurs concitoyens et davantage disposés à me parler de leur fonction.

La fois où je me rappelle avoir côtoyé de plus près *pho luang*, c'était à l'occasion de la journée internationale de la femme, tandis qu'il accompagnait un petit groupe de femmes pour parader dans une procession organisée au niveau de la préfecture de Mae Wang. Mais aussitôt arrivé dans la plaine, il s'était échappé. Nous les femmes, plantées dans la kermesse devant un match de boxe et des animations musicales, nous l'attendîmes pendant des heures, quelque peu lassées. Il ne réapparut que très tardivement. Qu'avait-il fait ? « Boire avec les fonctionnaires ». En bref, sa fonction. Sur le chemin du retour, dans le pick-up, il était debout, les cheveux dans le vent et chantait. L'annonce de sa mort ne fut pas sans me renvoyer brutalement à l'effacement de cette personnalité, son inaptitude à jouer son rôle de médiateur villageois et aux réactions des vivants quant à la façon de pallier la perte d'un représentant de leur communauté. Pourquoi ce suicide ? Etait-il lié à une difficulté de jouer un rôle social

imposé par la société extérieure ? S'était-il compromis dans son rôle au point de se désolidariser du groupe et de devenir *étranger* à sa société ?

1. SUICIDE ET DEVIANCE

Becker dans *Outsiders* (1985) montre qu'il n'existe pas de comportement déviant par essence, mais que la déviance est avant tout une construction sociale : « Les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance » (33). Plus que l'acte commis en lui-même, que je n'étais d'ailleurs qu'approximativement en mesure de vérifier, ce qui parle davantage dans cette situation, ce sont les réactions des autres: « La déviance est une propriété non du comportement lui-même, mais de l'interaction entre la personne qui commet l'acte et celles qui réagissent à cet acte » (38). Ce qui m'interpellait dans cette situation c'était de dégager, en fonction des jugements prononcés sur ce suicide, les valeurs qui fondent ou menacent la solidarité du groupe. Quelles sont les normes sociales qui ressurgissent à travers cette situation ? Comment sont-elles énoncées, dénoncées ou modifiées en fonction de la réaction des individus à une situation ?

Etant donné que je n'avais pas directement accès aux représentations sur le suicide telles qu'elles pouvaient se décliner chez les Karen, mes questionnements de départ n'allaient pas sans préalable, c'est-à-dire sans idées préconçues sur le suicide, ni sans à posteriori, la relecture de mes données en fonction des théories anthropologiques sur le suicide. D'un point de vue assez général, le suicide n'est pas une « bonne mort », culturellement acceptable, même si les critères d'acceptation de la mort varient d'une société à une autre. Elle n'est pas non plus une mort accidentelle, provoquée par un agent extérieur indépendamment de la volonté de la personne. Le suicide résulte d'un acte volontaire, plus ou moins conscient et maîtrisé, de se donner la mort. Il s'affiche comme le choix d'un l'individu d'interrompre le cours de sa vie et de ses relations sociales.

Dans la mesure où le suicide se présente comme un choix pour la mort et non pour la vie, une forme de démission de l'individu par rapport au groupe, je supposais qu'il était socialement perçu comme un facteur de désordre, un acte moralement condamnable. Du moins, il ne peut être banalisé, auquel cas il mettrait en péril la reproduction du groupe. Réprobation morale qui, tout aussi relative qu'elle soit en fonction des contextes sociaux et

culturels dans lesquels elle se décline, est susceptible de s'opposer à la compassion et à l'éventuelle culpabilité qui accompagne le deuil des personnes constituant l'entourage du suicidé. C'est à partir de cette définition du suicide, qui découlait de mes propres repères culturels, que je me suis interrogée sur la façon dont les villageois allaient considérer cet acte. A priori, rien ne me permettait de penser que les villageois allaient appréhender le suicide comme une « déviance », qu'elle soit d'ordre pathologique ou sociale. Etait-il une « bonne mort » ou une « malemort » ? Ce suicide allait-il être socialement réprouvé par le groupe ? Comment l'entourage allait organiser son discours entre l'éventuelle désapprobation morale de l'acte et le deuil d'un proche ?

Partant du principe que les causes personnelles et profondes qui ont motivé ce suicide m'échappaient, je ne peux éclairer l'interrelation complexe des motifs présumés qui ont poussé *pho luang* à se donner la mort qu'à la lumière de ce qui a pu m'en être dit. De ce fait, j'appréhende son suicide, non par le biais de ses causes, mais plutôt par celui de ses effets sur les membres du groupe, à savoir comment ils ont réagi à la perte d'un membre éminent de la communauté ? Bien que sur place, j'ai d'abord cherché à approcher les causes de ce suicide, les résultats de cette investigation ne m'ont pas permis de saisir la « vérité » objective sur les raisons réelles de sa mort, mais plutôt les « explications» que les villageois, en fonction de leurs propres repères, ont élaboré sur elle. Les seules données objectives que j'ai pu réunir relèvent du recueil des interprétations formulées par des membres villageois à la suite de son suicide et d'un certain nombre d'observations annexes qui, par effet de correspondance, me permettaient d'alimenter la lecture sociologique que je pouvais avoir de cet évènement. En croisant ces multiples regards, je ne cherche pas à dégager des « déterminismes culturels » explicatifs du suicide chez les Karen, ni à privilégier un point de vue plutôt qu'un autre qui serait la bonne interprétation. Je me base sur l'idée que quoique l'on n'ai pu m'en dire, la « vérité » ne m'appartient pas. Ma démarche vise, à partir des interprétations construites sur cet évènement, à reconstituer la façon dont ses retombées m'ont renvoyé à des problématiques sociales qui interrogent la place de l'individu dans la communauté en termes de rôle, de statut, de pouvoir, de rationalité, de médiation avec l'extérieur et de déviance par rapport aux normes.

La malédiction familiale

La mort de *pho luang* a été annoncée par le haut-parleur du temple tandis que j'étais en train de dîner avec la famille de Joni. L'ensemble des villageois était invité à passer dans sa maison pour soutenir la famille du défunt et préparer son corps pour les funérailles. Mais avant même d'arriver jusque chez lui, une rumeur circulait déjà sur les raisons de sa mort. La première interprétation qui me fut donnée, avant que l'hypothèse du suicide devienne le verdict définitif sur l'origine du décès, renvoyait à une malédiction familiale liée à la rupture de certains tabous communautaires. La chose qui a attiré mon attention, à travers cette vague spontanée d'interprétations, la malédiction (*siu*) puis le suicide, est l'interrelation qui fut construite entre ces deux types d'interprétations. Le décès était moins perçu comme la conséquence d'une mort volontaire que comme le résultat d'une sanction des esprits du territoire à l'égard des comportements du maire. Du moins, la frontière entre ces deux postulats était trouble. Moi qui ne connaissais aucun détail de sa vie, d'un coup j'apprenais une part de celle-ci à travers le regard que ses concitoyens portaient sur sa mort.

Pho luang avait déjà perdu deux de ses cinq fils, décédés rapidement d'une maladie. Sa femme les avait rejoints, également à la suite d'un suicide. Alors que je demandai à mes interlocuteurs directs les raisons de ce suicide et de cette malédiction familiale, Joni m'expliqua que *Pho luang* avait transgressé, par ses comportements, la loi des anciens sur deux registres : l'environnement et les règles de remariage. Il cultivait ses rizières et ses jardins sur un terrain considéré comme la demeure d'un esprit gardien qui surveille les eaux et forêts. Ce site, appelé *de mau beu*, était considéré comme un territoire tabou selon la tradition *pga k'nyau*. Il s'agissait d'un îlot de terre encerclé par un ruisseau qui s'échappe furtivement de son cours. *Pho luang* avait construit deux barrages aux embouchures du ruisseau, récupérant à son profit l'espace habité par un génie pour le transformer en jardin. En amont de la rivière, il avait par ailleurs construit un autre barrage permettant de faire dévier l'eau sur ses rizières et jardins en aval. Joni m'expliqua que depuis l'introduction du bouddhisme et du christianisme, les villageois ont eu tendance à délaisser les anciens systèmes de croyances et à briser les interdits. Ils ont suivi les recommandations des missionnaires chrétiens et bouddhistes qui leur ont dit que ces lieux n'étaient pas habités, mais exploitables. Ce fut le cas de *pho luang*. Depuis que *pho luang* cultive *de mau beu*, la malédiction s'est abattue sur sa famille.

Joni, poursuivant son jugement moral, me dit que *pho luang* avait transgressé un autre tabou. Après la mort de sa femme, il s'était remarié avec une veuve d'un village voisin sans respecter le délai de deuil fixé à trois ans. En brisant cet interdit, assimilable à une transgression des conduites sexuelles, il s'attirait également le courroux de l'esprit tutélaire du village, le Seigneur de la Terre et de l'Eau. Il ajouta par ailleurs que sa première femme défunte n'avait pas accepté ce remariage et elle était revenue le chercher. Puis, pour illustrer ses propos, il me conta l'histoire suivante :

*Un couple, tout juste marié, reçoit comme recommandation de la part des anciens de ne pas aller dans la forêt pendant plusieurs jours. Le jeune marié, du nom de Nuke, ne respecte pas les dires des anciens et part dans la forêt. Lors de sa promenade, il arrive sous l'arbre khleu (*assimilé à la demeure de Miuxa, la divinité qui préside sur les naissances). *Il voit trois enfants, deux garçons et une fille en train de discuter avec Miuxa tandis qu'il écrit leur destin sur la fontanelle de leur crâne. Le premier garçon dit : « Moi je vais venir avec Nuke puis je vais mourir à l'âge de trois mois ». Le deuxième : « Moi je vais venir avec Nuke puis je vais mourir à l'âge de trois ans ». La fille dit : « Moi je vais venir avec Nuke et je vais mourir à l'âge de quinze ans, tuée par un buffle ». Nuke, qui a suivi toute la conversation, rentre chez lui et avertit sa femme. Le couple a un premier fils, il meurt à l'âge de trois mois. Le second fils meurt à l'âge de trois ans, puis ils ont une fille. A l'âge de quinze ans, le père l'enferme dans sa maison de manière à l'écarter de tout danger. Un jour que Nuke nourrissait ses buffles et que sa fille était à l'abri dans la maison, elle décida de se coiffer. Elle prit alors un peigne en corne de buffle et, tandis qu'elle se coiffait, elle s'écorcha avec une dent du peigne. Le sang coula de sa tête jusqu'à ce qu'elle meure.*

La morale de cette histoire, d'après Joni, est qu'il ne faut pas contredire les anciens ni braver les interdits.

Faute, sanction et renégociation des normes

Au fil de la discussion, Joni m'avertit de son lien de parenté avec *pho luang*. Le père de la première femme de *pho luang* était le frère aîné de la femme de Joni, ce qui signifiait que *pho luang* était le neveu par alliance de Joni. Ils s'inscrivaient tous deux dans une relation oncle / neveu (pho dau / pha ti). Relation qui, malgré le peu de différence d'âge (Joni 52 ans,

pho luang approximativement entre 40 et 45), positionnait Joni en tant qu'aîné de *pho luang*. Joni a lui-même été préalablement élu comme maire, mais il avait volontairement décidé de démissionner de sa fonction avant de s'impliquer de façon plus intensive dans le milieu activiste. Il en a cependant conservé le titre honorifique et son public thaï, à l'instar de certains villageois (pas tous) continue de l'appeler *pho luang* Joni. Cette double préséance hiérarchique lui octroyait une certaine autorité morale pour apporter son appréciation sur l'événement. Ce qu'il réprouvait avant tout, ce n'était pas le suicide en tant que comportement déviant, mais le choix du maire de s'inscrire en rupture vis-à-vis de la sagesse de ses aînés.

Joni interprétait le suicide du maire comme la conséquence de fautes morales assorties d'une sanction de la part des esprits du terroir, en réponse à la tentation des villageois de rompre avec l'ordre social qu'ils imposent aux habitants du même lieu. Joni m'expliqua que *pho luang*, à l'instar de nombreux villageois, ne respectait plus les règles et tabous qui définissent la relation contractuelle envers les esprits tutélaires du territoire. *Pho luang* en tant que « transgresseur » de ces règles communautaires entrait-il dès lors dans la catégorie des déviants ou bien n'était-il que la victime arbitraire d'une forme de déviance collective ? De ce point de vue, le jugement de Joni oscillait entre deux pôles. D'un côté, il accusait *pho luang* d'avoir violé les interdits communautaires, ce qui tendrait plutôt à l'exclure du groupe. De l'autre, il le déresponsabilisait de son acte, et à l'inverse le réintégrait dans le groupe. Ainsi, en invoquant l'avènement du bouddhisme et du christianisme en tant qu'agents extérieurs qui ont bouleversé leur ancien système de croyance, il n'accusait plus directement le maire d'avoir commis une faute. Argument renforcé par le fait que tous les villageois réagissaient de même.

Comme le souligne Becker, bien qu'un groupe social reste attaché aux normes qui le fondent, ces mêmes normes peuvent être périodiquement enfreintes sans susciter de réactions répressives par ses membres : « Pour faire respecter les normes, il faut que quelque chose déclenche le processus » (145). Le suicide de *pho luang* fournissait à Joni un argument, moins pour inciter les autres à respecter certaines conduites que pour me suggérer sa version des prescriptions qui devaient être maintenues pour assurer l'unité et la continuité du groupe. Joni, en soulignant la cause explicative du malheur du *pho luang*, ne faisait que réaffirmer un ensemble de normes relatives au respect des tabous communautaires sur lesquels les villageois, par le biais d'un consensus tacite qui, en apparence, arrange les intérêts de tout un chacun, ont décidé de fermer les yeux. *Pho luang*, bien que désigné par Joni comme un

« transgresseur », était davantage présenté comme la victime d'un processus qui atteignait l'ensemble du groupe que comme un coupable méritant sa sanction : la mort. Dans ce cas de figure, il n'y a pas eu, à ma connaissance, d'accusation publique à l'égard des comportements déviants de *pho luang*, antérieurement ou postérieurement à son suicide. Je suppose néanmoins que la rumeur de la malédiction n'est pas sortie du néant et que l'interprétation de Joni renvoyait probablement à des événements antérieurs dans lesquels il était davantage impliqué.

Outre le fait de désigner un « coupable victime », l'autre fait notable des propos de Joni était de désigner qui, en cas de manquements aux règles, se charge d'appliquer une sanction aux contrevenants. Ce ne sont pas (ou plus) les membres du groupe (les anciens) qui l'imposent, mais les esprits. Dans ce contexte, le monde des esprits gardiens incarnait le pouvoir de l'institution traditionnelle qui, bien qu'invisible, continue de régir le respect des lois coutumières collectives. Tout en désignant qui, dans cette société, est censé imposer la norme : « la parole des anciens », le pouvoir coercitif des institutions traditionnelles s'exprime à travers la figure abstraite et impersonnelle des esprits gardiens du territoire. Si l'on rompt avec les traditions, les esprits se déchaînent et frappent, en principe arbitrairement, ceux qui défient leurs règles. Cependant, la malédiction étant familiale, l'arbitraire est ici particulièrement ciblé. Les enfants et la femme de *pho luang* furent les premières victimes de cette transgression, probablement parce qu'ils étaient les principaux bénéficiaires et consommateurs des biens illégitimement acquis par *pho luang*.

Cette image des esprits garants de l'ordre social communautaire, s'inscrit dans la continuité de celle suggérée pour l'extérieur, mais offre cependant une facette plus contrastée. En effet, dans le cadre du mouvement écologique, les conceptions animistes karen, qui se fondent sur une représentation d'une nature peuplée par une multitude d'esprits, sont présentées comme la garantie de la relation « harmonieuse » entre l'homme et la nature. Le respect des tabous relatifs à l'exploitation des ressources territoriales est dès lors réinterprété en termes de protection de l'environnement. Ce qui dans l'optique de Joni, s'inscrit moins dans la rupture que dans la continuité des codes karen au-delà des choix confessionnels. Si ces principes furent renforcés par la façon dont il s'est saisi de la mort du maire, le fait qu'il ait eu recours à la médiation des esprits pour expliquer son suicide, évoquait pour moi une impression inverse. Les esprits en tant que reflets des rapports disharmonieux entre habitants du même lieu.

En effet, si l'on considère, dans le prolongement de la théorie de Becker sur la déviance, que ce n'est pas l'acte en lui-même qui est déviant, mais le fait qu'il soit désigné comme tel, le fait de recourir à l'argument d'une sentence spirituelle peut-être interprété comme un moyen d'expression indirect des contentieux entre individus. Dans ce contexte, les esprits ne sont pas des entités impersonnelles qui vivent aux côtés des hommes, mais ils s'incarnent à travers leur parole pour régir les relations intracommunautaires. Ils sont un argument d'autorité, tant pour tenter d'harmoniser les rapport sociaux entre les habitants du même lieu, humains et non-humains, que pour identifier et canaliser leurs tensions. Ils causent et soignent les maladies, ils protègent et attaquent, ils punissent et rétribuent. La nature capricieuse et ambivalente des esprits n'est pas que le simple reflet des forces naturelles aléatoires et extérieures aux hommes. Elle fait également écho à la façon dont les individus, en fonction des situations et des enjeux sociaux variés qui traversent le groupe, désactivent ou réactivent les esprits pour négocier leurs intérêts réciproques.

Dans le discours que Joni déploie pour l'extérieur, les esprits sont plus volontiers évoqués en termes de respect que de peur, ce qui risquerait d'être entendu comme une superstition primitive. Or, on peut penser que si les villageois transgressent les tabous, c'est surtout parce qu'ils ont moins peur des sanctions spirituelles qu'ils encourent. Les normes se sont assouplies, leur pouvoir de contrainte diminue en même temps que les membres du groupe gagnent en marge d'action individuelle. Respecter les esprits par souci écologique ne relève pas de l'évidence pour tout le monde. Cette démarche s'insère dans une dynamique de réinterprétation des normes comme une alternative à un cadre de référence plus ancien et de moins en moins adapté à la réalité des comportements et des croyances actuels. L'affirmation de cette nouvelle norme, bien qu'elle s'enracine dans des schèmes culturels hérités du passé qui lui octroient sa légitimité, ne suppose pas pour autant l'adhésion de tous. Au contraire, elle dessine une ligne de clivage entre deux groupes. Les défenseurs de cette nouvelle norme qui, du point de vue de Joni, font primer les intérêts du groupe sur ceux des individus, et ses détracteurs qui, vu sous le même angle, feraient primer leurs intérêts individuels sur ceux du groupe. Ainsi, la démarche qui consiste à s'approprier un bien collectif pour satisfaire ses intérêts personnels est en quelque sorte dénoncée comme un facteur qui, s'il est banalisé, menacerait à terme la pérennité du groupe.

L'intérêt que pouvait avoir Joni à proférer un tel jugement, surtout à moi, était de souligner la nécessité de revitaliser l'ancien système de croyance qui privilégie l'équilibre des relations entre homme et nature et garantit la prospérité de la communauté comme un tout. Joni, bien que chrétien s'inscrit dans un processus d'indigénisation du christianisme. Il relativise l'orthodoxie chrétienne à l'aune d'une orthodoxie, adaptée à sa cause, de l'animisme. Son savoir sur la tradition l'autorise ainsi à renforcer son propre prestige pour promouvoir, à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe, son discours politique et entretenir une stature de sage. Les villageois ont tous eu tendance à délaisser certains rites relatifs aux esprits, mais comme me le fit remarquer Joni : « Les esprits sont toujours dans nos têtes ». Si l'on s'éloigne trop d'eux, la tradition les rappellent chaque fois qu'il y a transgression. Car si les interdits ne sont plus respectés, les esprits, eux, demeurent toujours actifs. Ils représentent l'autorité ultime pour sanctionner les comportements individuels au nom des intérêts du groupe et redéfinir la limite entre le tolérable et l'intolérable. Ce que Joni pointait ici, ce sont avant tout les comportements déviants par rapport aux normes sociales qui garantissent son homogénéité et sa continuité.

L'anomie communautaire

Dans *De la division du travail social* (1893) Durkheim distingue deux formes de solidarité entre les individus, qui engendrent deux types de sociétés : la société dite traditionnelle et la société industrielle. Durkheim, selon une perspective évolutionniste, considère que les sociétés s'orientent d'un type de solidarité mécanique vers un type organique. La solidarité mécanique, qui caractérise les sociétés traditionnelles, suppose que la conscience collective recouvre presque en totalité la conscience individuelle. L'individu disparaît au profit du groupe. La solidarité organique, qui caractérise les sociétés industrielles, repose sur la division du travail et la complémentarité des statuts professionnels et sociaux. Contrairement aux sociétés traditionnelles, les sociétés modernes se définissent par une moindre pression du corps social sur les individus. Ceux-ci bénéficient dès lors d'une plus grande liberté de choix dans leurs comportements.

Partant de ce principe, Durkheim associe l'anomie aux développements de la société industrielle. Si la division du travail est source de solidarité organique entre les individus, la démultiplication et la spécialisation excessive des tâches entraînent un manque de contiguïté

et donc une rupture dans le système de solidarité. Il y a anomie au niveau de la division du travail lorsque la coopération est remplacée par la concurrence. Les buts cessent d'être collectifs, mais s'individualisent. Il ne s'agit plus de produire en réponse à des besoins considérés comme primordiaux, mais il faut produire le plus possible. L'individualisation des buts et des valeurs devient alors une source de conflits.

Dans *Le suicide* (1897), Durkheim précise la notion d'anomie. Elle désigne, de manière plus générale, le dérèglement des relations entre les individus et la société dans la mesure où les normes sociales qui sont à l'origine censées réglementer les comportements perdent leur pouvoir de coercition et deviennent incompatibles, ou, en période de changement social, doivent céder leur place à de nouvelles normes. L'anomie renvoie à une incapacité de faire face à des situations sociales où les désirs individuels peuvent se manifester plus librement, mais où, du même coup, les limites entre ce qui était du domaine du possible et de l'impossible sont devenues floues. Les individus n'ont alors plus de repères suffisamment stables et définis pour orienter leur conduite et plongent dans le « mal de l'indéfini ».

Cette théorie, bien que désuète dans la mesure où elle se fonde sur des catégories d'interprétation particulièrement tranchées de la réalité sociale, offre cependant des thèmes de réflexion qui méritent d'être confrontés aux propos de Joni. En effet, la dichotomie « société traditionnelle » = « solidarité mécanique » opposée à la « société industrielle » = « solidarité organique », n'est pas opératoire dans ce contexte pour décrire la réalité sociale villageoise. Au contraire, au vu de cette situation, la société karen renvoie une image d'elle-même qui relativise celle d'une société totalement intégrée où les individus se subordonnent à des institutions sociales transcendantes garantissant le fonctionnement cohérent du tout. Sans pour autant rassembler les critères qui caractérisent la société industrielle, elle s'inscrit dans un continuum entre ces deux pôles qui, plus qu'ils ne s'excluent mutuellement, participent d'une même construction sociale. Ni totalement fragmentée, ni totalement homogène, elle correspondrait davantage à la définition d'un ensemble social anomique où les intérêts individuels et collectifs ne coïncident pas nécessairement, mais sont renégociés de manière chronique.

La dichotomie « solidarité mécanique / solidarité organique » prend sens dans ce contexte, non pas d'un point de vue théorique ou empirique, mais idéologique. Cette opposition qui, à l'époque de Durkheim, servait à distinguer deux types d'organisation sociale

associés à des phases d'évolution successives, s'articule ici dans un même ordre de réalité : l'interaction entre deux modèles de sociétés fondés sur des modes distincts de production, d'organisation sociale et de solidarité qui, plus qu'ils ne s'excluent mutuellement, se construisent ensemble à travers un processus constant de différenciation. L'un plutôt traditionnel, égalitaire et mécanique : la société villageoise karen, l'autre plutôt organique et hiérarchique : la société moderne thaïe. La seconde menaçant de faire exploser les liens sociaux qui maintiennent la première. Ici, ce ne sont pas tant les critères objectifs qui les distinguent (la division du travail ou autres modes d'organisation et de production), mais plutôt la perception des dangers qui découlent de la confrontation entre ces modèles. Ce qui est implicitement en jeu dans cette situation, c'est l'imposition d'un système de valeurs qui repose sur la question du partage des richesses au sein de la collectivité. L'introduction d'une économie de marché qui associe productivisme et accumulation de richesse génère de plus grandes disparités économiques entre les villageois et crée des inégalités. Ainsi, Joni, à travers son discours, dénonçait la tentation d'adhérer aux valeurs individualistes des « autres » comme génératrices de désordre et réaffirmait la nécessité de renforcer les codes traditionnels qui garantissent le maintien de la collectivité. Cette analyse ne suppose cependant pas que l'individualisme soit un phénomène nouveau chez les Karen, mais plutôt que cette forme d'individualisme importée de l'extérieur entraîne une prise de conscience sur la nécessité de réactiver les règles morales qui périclitent au contact de la société dominante et mettent en péril la solidarité communautaire.

Le point de vue de Joni, même s'il rappelle celui du sociologue, diffère significativement de lui. Joni *est* dans le groupe et interprète la mort en fonction de sa position dans le groupe. En se suicidant, le maire est sorti du groupe, tandis que Joni, à travers son interprétation, le ramène et le réintègre à l'intérieur du groupe. La malédiction déresponsabilise le suicidé par rapport à l'individualité de son acte en même temps qu'elle dénonce une transgression. Il est interprété en termes de sanction qui, dans cette situation, ressurgit arbitrairement par la médiation des esprits sur un individu et sa lignée. Son verdict relève plus de l'ordre d'un constat social que d'une accusation personnelle. C'est l'ensemble villageois qui, à travers cette sanction mortelle, était visé en tant que corps social. Quand les institutions perdent leur pouvoir coercitif, l'affaiblissement des normes se retourne contre l'individu, à la nuance près que pour Joni, elle se répercute avant tout sur la collectivité par le biais de l'individu. L'anomie de la société villageoise serait générée par l'érosion du système traditionnel de croyance face à la modernité. L'avènement du bouddhisme et du christianisme

permet de nouvelles perspectives d'enrichissement économique et de liberté individuelle quant aux choix du conjoint, mais laisse cependant les individus désarmés par l'absence de règles strictes et consensuelles sur l'orientation de leurs conduites.

Témoignages de missionnaires sur le suicide : une fuite face à l'adversité

En sgaw karen le suicide est appelé *au si lau asa* que l'on peut approximativement traduire par « s'empoisonner ». Expression qui renvoie au moyen que les Karen utilisent le plus fréquemment de nos jours pour se donner la mort, que ce soit à l'aide de drogues ou de médicaments. D'après les témoignages des missionnaires qui ont vécu au contact des Karen, le suicide, par pendaison ou empoisonnement, apparaît comme un phénomène assez courant, voire banal chez les Karen. Déjà Marshall (1922 : 150), sur la base de divers témoignages, mentionne : « Il semble qu'il n'existe pas de loi contre le suicide, et peut-être pour cette raison, aussi bien que pour d'autres, cette pratique était autrefois commune parmi ce peuple. Cependant, le suicide est regardé comme un acte de lâcheté et, bien qu'il ne soit pas jugé comme une offense envers les puissances spirituelles, il empêche que des funérailles honorables soient organisées pour celui qui s'en rend coupable ». Il attribue les causes usuelles du suicide aux raisons suivantes : maladies incurables, grandes déceptions, jalousies, mariages forcés et postule que cette tendance au suicide diminue sous l'impact des influences extérieures (sous-entendu l'adoption du christianisme).

Le père Séguinotte a consacré une note des *feuilles missionnaires* sur « Le suicide chez les Karians » (1964 : 12-17). Son article fut motivé par un cas de suicide concernant un homme de 35 ans, laissant derrière lui une veuve et cinq orphelins. Cet homme, qu'il décrit comme relativement aisé, « intelligent et travailleur, honnête et estimé » (12) avait été choisi par les autorités de la sous-préfecture comme chef de trois villages. Il devait rendre compte de plusieurs « affaires ennuyeuses » (l'arrestation par la police de jeunes gens accusés d'avoir volé des buffles et le suicide d'une jeune fille de 17 ans) survenues sur son territoire. Le père Séguinotte en déduit que ce dernier, « effrayé par les responsabilités » traînait à rendre son rapport aux autorités. Réprimandé par le sous-préfet pour son retard, de retour chez lui, il partit dans les champs et s'empoisonna avec de l'opium.

Le père, partant de cet événement, évoque ensuite la fréquence du suicide chez les Karen. D'après son expérience, ils « se donnent la mort avec une relative facilité. En dix ans, je connais bien une trentaine de cas dans les villages que je visite. Ces pauvres montagnards qui, la plupart du temps ne connaissent qu'une vie de misère, ne sont guère attachés à la vie. La mort ne leur fait pas peur, c'est pour eux un moyen d'être délivrés des souffrances et des contrariétés qu'ils ne peuvent endurer. Devant un danger extérieur, ils ne connaissent qu'une réaction : la fuite (….). Ils ne se posent aucune question sur ce qui peut survenir ensuite. Et cela est le fait des jeunes comme des vieux. » Les différents motifs qu'il invoque sont : la déchéance physique, l'opiomanie, la misère, la contrariété à la suite d'une dispute, pour les jeunes l'opposition au mariage, ou encore le cas de jeunes filles enceintes à la suite d'une transgression sexuelle avant le mariage et que le géniteur refuse d'épouser.

Je fus moi-même confrontée à deux cas de suicide, celui de *pho luang* et celui d'un homme d'une cinquantaine d'années, physiquement handicapé. Le seul motif qui me fut alors rapporté était, *biu a*, « il s'ennuyait » ou « il en avait assez ». Forme d'euthanasie qui semblait tolérée. J'avais alors questionné le missionnaire catholique de Huay Tong au sujet de la récurrence du suicide chez les Karen et il me confirma, qu'en effet, ce phénomène était très courant. D'après son interprétation, le suicide concernait avant tout les hommes : « Ils n'aiment pas assumer des responsabilités ». « Quand ils ont trop de responsabilités, ils démissionnent ». Interprétation relayée par un spécialiste des Karen rencontré au Tribal Research Institute : « C'est parce que les Karen manquent de confiance en eux ».

Partant de ces témoignages, le suicide apparaît, dans une optique durkheimienne, comme un « fait social » récurrent chez les Karen. Seulement le fait notable attribuable à ces interprétations est qu'elles se fondent toutes sur des *a priori* psychologiques. La sensiblerie, la désinvolture, la fuite, la peur d'assumer des responsabilités, le manque de confiance en soi, sont autant de préjugés qui renvoient à l'idée d'une faiblesse psychologique face à l'adversité qui serait caractéristique de la mentalité indigène karen et justifierait en partie l'entreprise des missionnaires et des agents du développement. Leur but ultime étant de sauver les Karen de la destruction, de leur redonner confiance en eux, d'améliorer leurs conditions de vie, voire selon les termes du père Séguinotte, de leur faire comprendre « la valeur de la souffrance et des épreuves chrétiennement supportées ». Ces interprétations exprimées par les étrangers qui ont côtoyé de près les Karen, relèvent davantage d'un jugement moral, qu'elles ne tiennent compte de la vision de l'individu acculé à la mort. Or, la plupart des motifs évoqués par le

père Séguinotte : déchéance physique, union impossible, pauvreté, opiomanie… sont autant d'aspects qui questionnent le poids des contraintes sociales et la position des déviants dans cette société. Un homme handicapé peut-il supporter le regard porté par le canard boiteux ? Un vieillard fatigué peut-il continuer à se suffire à lui-même ? Un pauvre qui a perdu tous ses biens, peut-il mendier la charité des autres ? Quel avenir décent une jeune femme enceinte sans mari peut-elle proposer à son enfant ? Un représentant villageois peut-il satisfaire à la fois les exigences du monde thaï et des siens ?

2. LA PAROLE DES ANCIENS

Le jour du décès, je pars en compagnie de Preu, le fils de Joni dans la maison de *pho luang*, situé dans la partie haute du village. Un certain nombre de personnes sont déjà présentes pour veiller et préparer le défunt. Le corps de *pho luang* repose dans une chambre au premier étage de la maison. Ses deux fils, qui vivent au village (le troisième vit dans une autre province et arrivera ultérieurement) se chargent de laver le corps et de le recouvrir de l'uniforme de maire surmonté de la tunique traditionnelle karen. A l'étage, le chef de district, *kamnan*, entouré de son équipe d'inséparables collègues, des maires issus des villages *khon müang* associés à la partie basse du district, sont assis autour d'une bouteille avec quelques chefs de maisonnées influents dans le village. Le *kamnan* était plus particulièrement concerné par cette affaire. En tant que fonctionnaire, la mort du maire impliquait la perte d'un représentant du corps institutionnel de l'État placé sous sa tutelle. Son statut devait être honoré et ses funérailles préparées en conséquence. Il évoqua la mise en place d'une caisse, un don d'argent, de la part de tous les maires du district. De même, les villageois commencèrent, de leur côté, à constituer leur propre caisse de solidarité pour financer les funérailles (achat du cercueil et de la nourriture pour les personnes présentes au cours des trois nuits qui ponctuent le rite funéraire). Chaque maisonnée du village, ainsi que les visiteurs issus des villages environnants, fournissaient une somme minimum de 10 baths, soit l'équivalent de 20 centimes d'euro. Une personne, munie d'un cahier, se chargeait de noter le nom de la personne donneuse et la somme d'argent versée. Preu m'expliqua qu'il s'agissait du système d'entraide entre les villageois. Ces notes, souvent laissées à l'abandon, servent surtout à prendre acte du don. Chaque famille sait ce qu'elle donne et les receveurs rendront, s'ils sont en mesure de le faire, une somme équivalente à celle reçue dans un cas similaire.

Au rez-de-chaussée, à l'écart des tenants du pouvoir politique, les femmes et les anciens. Preu et moi entamons une discussion avec deux vieillards. Ils nous disent que *pho luang* a mangé des médicaments pour mettre fin à ses jours. Il parlait souvent d'aller rejoindre sa femme au pays des morts. Cette fois il l'a vraiment fait. Puis, le verdict retentit :

« *chomo teu lae ba* »

Je demande à Preu de m'expliquer. Preu m'a traduit le terme de *chomo* par le mot thaï *khwamkhit*, la pensée. Cela signifiait que *pho luang* n'avait pas fait le tour de la pensée, c'est-à-dire de tout ce qui est rattaché à l'expérience humaine. Il n'avait pas exploré tous les stades de la vie d'un homme. Il n'était pas accompli. La discussion se poursuivit autour de la notion de destin. Avant la naissance, à la frontière du monde des humains et du monde des morts, il y a *Miuxakhleu.* Toute personne doit passer par lui pour naître et renaître. Ce dernier inscrit sur la fontanelle du crâne le destin que choisissent les individus : où il va naître, le nombre d'enfants qu'il aura, s'il sera riche ou pauvre et le moment de sa mort. Je leur ai alors posé la question : « Pourquoi, si les hommes ont le choix de leurs conditions de vie, ne choisissent-ils pas d'être riches, en bonne santé et d'avoir plein d'enfants ? ». La réponse des anciens me fut transmise sous la forme du récit suivant :

Un homme qui avait une femme et des enfants ne parvenait pas à avoir du beau riz ni des récoltes suffisamment importantes pour les nourrir. Chaque jour il était obligé d'aller déterrer des racines pour pallier la disette. Un jour Mukho k'ca, le Seigneur du Ciel entendit la prière de cet homme désespéré et prit pitié de lui. Il savait que c'était un homme bon qui ne manquait jamais de lui faire des offrandes de riz lorsque ses essarts étaient plantés. Il envoya son fils sur terre pour lui donner une jarre remplie d'or, d'argent et de pierres précieuses. Son fils dépose la jarre sur le chemin que l'homme et sa femme prennent tous les jours pour aller déterrer les racines afin qu'ils le découvrent à leur retour. Mais au moment où le couple croise la jarre, l'homme détourne l'attention de sa femme vers le ciel et ils passent à côté sans la voir. Le jour suivant, le fils de Mukho décide de placer la jarre en hauteur, mais l'homme a mal au dos et se courbe vers le sol. Encore une fois, il passe à côté de la jarre sans la voir. Le troisième jour, le fils de Mukho décide de placer la jarre juste à la hauteur des yeux de la femme et de l'homme. Mais sur le chemin du retour l'homme demande à sa femme de fermer les yeux et, pour la troisième fois, ils ne la voient pas. Le fils de Mukho décide alors de remonter au ciel pour avertir son père qu'il est impossible d'aider ce couple. Mukho

décide d'aller lui-même aider cet homme. Il descend le voir tandis qu'il cultive son essart et lui explique : « Tu es pauvre, je vais te donner une jarre d'argent pour que tu la ramènes chez toi. Mais attention, il ne faut pas que tu poses cette jarre au sol tant qu'elle n'est pas passée par les mains de ta femme. » L'homme remercie Mukho et part avec la jarre sur son dos. Une fois devant sa maison, il s'aperçoit que l'échelle est remontée sur la véranda. Il appelle sa femme, mais elle dort d'un sommeil si profond qu'elle n'entend pas l'appel de son mari. Il essaye d'attraper l'échelle lui-même, mais la jarre glisse, tombe au sol et disparaît. Sa femme est réveillée par le bruit de la jarre qui tombe et s'enquiert de ce qui se passe. Son mari lui raconte toute l'histoire : Mukho, la jarre d'argent, l'échelle, la chute. Mukho entend tout le récit et décide de revenir le lendemain avec une nouvelle jarre. Cette fois, lorsque l'homme rentre chez lui, il trouve bien l'échelle déposée devant l'entrée de la maison. Il la gravit, mais la porte de la cuisine où dort sa femme est fermée. Il l'appelle, elle ne l'entend pas, tente d'ouvrir la porte, la jarre glisse, tombe et disparaît. Sa femme se réveille : « Que se passe t-il ? ». Il raconte. Le troisième jour, Mukho revient de nouveau avec une jarre. L'homme de retour chez lui trouve l'échelle devant la porte, la monte. La porte de la cuisine est ouverte, il entre. Sa femme dort près du foyer, il la secoue pour la réveiller. La jarre tombe, disparaît, la femme se réveille. Elle demande ce qui s'est passé, mais c'est trop tard. Mukho redescend alors pour discuter avec lui : « Mais qu'est-ce que tu fais ? Trois fois je te fais parvenir une jarre d'argent, mais tu ne la vois pas. Si mon fils la pose à terre, tu regardes le ciel. S'il la pose au ciel, tu regardes la terre, s'il la met devant tes yeux, tu les fermes. Trois fois, je suis venu pour te donner de l'argent en mains propres pour que tu le ramène dans ta maison, mais tu l'as perdu. Je ne peux pas t'aider, c'est impossible. J'ai répondu à ta requête, j'ai fait ce qui était en mon pouvoir. Maintenant ça suffit, ne demande plus mon aide ». Mais l'homme le supplie à nouveau. Mukho lui dit alors que, s'il désire son aide, il doit l'accompagner pour aller voir Miuxa khleu. Mukho explique à Miuxa khleu ce qui se passe : « Je veux aider cet homme, il est bon, mais je n'y arrive pas ». Miuxa khleu consulte alors le destin inscrit sur sa fontanelle et dit : « Cet homme, lorsqu'il est venu me voir avant de naître a choisi d'être pauvre et de manger des racines ». Mukho demande alors s'il est possible de changer son destin. Miuxa khleu répond que l'homme doit d'abord mourir pour qu'il puisse réécrire son destin. L'homme meurt et Miuxa khleu écrit qu'il va être riche et mourir à quatre vingt ans, selon ce que lui dicte Mukho. Ensuite l'homme rentre chez lui, il trouve à l'entrée de sa porte une jarre d'argent. Il gravit l'échelle et trouve une seconde jarre, puis il entre dans la cuisine et en trouve une troisième. En partant cultiver ses essarts, il trouve sur son chemin, les jarres pleines d'argent déposées aux trois niveaux successifs. Il est riche et vit jusqu'à quatre-vingt

ans. Il meurt. Son fils veut le retenir, mais en vain. Il doit mourir. Le destin est inscrit et on ne peut rien y changer.

A la différence de Joni, les anciens n'ont pas interprété le suicide en termes de violation d'un tabou communautaire. Ils condamnaient le suicide en tant que transgression par rapport à l'acceptation du caractère inéluctable du destin. De leur point de vue, le suicide surgit comme un désordre : « Il n'a pas fait le tour de l'expérience humaine », il est donc un être inachevé. Leur critique morale tend à le présenter comme un acte qui ne peut être banalisé. *Pho luang* a démissionné, il ne faut pas suivre son exemple. Condamnation toutefois nuancée par une circonstance atténuante d'ordre affectif : il a tenté de rejoindre sa femme défunte. Un motif présumé qui exprimait la compassion des proches tout en soulignant la prescription morale énoncée dans la conclusion de l'histoire. Le danger qu'encourent les vivants à retenir par amour les morts et à se laisser entraîner avec eux dans l'autre monde. Tentation à laquelle *pho luang* aurait succombé et qui menace de se répercuter sur les autres membres du groupe, eux-mêmes confrontés à son deuil. Motif également évoqué par Joni à la nuance près que c'est sa femme qui, pour le punir de n'avoir pas respecté son délai de deuil, serait venu le chercher. Elle-même atteinte par le suicide pour ne pas avoir accepté la mort de ses deux fils. *Pho luang* s'inscrivait à son tour dans la chaîne successive des morts brutales et contagieuses qui ont touché sa famille.

Le suicide : une malemort ?

A travers ces diverses idées d'inachèvement, de deuil non résolu, de transgression et de malédiction, les interprétations données à propos du suicide de *pho luang* soulèvent toute la problématique sociale de la malemort et du sort post-mortem de ceux qui disparaissent avant terme. Comme le souligne Brigitte Baptandier à propos de la malemort (2001 : 10) : « Il s'agit donc d'une mort prématurée, intervenant avant que le temps de vie imparti à l'origine par le destin soit épuisé. C'est ce temps, ce « reste » de vie inemployé, en suspens, comme actif, qui fabrique le malemort ».

Les Sgaw, à l'image de la plupart des sociétés, distinguent deux façons de mourir. La mort « normale », attribuée à la vieillesse ou à des maladies perçues comme relativement banales, et la mort violente, *si su gae*. Dans le premier cas, l'essence de vie immortelle de

l'individu, le *k'la kho thi*, qui réside sur la fontanelle du crâne où est écrit son destin fixé avant la naissance par *Miuxa khleu*, retourne dans son lieu de résidence originel, le monde des morts, *pliu kau.* Par contre, dans le cas d'une mort violente – assassinat, accident avec effusion de sang, fausse-couche, maladie suspecte et incurable (sida, choléra ou autres épidémies), suicide - le défunt, en principe, ne peut pas rejoindre sa lignée d'ancêtres morts et devenir lui-même un mort, *pliu*, tant que sa part de destin inachevé ne sera pas écoulée. Pendant le laps de temps, où il se trouve à la fois exclu de la communauté des morts et de celle des vivants, il tombe dans la catégorie des *ta miu xa*, les esprits nuisibles qui errent dans la forêt et qui s'attaquent aux hommes pour se nourrir de leurs composantes spirituelles, *k'la*, (Yoshimatsu, 1989 : 12 ; Mishung, 1980 : 70).

Cette représentation du malemort qui vit aux dépens des vivants fait écho aux sentiments d'attachement et de frustration qui le rattachent encore à eux. L'impossibilité de couper le lien avec ceux qui restent pousse le malemort, par esprit d'amour ou par haine, à détruire les autres et à les entraîner dans son trépas. Perçus comme animés de pulsions dangereuses et d'intentions vengeresses, ces représentations de la malemort renvoient « à l'émergence, depuis le passé, des conflits et transgressions auxquels sont imputées ces mauvaises morts » (Baptandier, 2001 :12). Représentations qui, chez les Sgaw, s'incarnent plus particulièrement dans une sous-catégorie des *ta miu xa* : les *tazu*, *ta plae* (il s'agit d'un doublet).

D'après mes informateurs, les *tazu* désignent tant des esprits errants qui sont devenus mauvais à la suite d'une mort violente, que des personnes qui possèdent, parfois malgré elles, des *k'la* devenus mauvais à la suite d'une rupture des interdits sexuels (inceste, adultère, rapport prénuptiaux…). L'état de *tazu* pouvant se répercuter directement sur la ou les personnes qui ont commis une faute ou bien se transmettre indirectement et arbitrairement sur un membre de leur descendance. De manière générale, les *tazu* sont suspectés de compromettre l'ordre social en semant le conflit, la discorde, l'incitation à la transgression et à l'appât du gain. Leurs attaques se manifestent surtout par des phénomènes de possession contagieuse perceptibles à travers des comportements considérés comme déments ou déviants chez leurs victimes. L'intervention d'un médium est alors requise afin d'identifier et d'exorciser la personne possédée de son *tazu* agresseur, qu'il s'agisse de l'esprit d'un mort ou d'un vivant.

Dans la mesure où le destin fixé par *Miuxa Khleu* peut être interrompu par un suicide et que le décès de *pho luang* s'inscrivait dans une série de malemort elle-même perpétrée par une suite de transgressions, j'étais en mesure de penser que ce cas de suicide entrait sans ambiguïté dans la catégorie des malemorts. Hypothèse qui laissait planer un certain doute sur son destin post-mortem, à savoir : allait-il devenir une âme esseulée, errante et vengeresse ? Or, quand je tentais d'obtenir une réponse à ce questionnement, je constatais de la part de mes informateurs une tendance à éviter cette problématique. Du moins, l'adéquation entre malemort et *tazu* ne coulait pas ou plus de source et leurs discours, souvent contradictoires, entremêlaient diverses logiques empruntes d'éléments bouddhistes, chrétiens et animistes.

Le monde des morts, non localisé, est conceptualisé comme le monde inversé des vivants. Les rites funéraires consistent à mimer cette inversion de façon à accompagner le défunt dans le long et périlleux voyage qui lui permet de regagner l'autre sphère. Les vivants se chargent principalement, sous la forme de jeux et de chants, à lui montrer le chemin qu'il doit suivre, à lui indiquer les dangers qu'il encourt et à lui enseigner, tel un enfant, la façon de cultiver afin qu'il assure sa propre subsistance dans le royaume des morts. Tout comme les vivants doivent passer par *Miuxa khleu* avant de naître, ils doivent rencontrer le gardien du royaume des morts, *kho se*, qui juge s'ils sont aptes à renaître dans l'autre monde. En principe, les « justes » regagnent l'autre sphère où ils repartent à zéro et perpétuent une existence quasi similaire à celle qu'ils avaient sur la terre tandis que les « mauvais », dont les malemorts, sont tués une seconde fois par *kho se* et condamnés à errer comme des fantômes à la périphérie des humains. Représentations qui se trouvent entremêlées de longue date aux notions de paradis et d'enfer héritées du bouddhisme et du christianisme : la destinée dans l'au-delà se solde soit par une ascension vers les cieux, *du s'wau,* soit par une descente vers l'enfer, *du lau ra.*

Face à ces diverses issues possibles, j'étais juste en mesure de constater la coexistence de plusieurs schémas interprétatifs possibles sur la mort qui variaient selon le point de vue adopté par mes informateurs. Toutefois, personne n'insinua explicitement que *pho luang* allait entrer dans la catégorie des mauvais esprits ou aller en enfer, comme si le seul fait d'énoncer cette proposition contenait le risque de la voir se concrétiser. Le but des funérailles étant de transformer le défunt, *si,* en mort, *pliu,* et de l'accompagner sur le chemin des cieux, prétendre le contraire serait synonyme d'échec pour ceux qui orchestrent cette transition. En ce sens, la cohérence entre les systèmes de croyances et de pratiques religieuses est moins recherchée

que l'efficacité de leur cumul qui se présente comme un moyen de se protéger contre les dangers d'une séparation inachevée. Or, selon le système de représentation imprégné des morales bouddhiste ou chrétienne, le sort post-mortem des individus est moins conditionné par leur façon de mourir que par la somme des bonnes ou mauvaises actions qu'ils ont accumulées au cours de leur existence. C'est pourquoi, les bouddhistes et les chrétiens ont aujourd'hui tendance à favoriser les alternatives proposées à l'errance du malemort : le paradis ou, au pire, l'enfer. Quel que soit le statut social du défunt ou la violence de sa mort, le paradis lui ouvrira éventuellement ses portes. L'assouplissement des mœurs des vivants, parallèlement à l'adoption du bouddhisme et du christianisme, semble ainsi avoir joué en faveur d'une forme de démarginalisation des malemorts.

J'appris alors que les *tazu*, évacués par la transcendance de Jésus ou Bouddha, ont déserté les environs. Si, d'après mes informateurs, les *tazu* n'avaient pas totalement disparu, ces derniers étaient tous unanimes sur un point : « Ailleurs peut-être, mais chez nous, il n'y en a plus ». L'entreprise des missionnaires chrétiens fut notamment de les libérer de ce genre de « superstitions », perçues comme des obstacles majeurs à leur endoctrinement religieux, tandis que les missionnaires bouddhistes contribuèrent davantage à évacuer les mauvais esprits dans la forêt. Sous l'impact de ces traditions, les principaux indices qui permettaient d'établir une franche séparation entre « bons morts » et « malemorts » ont désormais tendance à être plus ou moins déniés, que ce soit au niveau des conceptions relatives à la vie dans l'au-delà qu'à travers l'abolition progressive des pratiques rituelles qui distinguaient, par le passé, ces deux façons de mourir.

Les villageois m'ont ainsi rapporté qu'autrefois, en cas de mort violente en dehors du village, le corps n'était pas rapatrié mais inhumé ou brûlé sur les lieux même de l'accident, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Pour la plupart des gens, la mort violente n'entraînait pas systématiquement une exclusion de la communauté des morts, à quelques détails significatifs près. A titre d'exemple, la femme de Joni fouilla dans ses souvenirs pour évoquer le cas des jeunes qui partaient se suicider dans la forêt parce que leurs aînés interdisaient leur mariage. Selon elle, ce type de suicide, à la différence de celui de *pho luang*, était véritablement traité comme une mort violente, car il s'agissait de personnes non mariées. Les anciens devaient se rendre dans la forêt pour orchestrer des rites funéraires qui impliquaient un mariage fictif des deux amants. Cette union légitime, en outre présentée comme une condition obligatoire pour être accepté dans l'autre monde, était surtout perçue comme un moyen de se prémunir de la

vengeance des suicidés. Les amants, radicalement rejetés de leur groupe, étaient de ce fait acculés à une mort qui les excluait potentiellement de toute communauté sociale, sur terre comme dans l'au-delà. La violence de leur mort et de leur destinée post-mortem faisant ici écho à la violence du châtiment de la communauté vis-à-vis de tous ceux qui défient ses normes. Or, comme me le fit remarquer la femme de Joni, en raison d'un relâchement des interdits relatifs à l'inceste, corollaire à l'abandon du rite voué aux ancêtres, *au xae*, les jeunes jouissent de nos jours d'une plus grande liberté dans le choix de leur conjoint. Ces cas de suicide, alors interprétables comme une forme de rébellion contre l'autorité des anciens, ne sont plus d'actualité[2]. A supposer que l'évolution des mœurs influe également sur les représentations de la malemort, la disparition des *tazu* parallèlement et la tentative de dépénaliser les « mauvais morts » et de les réintégrer dans des sphères plus sociales, me semble témoigner d'un élargissement relatif de la marge de tolérance du groupe vis-à-vis de ceux qu'il étiquette comme déviants.

Le caractère exceptionnel des funérailles organisées en l'honneur de *pho luang* résultait surtout de la volonté, de la part des fonctionnaires thaïs, de rendre hommage à son statut de notable. Etant donné que le chef de district s'impliqua directement dans l'organisation et le financement des funérailles, elles furent à la fois plus fastueuses que toutes celles auxquelles j'eus l'occasion d'assister, et adaptées à un double langage cérémoniel : celui qui prévaut en milieu villageois karen et celui qui prévaut dans la plaine. Dimension particulièrement visible à travers l'intervention, dans la trame des rites coutumiers, de cinq bonzes[3] venus accomplir des prières en présence des nombreux représentants de l'État (chef de district, policiers, pompiers, professeurs d'école, fonctionnaires du Projet Royal et autres membres de l'administration locale). Cette présence très importante de *zo* (*khon müang* en sgaw) au cours des trois nuits de veille qui ponctuèrent la cérémonie eut pour contrepartie de rebuter la présence de membres de villages voisins. Ce malaise, avant tout perceptible à travers cette tentative d'éviter les interactions avec les fonctionnaires, était par ailleurs renforcé par une mise entre parenthèse des formes de réjouissance qui contribuent

[2] La femme de Joni fut capable de se remémorer sept cas de suicide dans la région où de jeunes amoureux s'étaient donné la mort, en duo dans la forêt, parce que leurs parents refusaient de les marier.

[3] D'après mes observations, les bonzes ne se déplacent pas pour effectuer des prières à l'occasion des funérailles qui impliquent des bouddhistes. La dimension bouddhique de l'événement est d'ailleurs à peine perceptible, si ce n'est que les procédures rituelles engagées sont davantage fidèles à la tradition karen que celles, plus *acculturées*, des chrétiens (à l'inverse des chrétiens, les bouddhistes n'ont pas abandonné le *lae ma tha*, la ronde chantée autour du cercueil du défunt pour accompagner sa trajectoire dans l'autre monde). Ces procédures traditionnelles sont d'autre part considérées comme un moyen pour les vivants d'envoyer des mérites aux morts (*ma bu ta* en sgaw) pour se protéger d'eux tout en influant positivement sur leur destinée post-mortem.

habituellement au caractère attractif et convivial des funérailles. Les jeux d'argent - officiellement prohibés mais officieusement tolérés en Thaïlande - furent interdits par la préfecture. Cette permissivité tacite était en effet incompatible avec le statut du défunt en tant que représentant de la loi thaïe. Les hommes des environs, attirés par ces jeux, ne s'étaient pas déplacés et les jeunes, qui profitent de ces occasions pour flirter, n'étaient pas non plus au rendez-vous. D'autre part, les signes ostentatoires de richesse et de pouvoir déployés au cours de ces funérailles (nourriture et « whisky » thaïs, chapiteaux dressés à l'extérieur pour recevoir les « invités d'honneur », remise officielle d'une somme de 20 000 baths réunie par la caisse de solidarité des maires du district pour soutenir la famille du défunt) créaient une ambiance plus sophistiquée et contraignante qu'à l'accoutumée. Les villageois, obligés de se soumettre à ce jeu de convenances, étaient de ce fait partiellement dépossédés de leur propre rite.

Ayant moi-même assisté à d'autres funérailles occasionnées par des morts violentes (assassinat en dehors du village, suicide, mort du sida), je n'ai pas observé qu'elles donnaient effectivement lieu à des mesures de prévention particulières. Mais il s'agissait à chaque fois d'hommes mariés ayant déjà eu une descendance ce qui, semblait-il, atténuait le caractère « anormal » de leur mort. Ils étaient suffisamment accomplis pour devenir des ancêtres. C'est pourquoi, pour revenir à la question posée, à savoir si le suicide est considéré ou non comme une malemort, il est difficile de donner une réponse tranchée. Sous l'impact du christianisme et du bouddhisme, il semblerait que les conceptions relatives à la malemort tendent à être de plus en plus brouillées. Le principe selon lequel ceux qui ne sont pas allés jusqu'au bout de leur destin (mariés ou non) ne peuvent pas renaître dans l'autre monde n'est plus considéré comme une loi inébranlable et le suicide, bien que moralement condamnable, n'entraîne pas nécessairement ce genre de sanction post-mortem. Son traitement rituel et social ne diffère pas significativement de tout autre forme de deuil, si ce n'est qu'il incarne avec plus de force la tentation de rejoindre les morts et de mettre fin à son propre destin.

Les interprétations en termes de malédiction et de transgression tendent ainsi à stigmatiser le suicide comme un acte condamnable, dangereux et contagieux. Officiellement les *tazu* ont plié bagage, mais l'ambivalence des propos tenus par l'entourage du maire laisserait davantage supposer qu'un doute sur leur résurgence et leur capacité de nuisance persiste. Comme s'ils niaient cet éventuel retour pour s'assurer qu'ils étaient à l'abri. L'attraction de l'autre et de l'ailleurs, que ce soit en direction du monde des morts ou celui

des gens de la plaine[4], laisse planer une menace sur l'intégrité et la continuité du groupe. Ce parallèle entre la nécessité de préserver l'identité *pga k'nyau* contre les attaques extérieures et de maintenir une frontière infranchissable entre le monde des morts et celui des vivants apparaît de manière d'autant plus flagrante au travers de ce suicide d'un personnage doublement compromis dans cet entre-deux. En tant que maire, il est menacé de devenir thaï et en tant que chef de famille, touché par des deuils successifs, il est susceptible de rejoindre les siens.

Au-delà de l'ambivalence des représentations et des propos des villageois concernant le libre-arbitre individuel, le fatalisme des anciens triomphait à travers le refrain, maintes fois répété, que de toute façon : « On ne peut aller à l'encontre de son destin ». Dans l'histoire qu'on m'avait racontée, les héros étaient pauvres et l'issue de leur sort ne pouvait être changée que par une renaissance. Elle représente l'unique opportunité qui s'offre à eux de repartir à zéro. Que les individus l'aient ou non choisi, leur destin est fixé à l'origine, c'est pourquoi il est vain de lutter pour améliorer sa propre condition sur terre. La vie des Pga k'nyau est dure et ils n'ont pas d'autre alternative que de faire avec. Si l'histoire illustrait bien cette vision, j'étais pour ma part troublée par le fait qu'en choisissant son destin, on puisse choisir d'être pauvre. Cette contradiction apparente, qui heurtait ma logique d'Occidentale, ne faisait que mieux souligner la leur. Le mécanisme de reproduction d'une image identitaire difficilement contestable : celle du Karen fatalement pauvre et condamné à accepter son sort.

Réinterprétation moderne de l'histoire par Preu

Preu a une trentaine d'années, il est le fils de Joni, il s'est marié dans un village voisin, mais comme beaucoup de jeunes fraîchement mariés, il reste attaché à son village d'origine. De plus, en tant qu'activiste, il continue de s'investir, par l'intermédiaire du *khokono* ou de l'IMPECT, dans divers projets qui concernent l'aménagement des ressources villageoises ou l'école. Il parle parfaitement le thaï, le lit et l'écrit. Il est très au fait de l'actualité politique et économique du pays. Preu peut aller partout et possède un réseau de relations étendu dans le monde des ONG thaïes. Il fait très fréquemment le va-et-vient entre la plaine et la ville.

[4] Mischung (1980 : 34) signale que certains *tha* censés prévenir la tentation des jeunes pour le mode de vie des plaines, comparent métaphoriquement les habitants des vallées (qu'ils soient Thaïs ou Birmans) aux morts, *pliu*.

Comme son père, il a du charisme et défend la cause indigéniste karen, mais son âge ne lui permet pas d'incarner la figure du « sage indigène ». Il aurait plutôt un côté rebelle dans sa façon d'exprimer toujours son opinion, quelle que soit la personne qu'il a face à lui. Il est poli, mais jamais obséquieux. Nous avions le même âge, ce qui nous rapprochait. D'autre part, nous partagions le même goût de la discussion, animée et directe, et non assujettie à un décalage culturel. Il m'apparaissait comme une personne qui s'autorise à avoir une pensée moderne sur sa société.

Voici en substance, le contenu des propos qu'il m'a tenus, en aparté, à la suite du conte relaté par les anciens : « Il y a beaucoup d'autres histoires comme celle-là qui racontent que l'argent ne donne pas le bonheur. Les Pga k'nyau aiment la vie simple avec la nature. Etre indépendant, ne pas vouloir plus qu'il ne faut. C'est pour ça qu'ils demandent à *Miuxa khleu* d'être pauvres. Ces histoires donnent des principes sur la vie humaine, la famille, le couple, les enfants. Il faut s'entraider. La femme et l'homme doivent collaborer, ne pas s'ignorer. Trois fois, l'homme ne voit pas la jarre, trois fois la femme dort. Ils ne sont pas en harmonie. L'homme empêche sa femme de voir la richesse et elle en dormant l'empêche d'y accéder. La femme doit être écoutée, obtenir des droits égaux à ceux des hommes ainsi que du pouvoir politique. L'aide de *Mukho*, c'est comme l'aide des ONG. En donnant des richesses, on n'aide pas les gens. Ils ne comprennent pas l'aide, ils ne la voient pas, ils l'ignorent. Ils ne participent pas au changement, car cette décision ne vient pas d'eux-mêmes. Les Pga k'nyau doivent décider eux-mêmes du changement, participer. Pour cela, ils doivent aller à la rencontre de ceux qui ont l'autorité pour le faire. *Miuxa khleu* est à l'image de ceux qui ont écrit la nouvelle constitution : les universitaires qui désirent aider les faibles et qui ont participé à la rédaction de la loi sur les forêts communautaires. Comme avant de naître, les Pga k'nyau doivent passer par *Miuxa khleu* pour choisir leur destin. Ils doivent rencontrer les personnes qui, dans ce monde, ont le pouvoir d'écrire les lois. Les Pga k'nyau ne participent pas à l'écriture de ces lois, alors ils ne les comprennent pas. Les ONG parlent de faire participer les villageois. Elles le font, mais pas suffisamment. Les théories qu'elles développent, inspirées de l'Occident, sont belles, mais une fois appliquées, la réalité est toute différente ».

J'ai par ailleurs constaté ce type d'analogie à travers l'emploi du terme *zo*, en tant que synonyme de pliu (mort) et que terme générique pour désigner les Khon Müang.

L'interprétation de l'histoire par Preu peut paraître au prime abord décalée par rapport au contexte. Elle ne l'était pas au vu des interprétations données précédemment et d'un autre événement de la soirée, une réunion liée à mise en place d'une caisse de solidarité entre les femmes du groupe *mae ban*, mais uniquement celle d'obédience chrétienne. L'objectif, promu par l'intermédiaire d'un représentant du *suan sangkhom phatthana* était de les inciter à épargner de l'argent pour l'investir dans le foyer. Preu manifesta là son opinion sur le développement à travers un langage transgénérationnel qui marquait cependant un écart significatif vis-à-vis des anciens. Joni et les anciens ont eu immédiatement recours à une histoire pour formuler un jugement moral sur le suicide du maire. Preu a, quant à lui, repris ces métaphores atemporelles pour les recadrer dans son temps et exprimer un point de vue réaliste sur autre chose d'omniprésent : le développement. Le va-et-vient constant qu'il fait entre sa « communauté » et le monde qui la prolonge lui permet suffisamment de recul pour formuler un point de vue critique sur ces deux mondes et réfléchir à l'avenir du sien. Il réinterprète l'héritage des anciens en fonction de son approche de la réalité et de repères sociologiques qui diffèrent des leurs. Il ne remet pas en question leurs dires, mais il fait le tri et reprend leurs discours pour y introduire sa version. Il oscille à la frontière de plusieurs langages : celui dont il a hérité dans sa société, celui qu'il a acquis de son expérience dans le monde thaï et celui qu'il s'autorise à avoir à l'interstice des deux.

En affirmant que les Pga k'nyau ne doivent pas subir leur sort, mais doivent prendre en main leur destin, il exprime un point de vue moins fataliste que les anciens. Loin de s'inscrire dans la rupture par rapport aux générations supérieures, il dénonce un phénomène d'acceptation et de soumission dont il est témoin. Il ne s'oppose pas à l'idée répétée par tous selon laquelle il faut écouter les dires anciens. Il sait que les anciens sont les garants de la transmission, les « gardes-fous » de la tradition karen et d'une certaine philosophie de vie à laquelle il adhère. Son idéal n'est pas que les Karen deviennent riches, mais qu'ils soient libres d'être ce qu'ils sont. Comme les anciens, il aurait plutôt tendance à dire que l'argent ne fait pas le bonheur, mais que la pauvreté n'est pas non plus la cause de leur malheur. Ce qu'il remet davantage en question, c'est l'attitude de la plupart des villageois par rapport à l'administration. D'après lui, les Karen sont leur propre frein. Pour rester tranquilles, ils jouent le compromis de la soumission. Ils acceptent de se courber devant les fonctionnaires, de se plier aux projets de développement qu'on leur impose sans essayer de voir plus loin. Preu leur reproche de ne pas prendre en main leur avenir propre, de subir la fatalité de leur sort. Les instances invisibles ne commandent pas le destin, mais les instances visibles qui ont

autorité ici-bas. Ceux qui écrivent les lois. L'aide providentielle, l'assistanat n'a pas d'effectivité si on ne se l'approprie pas. Son discours reproduit largement celui des activistes thaïs qu'il fréquente : participer, ne pas succomber à la société de consommation, ne pas se laisser faire par les puissants, écouter et promouvoir les initiatives des femmes, se défendre contre l'hégémonie de l'Occident.

Les commentaires de Preu sur l'univers du développement ne sont pas décalés par rapport à la mort du maire, bien que celui-ci ne soit pas mis en cause directement. Dans le village, il n'y a pas de consensus entre les habitants sur le choix à adopter en matière de projets de développement qu'on leur propose. Comme je l'ai mentionné dans le chapitre précédent deux logiques en apparence incompatibles s'affrontent. Celle de l'État qui propose l'ouverture sur l'économie de marché, celle des ONG qui prône une agriculture de subsistance. Entre les partisans de l'une ou l'autre de ces tendances, il y a tous ceux qui ne se sentent pas concernés. D'après Preu : « Ils ne comprennent pas les enjeux en cause ». Il m'expliqua qu'il y a une vingtaine d'années, lorsque le Projet Royal est arrivé pour introduire l'agriculture commerciale et la riziculture, il y a eu d'importants aménagements territoriaux pour aplanir les terres encadrant le village et permettre leur irrigation. Ces travaux ne pouvant couvrir l'ensemble des espaces potentiellement cultivables, le PR favorisa des regroupements collectifs sur certains lieux considérés comme sa possession. Cependant, les villageois qui cultivaient des terres en aval de la rivière *me po klo* furent privilégiés. Ce qui fut notamment le cas de *pho luang*.

Les propos de Joni, qui parle de transgression d'un lieu habité par un esprit, méritent d'être éclairés à la lumière de cette information. Détourner une rivière pour irriguer des rizières et des jardins suppose l'appropriation, à son compte personnel, d'une ressource collective, l'eau. Les possessions des espaces irrigués, en nombre limité, déterminent aujourd'hui les disparités économiques entre les cultivateurs. La répartition inégale des ressources territoriales génère des tensions entre les villageois. *Pho luang* qui, d'après les dires de Preu, serait l'un des premiers à avoir planté des légumes est donc l'un des premiers hommes de sa génération à avoir gagné plus d'argent que les autres et à être parvenu à s'élever socialement. Choix économique suivi au sein de son réseau de parenté situé au sommet du village et qui, jusqu'à sa mort, concentrait les principaux détenteurs du pouvoir politique octroyé par les instances officielles de l'État. Devenu maire, il incarnait le pôle extrême de celui qui opte en faveur des propositions d'intégration et de développement

promues par l'État. Ce qui va de pair avec l'usage des engrais, des pesticides, l'abandon des pratiques de subsistance et le renoncement partiel au système de croyances redéfinies comme « écologiques ». En bref, tout ce qui va à l'encontre du discours des ONG.

Sans évoquer directement le suicide en termes de malemort ou de malédiction, Preu s'attaque, plus explicitement que son père, aux divisions politiques et aux tensions sociales générées par les modèles antagonistes de développement auxquels les villageois sont aujourd'hui confrontés. Sa réinterprétation de l'histoire racontée par les anciens, positionnait clairement son parti pris du côté du discours alternatif promu par les ONG environnementalistes. La mort prématurée du maire faisait ici écho au destin des Karen confrontés à des choix de société. Les villageois, en suivant les fonctionnaires de l'État, s'inscrivent dans un rapport de clientélisme qui leur donne la possibilité de s'enrichir, mais qui entretient un mécanisme de domination que dénonce Preu. Choix qu'il oppose à une autre alternative, la résistance. Nous voulons bien du développement, non pas pour entretenir la tutelle des autres, mais pour nous émanciper. Sa vision s'inscrit dans le long terme. Elle dit : « Nous sommes responsables de notre destin » et répond à une prise de conscience politique sur le devenir des Karen. « Ne pas voir plus loin » serait alors le « laisser-faire » ou l'attitude qui consiste à privilégier la perspective d'un enrichissement individuel immédiat plutôt que de chercher à obtenir des droits collectifs sur la terre transmissibles aux futures générations.

Perspective des femmes : les « maires maudits »

Pendant le déroulement des funérailles, tandis que j'étais chez la famille du défunt entouré de l'un de ses fils et de sa proche parenté, les femmes alors présentes m'ont évoqué le destin tragique des *phu yai ban* villageois. Elles se souvenaient de six maires qui, depuis 1965, sont mort prématurément après avoir accepté cette fonction. Kaseu avait un problème avec l'opium et s'est suicidé. Son successeur est tombé malade et mourut par de violents accès de fièvre. Le suivant s'est suicidé. Ensuite, il y a eu Joni qui a abandonné cette fonction pour se lancer dans d'autres activités. Son remplaçant a été tué par un éléphant. Et enfin, le dernier en date s'est suicidé. Quand j'ai demandé comment il se faisait que Joni n'avait pas connu de tels malheurs, les femmes me répondirent que c'est parce qu'il avait eu une fille comme premier enfant. Tous les autres avaient eu comme premier enfant un fils.

J'ai demandé à son fils les raisons pour lesquelles il pensait que son père s'était suicidé. Il m'a répondu que c'est certainement « parce qu'il s'ennuyait », « dans sa maison à Ban Nong Tao, il vivait seul ». Sa seconde femme habite dans un autre village. Il faisait constamment des va-et-vient entre Ban Nong Tao, le village de sa femme et la préfecture. Son frère cadet, qui est lui-même *oboto* (représentant villageois au niveau du sous-district), évoqua ces va-et-vient comme un facteur de déstabilisation.

Concernant l'interprétation familiale de ce suicide, le thème de la malédiction ressurgissait à nouveau. Mais me trouvant en compagnie des membres du voisinage et d'un représentant de la filiation immédiate du défunt, ce n'était plus sa lignée directe qui était visée, mais celle de ceux qui ont accepté le rôle politique de maire villageois. Là encore, il m'apparut moins pertinent de vérifier la véracité historique de cette affirmation que de questionner l'établissement d'une suite logique de morts violentes successives. Il n'était plus question de transgression d'un tabou communautaire clairement identifiable, ni de sanction morale clairement attribuable aux esprits. Le suicide de *pho luang* n'était pas explicitement interprété en termes de transgression de normes collectives fixées par la tradition, mais comme la conséquence d'une malédiction qui touchait uniquement les maires de village : soit un représentant du pouvoir politique imposé par l'État et un médiateur entre ces deux sociétés. J'apprenais ainsi que, dans ce cadre villageois, le suicide des maires était une sorte de fait social récurrent ; une régularité qui, de mon point de vue, pose le problème de la difficulté à assumer ce rôle social. Etait-il possible de devenir maire sans en pâtir ? Quelle logique causale ou plutôt quelle transgression sociale sous-jacente était à l'origine de cette série de malemorts ?

La version de son fils : « Il vivait seul », « il s'ennuyait » pouvait en partie éclairer ces questions. Le suicide est moins interprété en termes de poids ou d'affaiblissement des contraintes sociales sur l'individu qu'en termes relationnels. Interprétation qui rejoindrait davantage l'analyse de Maurice Halbwachs sur *Les causes du suicide* (1930). A la différence de Durkheim, Halbwachs n'établit pas de rupture entre un type de suicide pathologique, qui relèverait de la psychologie individuelle et un autre type de suicide, caractéristique des individus « normaux », supposant dès lors une explication sociologique. Pour Halbwachs, le pathologique et le social sont inextricablement mêlés et la distinction entre ces deux formes de suicide est aussi peu convaincante que la typologie qui en découle (suicide anomique, suicide égoïste, suicide altruiste). Plutôt que d'appréhender le suicide à partir du poids des

contraintes que la société, sorte d'entité transcendante et extérieure aux individus, exercerait sur ces derniers, il préfère observer l'individu dans son milieu micro relationnel : « Le problème du suicide n'est pas tant l'atténuation de sentiments collectifs faisant ressurgir l'individu égoïste sous la couche communautaire que la manière dont l'individu ressent son inscription dans son environnement social » (461). Cette démarche, plus interactionniste, permet de sortir de l'impasse induite par les catégories réifiantes de Durkheim. Selon Halbwachs : « Les sentiments, la famille, les pratiques religieuses, l'activité économique, ne sont pas des entités. Ils prennent corps dans les croyances et les coutumes qui rattachent et lient l'une à l'autre les existences individuelles » (513). Les individus sont interdépendants. C'est parce qu'ils façonnent et changent la société qu'en retour elle les transforme. Perspective qui permet d'envisager la complexité des effets de position sociale et la coexistence de points de vue multiples et contradictoires quant à la façon d'imposer les normes.

L'approche sociologique proposée par Halbwachs interprète principalement les divers « motifs » de suicide à partir des dysfonctionnements ou des processus d'inadaptation de l'individu par rapport à son milieu. Ce point de vue, certes positiviste, a cependant pour mérite de rechercher l'origine et les implications concrètes de ces dysfonctionnements : la rupture du lien social. Au lieu de se focaliser sur les impacts du relâchement des institutions, il examine le contexte relationnel du candidat au suicide par rapport à son entourage : « Ceux qui vous entouraient autrefois, avec qui vous aviez tant d'idées communes, tant de préjugés en commun, dont tant d'affinités vous rapprochaient parce que vous vous retrouviez en eux comme en vous, s'éloignent soudain » (417). La rupture du lien social peut dès lors être envisagée à travers une complexité de motif : déshonneur, chagrin d'amour, perte de fortune et de statut... Halbwachs évoque ainsi, comme cause de suicide, le cas des individus « déclassés » : « Or, qu'est-ce que se déclasser ? C'est passer d'un groupe qu'on connaît, qui vous estime, dans un autre qu'on ignore et à l'appréciation duquel on n'a aucune raison de tenir. On sent alors se creuser autour de soi un vide » (417). L'individu se retrouve alors isolé de sa société. Etait-ce devenu le cas de *pho luang* ?

Cette représentation de l'individu en difficulté dans sa relation aux autres faisait notamment écho à ce que disaient son fils et son frère, mais également à l'une des interprétations qui me fut donnée par un chef de maisonnée voisin de *pho luang*. Nous évoquions alors le suicide « en général », dans le contexte des funérailles de *pho luang*, mais

sans jamais évoquer sa personne. Cet homme, âgé d'une quarantaine d'années, me dit : « Les gens qui se suicident sont souvent renvoyés sur cette terre par *Miuxa khleu,* car il considère que cette personne n'a pas tout expérimenté. Si elle s'est suicidée, c'est parce qu'elle avait de mauvaises relations avec les autres. Il faut revenir pour avoir de meilleures relations avec les hommes. Si on se suicide c'est que *Miuxa khleu* avait inscrit qu'on serait une mauvaise personne ». Il me raconta la même histoire que Joni et conclut : « On ne peut pas aller contre le destin fixé par *Miuxa khleu* ». Plusieurs indices me furent donnés sur les mauvaises relations de *pho luang* par rapport à son entourage. La veille de sa mort, il se serait disputé avec son fils. Mais surtout, il n'était jamais là. Toujours par monts et par vaux.

L'absence de *pho luang* de son village, son effacement en tant que maire, la dislocation de son foyer, son remariage seraient alors autant d'indices de cette prise de distance par rapport à son environnement social le plus prégnant : son village, sa famille. On pense généralement qu'en devenant maire villageois, une personne rehausse son statut social. Mais cette augmentation de pouvoir, comme en témoigne la malédiction des maires villageois, est à double tranchant. S'il existe un danger à se laisser entraîner par les morts, il existerait aussi un danger à trop se rapprocher de certains vivants, en l'occurrence les fonctionnaires de l'administration thaïe. En devenant soi-même fonctionnaire de l'administration thaïe, on entre dans un autre groupe et on prend le risque de se désolidariser du sien.

3. QUI VA ETRE PHU YAI BAN ?

Après le suicide du maire, il fallait lui trouver un remplaçant. Qui donc allait se porter candidat ?

Je demande à Joni :
Y a t'il des gens dans le village qui veulent être *phu yai ban* ?
- Oui, il y a Phongo (l'un des commerçants du village). Lui a très envie d'être *phu yai ban*, mais il boit trop. On verra bien qui les villageois choisiront.

Les gens aiment-ils être *phu yai ban* ?
- Non. Souvent on les oblige à l'être. Ce qui fut mon cas. Ceux qui veulent le devenir sont considérés par les autres comme n'étant plus vraiment Pga k'nyau. Ils adoptent le caractère et le comportement des Thaïs.

Je demande à Preu :
Pourquoi les gens ne veulent pas devenir maire ?
- Parce que c'est devenir comme les Thaïs. Il faut savoir parler et lire le Thaï, aller souvent à la préfecture. Il faut se mettre en avant, assumer des responsabilités, ne pas avoir peur de parler au nom des autres. Les Pga k'nyau sont timides, ils n'aiment pas ça. Ils préfèrent rester indépendants.

- Phadi, volontaire pour être assistant du maire (*phu chuay*) ne se présentera pas. Son motif : « Ma femme n'a pas voulu ». Le motif que sa femme m'a donné : « On n'est pas assez riche pour se permettre ça. Phadi a une voiture, mais l'essence nous coûte trop cher. S'il va constamment dans la plaine pour assister à des réunions, il n'aura plus le temps de s'occuper des rizières et des jardins ».
-Phongo ne se présentera pas non plus. Motif rapporté : « Sa femme ne veut pas, il boit trop ».

Réaction de Joni : à l'extérieur ce sont les hommes qui commandent, mais dans la maison, c'est la femme *pga k'nyau* qui a le pouvoir politique. En fait, elles ont beaucoup d'influence, mais comme ça se passe dans la maison, ça ne se voit pas.

Réaction de Preu : les femmes aimeraient bien que leur mari devienne instituteur, mais maire, non. Ils sont trop souvent en déplacement. Ils ont toujours des affaires à régler dans la plaine et s'éloignent trop de la maison. Elles s'inquiètent. Ils n'ont plus le temps de s'occuper de leur famille et de leurs rizières. En plus, ils doivent boire avec tout le monde. Il y a constamment du passage dans la maison et elles doivent accueillir les invités. Pour elles, c'est une corvée.

L'interprétation des femmes - la malédiction des maires - apparaît révélatrice d'une certaine réticence de leur part à voir leur mari tenir ce rôle. Le thème de l'éloignement est ici récurrent. Les époux, en assumant cette fonction, sont amenés à orienter leurs activités vers le monde extérieur et à délaisser leurs obligations familiales. La maison, envahie par des

visiteurs, se transforme en scène où se tissent, à travers l'intrication des réseaux dans lesquels sont pris leurs maris, de nouveaux liens sociaux. Cependant, si les femmes bénéficient d'un certain prestige à s'accaparer le titre honorifique de *mae luang* (grande mère), cet apanage a pour contrepartie l'éloignement de leur époux par rapport à leur principale sphère d'action et de pouvoir, le foyer. Les femmes ne sont plus en mesure de contrôler leurs déplacements et leurs activités. Ainsi, l'extension indirecte de leur réseau relationnel via leurs époux est davantage perçue comme une rupture ou du moins une menace que comme un gain par rapport à la stabilité de leur foyer. Cela d'autant plus qu'elles maîtrisent moins le Thaï que les hommes et que les rapports que lient leurs époux aux fonctionnaires de l'administration ou aux gens de passage leur échappent. Elles les subissent plus qu'elles ne sont en mesure de les canaliser.

Le point de vue des hommes sur l'éloignement est présenté sous un angle différent. En effet, la valorisation du Karen honnête et fatalement pauvre se marie mal avec la possibilité d'une réussite individuelle associée au fait d'exercer du pouvoir et de gagner de l'argent. Devenir riche et puissant c'est prendre les attributs des « autres », sortir du groupe et devenir thaï.

Elire « quelqu'un de bien »

Le *yawatchon* (groupe des jeunes) organise une réunion dans le temple. Ils évoquent les élections du maire pour dire que tous ceux qui ont dix-huit ans doivent voter pour élire « quelqu'un de bien » qui saura défendre les intérêts de tous les villageois.

Pour définir qui est « quelqu'un de bien », je propose de revenir dans un premier temps sur les qu'en-dira-t-on à propos des « mauvais exemples » de maire. Le point commun dans tous les cas que j'ai pu recenser renvoyait à des phénomènes avérés ou supposés de corruption. Lorsque j'étais à Mae Hong Son, près de la frontière, les fonctionnaires du développement évoquaient fréquemment la compromission des maires montagnards par rapport aux procédures d'obtention de la nationalité thaïe, du trafic de drogue et de teck. Ils étaient accusés de se livrer à de faux témoignages en échange d'une somme d'argent versée comme de profiter de leur position pour tirer partie des réseaux de trafics illégaux. J'ai ainsi appris que l'un des anciens maires de Ban Nong Tao, autre victime de la malédiction, avait

été compromis, avec la complicité de la police et des fonctionnaires de l'administration, dans le réseau de trafic d'opium local. Par ailleurs, lors de mon séjour, un maire, issu d'un village voisin, a été tué par un commando anti-drogue venu de Bangkok. Il descendait dans la plaine pour livrer des amphétamines. Surpris par un barrage de police, il tenta de s'échapper et fut abattu à bout portant. Ce maire, dont le village bordait la route des amphétamines, affichait des signes extérieurs de richesse douteux. Comme me le souffla quelqu'un : « Il avait une grosse voiture qu'il n'avait certainement pas pu se payer en vendant des légumes ». Certains villageois de Ban Nong Tao n'ont pas été à ses funérailles pour la raison qu'il ne s'agissait pas de « quelqu'un de bien ».

Ce stigmate des maires vendus n'est pas sans répercussion sur l'ensemble. Les « mauvais exemples » de chefs villageois (*huana*) entretiennent l'image préjudiciable du montagnard hors la loi. Qu'est-ce qu'un groupe où les chefs n'ont pas leur place de chefs ? Si l'on se place du point de vue des fonctionnaires de l'État, on peut entrevoir là un certain mépris ou une manipulation. Entretenir l'image du chef montagnard corrompu, n'est-ce pas finalement s'attaquer à des groupes incapables d'avoir des interlocuteurs fiables ? Si l'on se place du point de vue des villageois, la fonction de maire est plutôt ambiguë. Sont-ils des instruments de l'État ou des représentants de leurs intérêts ? Les maires villageois, et en particulier ceux qui possèdent des biens matériels rares (télévision, grosse voiture, motoculteur) sont soupçonnés, comme tous les fonctionnaires, de détourner la loi et l'argent public pour servir leurs intérêts personnels. Leur prestige et leur fortune relative sont souvent acquis au prix d'une transgression des valeurs fondamentales du groupe : l'entraide, l'honnêteté. Ils défaillent quand ils sombrent dans l'alcoolisme et n'assument plus leurs responsabilités. Ils succombent à la réussite individuelle lorsqu'ils s'accaparent pour eux-mêmes et leur parenté immédiate des opportunités de développement économique censées profiter à l'ensemble des villageois. Ils s'éloignent du groupe quand ils cherchent à devenir puissants par le biais du pouvoir et de l'argent. L'interprétation en termes de malédiction montre que cette tentation ne peut aboutir qu'à l'échec. Le fossé entre l'individu et le groupe se creuse et il est difficile d'en revenir vivant.

La richesse et le pouvoir qu'ils obtiennent sont marqués négativement. C'est de l'argent sale dont l'usage est tout aussi déprécié (se saouler, chercher des femmes ailleurs) qu'envié (acheter des biens matériels). La formule : « Ils boivent avec les fonctionnaires » traduit cette idée de compromis tacite et plus ou moins malhonnête avec les fonctionnaires du

gouvernement. Ceux qui s'enrichissent sont suspectés d'obtenir par leur biais des avantages économiques en échange de quoi ils soutiennent leur politique. Soutien qui se décline sous des facettes multiples : dénonciation éventuelle, incitation lors des élections nationales à voter pour tel ou tel candidat, promotion des projets gouvernementaux en matière de sécurité et de développement. Le fait de simplement côtoyer en privé les fonctionnaires de l'État laisse planer sur eux des soupçons concernant des échanges d'informations et ou l'élaboration de manœuvres plus ou moins légales qui échappent au contrôle des villageois. Ce statut de chef, bien qu'enviable à plusieurs niveaux, est peu convoité. C'est pourquoi les villageois ne contestent pas leur position. Ils laissent faire, car de toute façon, ils sont obligés d'élire un représentant.

Les maires ont en fait à assumer un rôle très délicat de médiation, dans lequel il est difficile de ne pas se compromettre et surtout de rester neutre. Ils sont à la frontière de deux camps aux intérêts et aux règles de comportement divergents. D'un côté, ils doivent se plier au jeu de la hiérarchie, de l'autre à celui de l'égalité. Leur marge d'action est en fait très étroite dans la mesure où s'ils privilégient tel ou tel camp, ils sont suspectés de trahison.

D'après les critères fixés par la tradition, « quelqu'un de bien » correspond idéalement au statut conféré aux « anciens », *pga mi pga pga* (littéralement les personnes âgées et expérimentées dans les choses qui concernent le passé éloigné, Mischung : 1980 : 33) ou *sa pga*[5] (Hayami, 1992 : 307). Bien que ce statut soit en général conféré par l'âge, perçu positivement, il peut être attribuable à tout chef de maisonnée, père de plusieurs enfants, considéré comme sage et doué d'aptitudes particulières (commerce, chasse, médiation, guérison…) qui peuvent être mise au bénéfice du groupe. Cependant, d'après mes observations, ce sont les hommes relativement âgés (à partir de la cinquantaine) qui, en vertu de leur connaissance de la tradition, ont pour tâche de maintenir l'ordre social intra-communautaire. Ils sanctionnent les transgressions sexuelles et sont appelés à jouer un rôle de médiateurs-modérateurs dans les conflits interpersonnels. Le respect qu'ils inspirent se trouve étroitement associé à leur capacité à intercéder lors des rituels auprès des instances invisibles

[5] D'après Hayami, un père de famille peut acquérir le statut d'ancien (*sa pga*) quand l'aîné de ses enfants est assez âgé pour être appelé *miu k'nau* (*miu* et *nau* sont tous deux des affixes féminins) ou *pho sa khwa* (littéralement : enfant mâle – enfant, *pho* ; mâle, *khwa*). Ces catégories de genre renvoient aux adolescents en âge de se marier (en principe à partir de 12 ans, bien que de nos jours l'âge du mariage a nettement reculé : entre 18 et 30 ans), (1992 : 298). Son statut et son prestige au sein de la communauté est ensuite déterminé en fonction de la position qu'il acquière parmi les anciens, influencée elle-même par son réseau de parenté et celui de sa femme (1992 : 307).

et, dans le cadre de vie communautaire, à manier, comme nous l'avons vu précédemment, le corpus des *tha* (chants poétiques, proverbes) et d'histoires (*poliupliu*) qui font force de loi. Si dans le contexte communautaire cette habileté rhétorique est mise au service du consensus social, ce même registre de discours n'est pas celui qui prévaut en milieu thaï. Tout comme la sphère politique du *hikho* se trouve aujourd'hui limitée à des prérogatives d'ordre moral et rituel, il en est de même pour les anciens. En dehors de ces domaines, les « vieux sages » sont peu à même de maintenir l'ordre social communautaire face à l'extérieur.

La génération des plus jeunes chefs de maisonnées, située entre la trentaine et la cinquantaine, maîtrise davantage le thaï et constitue la frange la plus active de la population en ce qui concerne la gestion des affaires politiques et économiques impulsées par l'extérieur. Le prestige et le respect obtenus par une personne tendent de plus en plus à dépendre de sa richesse (terre, architecture de la maison, biens de consommation moderne) et de sa capacité à négocier avec le monde extérieur. Cependant, la seule richesse matérielle ne suffit pas. Le prestige n'est acquis qu'à la condition que la personne ait une conduite morale appropriée et s'implique activement dans la vie communautaire (activités rituelles, décisions collectives prises par les hommes, fait d'assumer des responsabilités au sein du temple, de l'église, ou des comités villageois). Etant donné que la majorité des réunions villageoises sont organisées à propos de projets qui concernent la relation intérieur / extérieur, c'est cette frange de population qui prend les décisions. Le maire, qui préside les assemblées communautaires, se contente de rester neutre et de n'être que le porte-parole des informations obtenues à la préfecture. Les maires que j'ai connus et qui étaient respectés par leurs concitoyens savaient se comporter comme des « sages » capables de favoriser le consensus communautaire. Ils passaient pour des hommes droits qui faisaient primer les intérêts de leurs concitoyens sur les leurs. L'acquisition et la gestion du prestige relevaient alors davantage d'une forme de compromis entre le fait d'être économiquement entreprenant tout en sachant manier le registre de la tradition.

Les élections

Elles ont eu lieu au sein du temple, une quinzaine de jours après le suicide du maire. Absente du village ce jour-là, voici les informations que j'en ai reçues. Une soixantaine de villageois étaient présents. Au final, le *yawatchon* ne s'est pas déplacé, jugeant que cette

décision revenait aux adultes. Seuls trois d'entre eux étaient là, dont *Suae*, autre fils de Joni, qui m'a relaté l'événement. A préciser que ces élections revêtaient un caractère particulier relatif à la première application de la loi, votée en 1991, qui limite le mandat des maires à cinq ans (auparavant, ils assumaient leur fonction jusqu'à l'âge de la retraite, fixé à 60 ans pour les serviteurs de l'État). Le précédent maire, élu peu de temps avant ce décret, n'était pas impliqué par cette nouvelle législation.

Trois candidats se sont présentés :
-Narong (président de l'*ophopo*, la police des jeunes). Il fait partie de la jeune génération. Il a été à l'école et a l'apparence d'un jeune homme très honnête et intelligent. Mais il est tout juste chef de maisonnée et il est considéré comme trop jeune pour assumer cette fonction. Verdict : Il a moins de 25 ans et, selon la loi thaïe, il n'est pas éligible.
-Praywut. Il s'agit de l'ancien *phu chuay*, l'assistant du maire suicidé. Il vit dans le village voisin, Huay Kieng, administrativement rattaché à Ban Nong Tao. Minoritairement appuyé par ses concitoyens (une dizaine sont présents), il n'est pas élu.
-Mochedi : Il s'agit également de l'ancien assistant du maire, mais celui-ci est un villageois respecté de Ban Nong Tao. Il a obtenu la majorité des voix.

Le vote eut lieu à main levée. Suae me précise que certains villageois sont restés neutres, façon de montrer qu'ils ne privilégiaient pas leur réseau de parenté, en l'occurrence celui de Mochedi. Cet homme appartient au réseau de parenté concentré au nord du village et associé au second *hikho*, ce qui impliquait une redistribution du pouvoir politique entre la partie haute, où étaient établis l'ancien *phu yai ban* et l'actuel représentant du sous-district, *oboto*, et la partie basse, d'où provient le nouveau maire. Suae, quelque temps après les élections du maire, m'avertit que Mochedi était considéré comme « quelqu'un de bien » par la majorité des villageois parce qu'il représentait les intérêts de tous. Ce qui soulignait, d'une part, l'existence de tensions latentes entre les réseaux de parenté et d'entraide constituant le village, en particulier entre les deux pôles précédemment mentionnés et, d'autre part, le retour à un certain consensus. Suae ajoute : « En plus, à la différence du précédent maire, il assume davantage ses responsabilités et s'intéresse aux manifestations ». Autre fait notable, l'adjoint au nouveau maire est un activiste, membre de l'IMPECT. Ces nouvelles élections impliquaient ainsi une plus forte représentation de ceux qui, dans le village, cautionnent l'activité des ONG. Point qui mérite d'être resitué en fonction du contexte où se sont déroulés les élections.

Elles ont eu lieu deux mois après le grand rassemblement organisé devant la préfecture de Chiang Mai, tandis que les retombées de l'événement commençaient à se faire sentir sur le plan local. Les officiers du gouvernement associés à la préfecture de Mae Wang n'ont pas du tout apprécié que les villageois de Ban Nong Tao et des environs aillent manifester. Comportement non seulement interprété comme un affront à leur autorité et qui remettait en cause, à l'amont de leur hiérarchie, leur capacité à accomplir leur mission : canaliser les conflits au niveau local et maintenir les montagnards sous tutelle. La réputation de la préfecture de Mae Wang était entachée et désignée comme le refuge non maîtrisé de foyers de résistance contre l'État. Situation qui, on peut le présumer, avait dû placer l'ancien maire dans une position particulièrement délicate pour « représenter les intérêts de tous », que ce soit vis-à-vis de son entourage thaï ou des villageois.

La manifestation, au bout d'un mois, dispersée par les forces de police, provoqua rapidement une dégradation des relations avec les fonctionnaires de la préfecture qui eut pour conséquence de susciter la peur de représailles (qui se sont d'ailleurs concrétisées) et de relancer le débat villageois sur le bien-fondé de leur résistance. Cette forme de contestation apporte t-elle plus ou apporte t-elle moins ? En effet, les villages du district les plus impliqués auprès des ONG étaient collectivement perçus comme rebelles, tandis que les autres, l'étaient comme loyaux envers les fonctionnaires. Le contraste était particulièrement flagrant entre Ban Nong Tao et son village voisin, Huay Tong. Le premier ayant décidé, par consensus, d'envoyer des représentants villageois à la manifestation pour réclamer des droits sur la terre, le second, sous la tutelle d'un missionnaire chrétien, privilégiant la stratégie de ne pas faire de vagues pour ne pas se mettre à dos les fonctionnaires. Dilemme reconduit au sein du village à la suite des représailles de la préfecture qui se concrétisèrent par la menace d'arrestation d'un villageois pris en flagrant délit de couper du bois pour se faire une maison.

Ce climat de tension, révélateur des jeux d'alliance politiques locaux, me permit également de mieux saisir les répercussions de la manifestation au niveau villageois. Comme tous n'étaient pas d'accord pour cautionner les modalités de contestation promues par les ONG qui tendent à les assimiler à des rebelles, ceux qui étaient les plus réfractaires à cette option jouèrent de ce litige pour exprimer ouvertement leur opinion : « Il ne faut pas chercher à s'opposer aux fonctionnaires qui n'apprécient pas les manifestations. Ca n'amène que des problèmes. Mieux vaut les avoir de notre côté ». Ayant de bonnes relations avec les fonctionnaires, ils proposèrent alors de faire jouer leurs appuis pour rétablir la situation tandis

que les partisans de la résistance réaffirmèrent la nécessité d'entretenir au quotidien l'activité du comité régulant l'usage de la forêt communautaire. « Tant que nous ne tiendrons pas correctement et régulièrement à jour un cahier qui comptabilise la consommation domestique que nous faisons du bois, nous n'aurons pas de preuves à fournir aux fonctionnaires pour contrer les arrestations ». Le nouveau maire, pris dans la tourmente, parvint à rétablir le consensus en s'engageant d'une part, à réhabiliter un comité villageois de protection des forêts et en réussissant d'autre part, à obtenir le soutien des représentants haut placés de la préfecture pour qu'ils convainquent les agents locaux des forêts de retirer leur plainte. Soutien obtenu par un compromis demeuré tacite, si ce n'est qu'il reposait sur l'établissement d'une relation de clientélisme entre le maire nouvellement élu et un officier de la préfecture. La plainte fut retirée.

Les divisions intra villageoises, en partie générées par les rapprochements possibles avec les ONG ou l'administration, sont ainsi d'une part illustratives des stratégies déployées par les individus pour augmenter leur prestige et leur pouvoir à l'intérieur de la communauté via leur capacité à négocier avec le monde extérieur, et d'autre part, révélatrices de la marge d'action étroite qu'ils possèdent à l'intersection d'un jeu de forces politiques rivales. Qu'ils flirtent avec les ONG ou les fonctionnaires, ils ne peuvent pas privilégier une seule alliance, mais doivent constamment jouer sur les deux cartes de la soumission ou de la résistance, l'une permettant de contrebalancer l'autre et vice versa. Les propos que m'avaient tenus Preu le jour de la mort du maire illustraient particulièrement ce dilemme qui partage les villageois entre ceux qui acceptent la fatalité de leur sort pour rester tranquilles et ceux qui ne l'acceptent pas et s'exposent au risque d'une confrontation. Bien qu'en apparence, les villageois s'efforcent de véhiculer une image solidaire et cohérente d'eux-mêmes pour l'extérieur, cette solidarité ne va pas de soi, mais est périodiquement renégociée en fonction des propositions et menaces qui émanent de l'extérieur. Dans ce contexte, la recherche du consensus communautaire repose sur la tentative d'établir un compromis entre la soumission et la résistance. L'élection de Mochedi, perçu comme un homme relativement « neutre » et capable de jouer sur ces deux positions, se présentait alors comme une sorte de retour à l'équilibre et une issue au malaise exacerbé par le suicide du maire.

Conclusion

Le suicide du maire, à travers les interprétations que les villageois en donnent, illustre le caractère ambivalent, flou et anomique des modalités par lesquelles la communauté villageoise s'ajuste à son environnement social extérieur. Son suicide cristallise en quelque sorte le double poids des contraintes sociales internes et externes qui s'exercent sur les membres d'une même communauté villageoise et l'échec de leur compromis harmonieux. C'est pourquoi, ce cas de suicide, ne révèle pas une « anomalie » ou un « dysfonctionnement » communautaire face au changement social, mais fait davantage resurgir les contradictions et les conflits nés de l'interaction entre des systèmes de valeur exogènes et endogènes. Sans postuler que la société villageoise est obsédée par le maintien de l'ordre social et la persistance de ses propres systèmes de représentations, la situation étudiée soulève la question de savoir dans quelle limite un individu peut s'accaparer des attributs de l'extérieur tout en restant cohérent avec les valeurs de son groupe.

Afin de mieux cerner cet aspect, je propose de m'inspirer de la typologie établie par Robert K. Merton (1997) concernant les processus d'adaptation individuelle au changement social afin d'analyser les interprétations données sur le suicide du maire. Confrontation qui s'avère intéressante dans la mesure où sa typologie découle de l'analyse des comportements économiques dans les sociétés industrielles où la richesse possède une dimension hautement symbolique. Elle se fonde sur un modèle culturel où le succès financier est un but principal et où les hommes ont le devoir de chercher à s'élever dans la hiérarchie sociale. Or, les interprétations données sur le suicide de *pho luang* ont justement pour point commun de se rapporter à un modèle culturel opposé. Elles montrent en tout cas que chez les Karen, la tentation de devenir riche et de composer avec les puissants est assimilée à une forme de déviance par rapport aux normes qui fondent la solidarité du groupe. Que se passe t-il alors lorsque la valeur dominante de l'argent prend une place grandissante dans une société qui s'auto-qualifie de pauvre et que ces deux systèmes de valeur, *a priori* antagonistes, entrent en compétition dans un cadre communautaire ?

Merton définit cinq modes d'adaptation possibles des individus face aux modifications d'une structure sociale (conformisme, innovation, ritualisme, évasion, rébellion). Ces « types » de comportements individuels ne découlent pas d'un décryptage de la personnalité des individus, mais correspondent à des rôles sociaux variables auxquels ils peuvent se prêter

dans une situation donnée. Les acteurs, en fonction du contexte, ont toujours la possibilité de naviguer d'une catégorie à l'autre. L'attitude conformiste est la plus répandue dans la mesure où elle assure le maintien des valeurs fondamentales de la société sur la base de schèmes culturels préalablement établis. D'un point de vue économique, cette attitude concerne la majorité des villageois qui ne prend pas de risques réels pour s'investir dans des activités économiques plus lucratives comme l'agriculture commerciale. Cette frange majoritaire de la population villageoise constitue en quelque sorte la classe moyenne qui n'a qu'un accès limité aux biens de consommation modernes (voiture, télévision, motoculteur…).

L'innovation se situerait là où l'individu, pour atteindre les buts socialement valorisés, la richesse et le pouvoir, use de stratégies qui défient les normes sociales et les procédures coutumières. Là encore ce pourrait être le cas de la majorité des villageois qui, par effet de boule de neige, ont pratiquement tous rompus avec le rite *au xae* et ainsi obtenu l'opportunité d'accroître leurs rendements économiques (plus grande mobilité géographique, possibilité d'épargner le bétail à d'autres fins que sacrificielles et d'exploiter des terrains interdits). Cependant, étant donné que pratiquement tous les villageois ont opté pour la conversion religieuse, cette forme de détachement relatif vis-à-vis de la tradition coutumière est devenue la norme. Seule une poignée d'individus entreprenants et ambitieux se sont aventurés plus concrètement dans l'économie de marché promue par le gouvernement et ont pris le risque de s'enrichir. Mais cette pression extérieure en faveur de l'innovation ajoutée à ce qui, d'un point de vue interne, est perçu comme une diminution des croyances religieuses traditionnelles, a rendu la frontière entre les pratiques régulières et irrégulières imprécise.

Robert King Merton souligne ainsi que l'assouplissement des normes collectives ne libère pas nécessairement l'individu, mais favorise la déviance et l'anomie à travers le décalage entre les idéaux valorisés dans les représentations collectives (ex : réussite dans la société américaine) et les stratégies utilisées pour les atteindre. L'idée que la fin justifie les moyens génère des attitudes ambivalentes. La malhonnêteté dénoncée pour parvenir aux buts se trouve contrebalancée par l'admiration que les gens éprouvent pour les « hommes malins et habiles ». Idéaux et stratégies qui défient à la fois et contredisent la morale karen. Les alternatives économiques, politiques et idéologiques proposées par les organismes de développement, qu'ils soient promus par les missionnaires, l'administration locale ou les ONG, génèrent des tensions et des rivalités internes pour le contrôle du changement social. Tandis que dans un premier temps, l'adoption du bouddhisme et du christianisme ont permis

aux villageois de se détacher des tabous qui leur interdisaient l'exploitation de certains territoires, ces mêmes tabous sont aujourd'hui réactivés pour créer une zone de forêt protégée, au sein du terroir villageois et empêcher l'appropriation de nouvelles surfaces exploitables à titre privé.

Ce processus contribue à creuser un écart entre ceux qui ont assez de terre et ceux qui, n'en ayant pas assez, doivent se tourner vers des emplois saisonniers. D'autre part, la course au profit et les bienfaits de la consommation défient les valeurs identitaires qui contribuent à souder le groupe et à le différencier de ses voisins. A savoir la valorisation de l'image du pauvre, l'égalitarisme, l'idéologie de la subsistance et la nécessité de l'entraide. En particulier, les idéologies du développement orientées vers l'enrichissement individuel ont ouvert un champ de tension entre les intérêts individuels (la réussite sociale) et collectifs (la continuité des valeurs qui assure la cohésion de la société et la nécessité de préserver l'environnement pour les générations futures). Tel fut le cas de *pho luang* qui, en sacrifiant la subsistance à l'agriculture commerciale, a acquis la richesse et une position de pouvoir. Cependant, les interprétations en termes de malédiction montrent que cette forme de réussite sociale fut acquise aux prix de transgressions aux lois coutumières et morales.

Dans ce continuum entre innovation et conformisme, l'interprétation donnée par les anciens correspondrait davantage à ce que Merton définit comme le mode d'adaptation ritualiste. Il suppose quant à lui « que l'on abandonne le sublime idéal de la réussite financière et de l'ascension sociale rapide et qu'on le rabaisse au point où les aspirations peuvent être satisfaites. Mais, tout en refusant de « chercher à dominer le monde », on continue cependant à obéir sans le vouloir aux normes sociales. » (p.180). Le ritualiste respecte les mœurs. D'après Merton, ce mode d'adaptation implique une philosophie de la vie dont on trouve l'expression dans un certain nombre de clichés : « Moi je ne veux pas m'aventurer », « Moi je me contente de ce que j'ai ». L'attitude des anciens tend ainsi à pondérer l'innovation et à conforter le conformisme en ayant recours à l'autorité de la tradition. N'étant pas en mesure de s'opposer au changement, ils continuent cependant à jouer leur rôle de gardiens de la tradition et à présenter un discours qui reproduit l'image du Karen fatalement pauvre, mais libre de se contenter du peu qu'il a.

En ce sens, je situerai le point de vue de Joni à la croisée du conformisme, de l'innovation et du ritualisme. En effet Joni est réfractaire à l'innovation au sens où l'entend

Merton, mais est cependant capable d'innovation dans la mesure où il participe à la construction et à la promotion d'un discours moderne sur l'écologie qui se présente comme une alternative aux propositions de développement favorisant l'agriculture commerciale au détriment de la subsistance. Alternative qui lui permet de surmonter en partie les contradictions générées par l'interaction entre les systèmes de valeur endogène et exogène : acquérir du prestige par le biais de la connaissance et non par celui de l'argent, chercher à convaincre plus qu'à dominer les autres, se convertir sans renoncer au respect de la morale indigène et réinterpréter les tabous et les lois coutumières en fonction de conceptions modernes relatives à la protection de l'environnement. En ce sens, les relations avec la nature sont repensées en fonction de contraintes écologiques et sociales qui définissent la relation entre les membres d'un même village et entre ces derniers et d'autres groupes sociaux. Joni, en tant que défenseur de l'idéologie du développement « durable » promue par les ONG, préconise ainsi une forme de changement qui permet de perpétuer les valeurs fondamentales du groupe, la « sagesse indigène », tout en s'efforçant de faire valider l'image du Karen « gardien de la forêt » d'un point de vue à la fois interne et externe.

Toutefois, ce genre d'initiative est encore le fait d'une poignée d'individus. Si la plupart des villageois intériorisent cette image et se montrent solidaires pour la véhiculer à l'extérieur, elle demeure en cours d'élaboration et les normes comportementales qui la sous-tendent sont compromises par l'idéologie dominante. L'accès à des biens de consommation modernes, la possibilité d'économiser de l'argent et d'investir dans la production, facilitent les tâches agricoles (motoculteurs), les déplacements (voitures, mobylettes) comme ils offrent une certaine sécurité matérielle et sociale (éducation scolaire pour les enfants, frais d'hospitalisation, construction d'une maison en bois, achats de denrées alimentaires) plus immédiatement mesurables que la garantie hypothétique d'obtenir des droits légaux sur les sols et de perpétuer un mode de vie fondé sur une subsistance aléatoire qui accuse le décalage social et culturel vis-à-vis des gens de la plaine. La vision sur un long terme (assurer la survie du groupe) se heurte alors à une vision à plus court terme (assurer la survie de sa famille).

Au village, l'adéquation entre ces deux tendances est difficilement surmontable dans la mesure où d'une part, elle génère des conflits entre les systèmes de valeur endogènes et exogènes et d'autre part, parce qu'elle se heurte aux prises de positions qu'elles impliquent au sein du débat politique national. L'opposition entre l'État et les ONG activistes se reproduit à l'échelle villageoise à travers une dichotomie et une compétition entre deux camps

d'innovateurs : les partisans de l'alliance avec les ONG - économie de subsistance - résistance à la politique de développement gouvernementale, et les partisans de l'alliance avec les fonctionnaires - économie de marché - soumission à la politique de développement gouvernementale. A préciser que les représentants des deux camps s'accusent mutuellement de s'enrichir par l'intermédiaire du développement, que ce soit en touchant des rémunérations des ONG pour jouer les sages indigènes ou en vendant des courgettes *non bio* sur les marchés avoisinants. Les conformistes, soit la majorité de la population villageoise, oscillent dès lors entre ces deux partis. N'étant que dans une moindre mesure bénéficiaires de l'une ou l'autre de leurs formules, ils jouent sur les deux tableaux et virent de bord en fonction des enjeux et des avantages qu'ils pourront tirer d'une situation. Ni franchement pour, ni franchement contre, ils se laissent entraîner avec plus ou moins de docilité par les partisans de l'innovation. C'est-à-dire une minorité d'individus qui jouent un rôle intermédiaire entre le dedans et le dehors. En tant que premiers réceptacles des propositions qui émanent des « autres », ils jouent ainsi le rôle d'amortisseurs qui absorbent le bien comme le mal de la société extérieure. Or, cette position incertaine se répercute sur l'ambivalence des représentations dont ils font l'objet chez eux. Elle peut autant s'avérer être une source d'influence et de prestige au dedans et au dehors du groupe que comme un facteur de marginalisation. Dans la mesure où les innovateurs sortent du lot, l'écart qui les distingue de la majorité les exposent davantage au regard critique, aux soupçons et à une forme d'assentiment collectif plus ou moins avouée à leur encontre.

Les deux derniers modes d'adaptation décrits par Merton, l'évasion et la rébellion, reflèteraient surtout, dans ce contexte, les deux pôles extrêmes du continuum de représentation à travers lesquelles les comportements karen sont perçus de l'extérieur. La rébellion correspond, d'après Merton à un type d'adaptation qui « rejette les individus hors de la structure sociale et les pousse à tenter d'en faire une nouvelle. Cela suppose que les individus soient étrangers aux buts et aux moyens de la société où ils vivent, qui leur paraissent sans autorité, ni légitimité. Dans la rébellion au contraire, la frustration mène à une prise de position contre les valeurs autrefois reconnues ». Dans le cas du village, je n'ai pas connu d'individus, ni de groupes d'individus que je pourrais ainsi qualifier de totalement réfractaires aux normes et valeurs communautaires. Par contre, le village, malgré ses divisions internes, était globalement perçu comme rebelle du point de vue des fonctionnaires thaïs. Le seul fait de manifester, ne serait-ce que pacifiquement, de s'organiser pour défendre des droits collectifs et de renégocier une image plus favorable d'eux-mêmes suffit à les cataloguer

comme rebelles. Insoumission perçue comme une déviance par rapport aux normes de la société dominante qui exigent l'obéissance et l'acceptation passive vis-à-vis de sa politique étatique d'intégration en matière de développement économique. Résistance du point de vue des ONG et de personnes comme Preu qui militent en faveur d'un rééquilibrage des rapports de force.

Enfin, l'évasion constituerait, d'après Merton, le mode d'adaptation le plus rare. Les personnes qui l'emploient sont « sociologiquement de véritables étrangers ». Elle concerne donc les déviants : ceux qui démissionnent face aux buts prescrits et n'agissent plus selon les normes (clochards, drogués, ivrognes, malades mentaux). Dans la situation étudiée, l'interprétation du suicide en termes d'évasion s'illustre aussi bien à travers le jugement moral des missionnaires qu'à travers celui des anciens. Dans le premier cas, elle renvoie à des préjugés classiques sur la mentalité « trop faible» des indigènes pour lutter contre l'adversité. Les Sgaw que j'ai rencontrés ont d'ailleurs eux-mêmes souvent tendance à reprendre le motif de la fuite pour caractériser la stratégie de leurs ancêtres. Mais s'ils fuyaient dans les montagnes, c'était justement pour ne pas subir la guerre, ou se soumettre aux lois et taxes imposées par leurs voisins. De la part des anciens, la démission de *pho luang* par rapport à la vie soulève davantage la question de l'accomplissement attendu des individus dans le cadre des normes prescrites par le groupe. Ainsi les motifs de suicides recensés par les missionnaires, plus qu'ils ne traduisent une tendance à la fuite, révèlent en négatif les facteurs qui concourent à la déviance (ceux qui dévient de ces critères et sont considérés comme socialement improductifs ; ceux qui commettent des transgressions, en particulier sexuelles ; éventuellement les malemorts et enfin ceux dont les comportements sont jugés comme trop exogènes) et, en positif, les standards qui définissent la personne socialement accomplie dans la société karen (marié(e) une fois - père-mère de famille capable d'assurer physiquement son auto-suffisance - sage - ancêtres).

Ajoutons au tableau des critères de la déviance, les conceptions hygiénistes et moralistes des pionniers du développement : missionnaires bouddhistes et chrétiens qui ont eu tendance à stigmatiser l'alcool, la drogue et le manque d'ardeur au travail. Ceux qui correspondent à ces critères ne sont pas systématiquement marginalisés par les villageois et trouvent même une certaine fonctionnalité pour correspondre aux catégories cibles qui sous-tendent certains projets de développement. « Nous avons deux opiomanes. Nous avons une famille très très pauvre, avec deux enfants, l'un handicapé l'autre toujours malade… ».

Ces catégories qui posent socialement problème pour l'extérieur, paraissent moins problématiques vues de l'intérieur. Dans la mesure où ces individus demeurent pauvres, humbles et respectent les normes sociales, ils sont perçus comme inoffensifs. Il ne faudrait pas pour autant conclure trop hâtivement que la déviance conduit au suicide en tant que forme de sanction personnelle ou d'impossibilité de fuir le groupe ailleurs que dans la mort. Mais on peut cependant se poser la question dans le cas de *pho luang*. Condamné à assumer sa fonction de maire sur le long terme, n'étant pas reconnu par ses concitoyens comme apte à les représenter et soumis à des pressions antagonistes dans une situation tendue auprès des fonctionnaires de l'administration locale, avait-il, indépendamment de motifs strictement personnels, d'autre alternative que celle du suicide pour donner sa démission ?

CONCLUSION

A travers ce travail d'ethnographie d'un village de montagne, inscrit dans un réseau activiste régional situé dans la province de Chiang Mai, je me suis efforcée de montrer comment les mouvances de la société majoritaire se répercutaient sur ce cadre particulier. L'approche privilégiée m'a éloignée de l'anthropologie classique qui, jusqu'alors, tendait à atomiser les systèmes culturels karen pour mettre en évidence la cohérence de leurs organisations sociales, ou à les envisager dans une dialectique relationnelle avec les groupes environnants en termes de contraste ou d'opposition structurelle. Ces approches n'ont pas pour autant manqué de pertinence et se sont avérées très prolifiques, seulement elles tendaient à renvoyer une image plutôt figée de la société karen ou à cantonner l'étude du changement social à des champs privilégiés d'investigation, notamment ceux de la religion et de l'économie. Cette focalisation est de moins en moins adaptée à la complexité des échanges et des phénomènes sociaux qui caractérisent l'ère contemporaine.

L'analyse des processus de changement auxquels les Karen ont été confrontés depuis les années 60 a supposé de prendre simultanément en compte leurs impacts multidimensionnels sur les divers registres de la vie sociale (politique, économique, idéologique, symbolique) tout en montrant comment ces registres correspondent à des représentations et à des pratiques extérieures, à la fois hétéroclites et hétérogènes. Comme j'ai tenté de le mettre en relief dans la première partie, ces dernières émanent moins d'un groupe particulier que d'un jeu complexe d'interaction entre des acteurs cosmopolites ayant pour point commun de converger vers les Karen (développeurs, fonctionnaires, missionnaires, activistes, touristes, chercheurs, étudiants), et de drainer avec eux des images, des techniques, des concepts, des objets ou des référents identitaires modernes.

Dans la seconde partie, l'ethnographie plus détaillée d'un village situé au carrefour des réseaux antagonistes de développement activistes et institutionnels, aura permis de souligner la capacité d'adaptation des acteurs locaux pour composer à partir de ces nouveaux signes de la modernité et pour s'accommoder, ou au contraire résister aux changements sociaux qui leur sont plus ou moins imposés de l'extérieur. En particulier, elle a fait apparaître un processus de re-territorialisation formulé par les villageois en réponse à des pressions contradictoires

d'intégration et d'exclusion générées par les politiques gouvernementales dirigées à l'attention des montagnards au cours de ces quarante dernières années. D'une part, la volonté de les sédentariser, de les bouddhiser et de les incorporer dans le système administratif thaï, de l'autre, de renforcer une législation qui condamne l'essartage et justifie l'expulsion des communautés implantées sur les espaces de forêt protégés par l'État.

Pour conclure cette thèse, je propose de récapituler les termes du processus de réappropriation de leur espace territorial. Il cristallise un certain nombre de problèmes économiques, politiques, identitaires et sociaux qui traversent toute la société civile thaïlandaise actuelle. Quelles sont dans ce contexte, en tenant compte de leur marge de manœuvre, les solutions que les Karen proposent pour les pallier ?

Depuis les années 60, le processus de modernisation engagé par les gouvernements successifs pour rattraper le retard économique de la Thaïlande vis-à-vis des pays développés a eu d'importantes répercussions sur l'ensemble de la population, en majorité paysanne. L'expansion d'une économie orientée vers l'exportation, vers l'extension des droits d'exploitation forestière à des lobbies privés, vers la dégradation très rapide des ressources naturelles, ajouté au monopole de l'État sur les modalités d'usage et de conservation, a encouragé des migrations plus ou moins régulières de paysans en milieu urbain. A tel point que la capitale, Bangkok, est devenue l'une des métropoles les plus surpeuplées et les plus polluées du monde. Les écarts sociaux entre ces migrants ruraux et les « nouveaux riches », premiers bénéficiaires du développement, sont devenus de plus en plus flagrants. La classe moyenne et urbaine, éveillée au souci écologique, a alors développé une forme de nostalgie orientée vers un âge d'or pré-moderne où les Thaïs vivaient en harmonie avec leur environnement naturel. A partir des années 80, l'élite intellectuelle thaïe, occidentalisée et empreinte d'idéaux démocratiques, s'empare du thème de l'écologie pour développer une réflexion critique et engagée sur le devenir de la société thaïlandaise.

En Thaïlande, ce courant se concrétise spécifiquement sous trois termes désormais admis par toutes les composantes du corps social : environnement (*singwaetlom*), préservation (*anurak*), « local » (*thong thin*), eux-mêmes étroitement imbriqués dans la diffusion, à l'échelle mondiale, des concepts de « développement durable » et de « participation ». Il s'inscrit par ailleurs dans la continuité d'une politique étatique de décentralisation, débutée dans les années 80, qui entend créer une démocratie

participative authentiquement thaïe. Cette quête d'authenticité tend à encourager, à l'échelle nationale, toutes sortes d'initiatives destinées à opérer, sur le plan des représentations, une fusion entre une culture locale et un environnement naturel. Fusion d'ailleurs renforcée par la l'élaboration d'un décor et d'un parcours touristique qui valorisent les folklores locaux. Le terme de « développement » s'est alors imposé comme le dénominateur commun employé par les acteurs sociaux pour qualifier cette démarche. Ce processus recoupe ainsi l'analyse de Arjun Appadurai (2001) concernant les effets culturels de la globalisation. L'intensification de la circulation des personnes, des objets, des images et des idées au niveau planétaire s'associe à des stratégies identitaires qui mettent en relation des référents débordant largement le cadre national, avec des registres différents de réalité ou d'historicité. Un phénomène qui donnerait lieu à des configurations inédites de Soi imaginées et de réinvention de la localité.

Dans la société civile thaïlandaise, ce processus s'est traduit par la multiplication des ONG et des « organisations populaires » qui entendent proposer des alternatives de développement émanant du bas, ancrées dans un terroir, et inscrites dans la continuité de systèmes de « connaissance locaux » (*khwam ru chao ban*). Partout dans le pays, il est question de protéger des espèces naturelles ou végétales en voie de disparition et de revitaliser des traditions, *prapaeni*, pour revenir aux racines de la thaïtude, *khwam pen thai*. Celle-ci ne serait pas localisée en ville, mais à la campagne. Elle ne serait pas détenue par les élites urbaines, mais par les paysans qui sont restés proches de la terre. La ville incarne de ce point de vue un pôle d'attraction négatif, en tant que carrefour des injustices sociales et de la consommation à outrance.

Les montagnards, et les Karen en particulier, longtemps situés hors du champ de la construction nationale s'y trouvent plus activement impliqués, moins auprès de la majorité paysanne thaïe, également confrontée aux problèmes de limitation de l'accès aux ressources terriennes, que par l'élite intellectuelle engagée ou les militants activistes issus de la classe moyenne et urbaine. Leur courant, qui se veut progressiste, idéalise le passé pré-moderne, non pas pour y revenir, mais pour construire un futur qui s'inscrive en rupture avec les modèles économiques et politiques dominants. Les modes de vie hétérogènes et tribaux des populations montagnardes, jugés plus proches de la nature, leur fournissent alors une source d'inspiration pour promouvoir des contre-stratégies de développement. Il s'agit de favoriser un processus de réappropriation du local par les pauvres, *khon chon*, afin de contrebalancer le pouvoir de l'État dans le domaine de la gestion des ressources territoriales, d'augmenter le

pouvoir des acteurs de la société civile et d'autoriser de nouvelles formes d'expression des particularismes ethniques et locaux à l'intérieur de la nation. Dans ce contexte, les notions de cultures tribales et indigènes renvoient à la notion de « culture originelle », quelle que soit la date d'implantation de ces populations dans le pays. Les croyances animistes qui, d'un point de vue extérieur, caractérisaient les systèmes cosmologiques des montagnards, ne sont plus perçues comme des superstitions primitives, mais considérées comme *des* formes de spiritualité ancestrales qui célèbrent le panthéon des forces de la nature et invitent à la respecter.

L'indigénisme, tel qu'il est promu par les élites intellectuelles et urbaines qui soutiennent les montagnards, s'apparente alors à un discours à la fois militant et populiste qui entend défier les logiques capitalistes triomphantes et protéger les cultures indigènes et locales contre les injustices sociales et les assauts de la société de consommation. La valorisation de l'indigénisme au sein de la société civile thaïlandaise, plus qu'il ne découle directement d'une entreprise missionnaire et coloniale, comme ce fut le cas en Amérique Latine, résulte ainsi davantage de la montée des préoccupations environnementales au niveau national et planétaire. Il s'inscrit par contre dans le prolongement des mouvements indigénistes antérieurement développés en Amérique du Nord et du Sud et dont le retentissement sur le plan de la scène politique internationale a favorisé la reconnaissance des droits des minorités tribales et indigènes réparties à travers la planète. En Thaïlande, l'exaltation des cultures tribales ou indigènes, associée à l'idéalisation des institutions traditionnelles qui garantiraient la cohésion du microcosme villageois paysan, communautaire et consensuel, sont autant de motifs qui s'insèrent dans une plus vaste entreprise de réévaluation des savoirs théoriques et scientifiques importés de l'Occident, fondés sur *un* principe de séparation homme-nature. Les ONG activistes thaïlandaises, en s'efforçant de réhabiliter les systèmes de connaissance indigènes ou locaux, les érigent alors comme autant de modèles de coexistence possible entre la nature et la culture, lesquels prolongent des conceptions anciennes du rapport des sociétés *asiatiques* à l'environnement.

Cependant, on peut se demander dans quelle mesure les revendications indigénistes des Karen, qui se considèrent eux-mêmes comme des habitants originels de cette région, peuvent être légitimés dans la société thaïlandaise dans la mesure où celle-ci ne les a jamais considérés comme de « vrais » autochtones ? Les Karen, toujours situés dans l'entre-deux, font toujours l'objet de représentations ambiguës de la part des Thaïs. Inscrits de longue date

entre la plaine et la montagne et entre la Thaïlande et la Birmanie, ils sont officiellement considérés comme des natifs du pays, *khon dang doem*, néanmoins comme des populations allogènes, bien que présentes sur le territoire national avant la mise en place de l'État-civil siamois à la fin du 19e siècle. Ils occupent de ce fait une position intermédiaire entre deux pôles extrêmes. Ils ne sont ni considérés comme des premiers occupants du sol, à l'exemple des Lawa, ni associés aux groupes migrants plus récents, à l'instar des Hmong.

Nous avons vu dans la première partie de cette thèse que la catégorie « Lawa » a été sociologiquement construite au cours du processus de conquête par lequel les taï ont subordonné les populations autochtones pour légitimer le droit imminent de la royauté bouddhique et de ses dignitaires locaux sur les sols. L'émergence de la catégorie « Karen », en tant que groupe reconnu par les Thaïs, n'apparaît qu'au 18e siècle, à l'époque des guerres qui opposèrent les royaumes thaïs et birmans. Le contrôle de la périphérie et de ses populations devint alors un enjeu crucial pour consolider la souveraineté du centre politique et l'étendre sur les contours encore flous du royaume (Thongchai, 1994). De nombreuses communautés karen furent alors intégrées au sein du système politique thaï en tant que sujets tributaires des principautés du nord ou de la cour de Bangkok (Renard, 1980). Leur présence sur les territoires de montagnes et leur usage des sols étaient légitimés par le paiement de tributs sous forme de produits forestiers qui leur garantissaient un certain degré d'autonomie. Soit elles les versaient directement à la cour, soit indirectement, en passant par l'intermédiaire des Lawa auxquels les Thaïs déléguaient certains privilèges locaux en fonction de leur statut de premiers occupants du sol. En raison de leur contribution active à la défense des marges du *müang*, certains chefs karen furent parfois anoblis par la royauté et établirent une relation privilégiée avec les souverains siamois, ces derniers favorisant alors les migrations des Karen en provenance de Birmanie. Les Lawa, d'un côté absorbés par le *müang* et de l'autre submergés en nombre par les Karen, se sont peu à peu effacés de la scène politique régionale au profit des Karen. Cependant, ils ont conservé, sur le plan des représentations symboliques, un statut supérieur à celui des autres groupes montagnards en matière de prérogatives rituelles liées à la propitiation des génies du terroir (Tanabe, 2000).

Si les Karen furent, à cette époque, plus volontiers associés au statut de « gardiens des confins » du point de vue de la majorité de la population thaïe, ils n'ont jamais été considérés comme des habitants originels de la terre, alors qu'eux-mêmes se considèrent comme tels. D'autre part, l'avènement de l'État-nation moderne et la délimitation d'une frontière fixe avec

la Birmanie ont signifié la perte du statut qu'ils avaient acquis au cours de la période féodale, et de leurs droits légitimes à l'usage sur les sols. La construction d'une identité nationale thaïe, façonnée sur le modèle occidental, les a peu à peu exclus de ce nouvel espace de souveraineté et du scénario reconstruit de l'histoire du peuple thaï. Relégués au statut de « race primitive » de la forêt, *chao pa*, ils tombèrent progressivement dans l'oubli (Renard, 1980) pour ne revenir sur la scène politique nationale qu'à partir des années 60 dans le contexte de la Guerre Froide et de l'intervention accrue des États-Unis dans les affaires nationales. Les minorités frontalières, indigènes de Thaïlande ou récemment arrivées, furent alors confondus dans la catégorie unique de *chao khao,* « tribus montagnardes », qui les assimile moins à des « maîtres du sol » qu'à des non-Thaïs et à des « usurpateurs des terres de l'État ».

D'autre part, nous avons vu dans le second chapitre que malgré les tentatives des gouvernements de renforcer leur contrôle sur la périphérie, de domestiquer ses espaces forestiers et son peuplement allogène, la zone frontalière où sont concentrés les montagnards reste plus ou moins en marge du domaine légal thaïlandais. La politique actuelle de l'État continue de faire primer les objectifs de sécurité nationaux, la priorité étant aujourd'hui accordée à la protection de l'environnement, au contrôle de l'immigration clandestine en provenance de Birmanie, et au démantèlement des réseaux de commerce illicite (amphétamines et bois de teck). Ces trafics servent en partie à financer les guérillas des groupes ethniques armés hostiles au régime birman qui agissent à la frontière. Les montagnards, qui ne représentent qu'un maillon dans la chaîne de corruption liée à la destruction des ressources naturelles ou à la propagation des amphétamines sur le marché thaïlandais, sont perçus comme l'incarnation de ces problèmes. Le retentissement médiatique de ces maux frontaliers conforte ainsi le portrait du montagnard « dangereux » et « hors la loi ». Dans ce contexte, les débordements chroniques de la guérilla karen en territoire thaïlandais et l'afflux constant de réfugiés en provenance de Birmanie, troublent la distinction entre les Karen thaïs, considérés comme des natifs du pays et perçus comme plutôt dociles et les Karen birmans, vus comme des clandestins animés d'intentions plus belliqueuses.

L'État ne trouve toujours pas de solution légale pour concilier les objectifs de modernisation du pays, le contrôle des territoires frontaliers avec les « identités » de ceux qui les peuplent. D'un côté, il déclare qu'il va donner la nationalité aux montagnards et leur permettre de perpétuer leur mode de vie, de l'autre il maintient une législation qui condamne

celui-ci et ralentit le processus de naturalisation, en particulier pour les groupes associés aux vagues de migration les plus récentes. Les montagnards, quel que soit leur statut (autochtones, natifs du pays, ou réfugiés politiques issus de vagues de migrations antérieures à la fermeture des frontières) n'ont aucun droit d'accès légaux à l'usage des sols et se retrouvent ainsi coincés dans une sorte de « no man's land » juridique, à cheval entre le légal et l'illégal. Cette politique permet, sans employer la force et en sauvant la face vis-à-vis des institutions internationales, d'exercer des pressions fortes sur les montagnards pour les inciter à se replier d'eux-mêmes vers les basses terres.

Pour comprendre la façon dont les Karen thaïs s'efforcent de refonder un statut de population indigène apparenté aux habitants originels de la terre, il convenait alors de resituer leur marge d'action en fonction du jeu de représentations et de forces politiques qui les encadrent et les relient au thème de l'écologie.

L'actuel roi de Thaïlande Rama IX, a joué, à partir de la fin des années 60, un rôle important pour tenter de réintégrer les populations périphériques dans le processus de construction national. Par l'entremise de son programme de développement privé, le Projet Royal, il s'est efforcé de créer une nouvelle forme de « symbiose » économique entre la plaine et la montagne dans l'intention d'accroître le niveau de vie des paysans et de limiter les dégâts humains sur l'environnement. De cette façon, il a pu réaffirmer l'ancienne autorité de la royauté bouddhique sur les populations périphériques, rassembler autour de lui l'ensemble des populations thaïes ou non-thaïes incluses dans la nation et se poser en arbitre de leurs intérêts et de ceux du gouvernement. Ce qui s'est tout d'abord traduit par la définition d'une politique de développement social sur le long terme qui visait à transformer les montagnards en citoyens de « première classe », économiquement autonomes et capables de perpétuer leur héritage culturel au sein de la nation.

En portant ainsi assistance aux montagnards, le roi n'a pas tenté de restaurer des primautés de statuts entre les autochtones lawa, les indigènes karen ou les groupes migrants plus récents. Toutefois, dans la continuité des schémas féodaux, il s'est posé en protecteur des minorités frontalières tout en réaffirmant, par le biais de la périphérie, son propre pouvoir d'action sur le centre. En tant que gardien des valeurs qui fondent l'unité nationale, il s'est affiché comme le principal garant de la préservation du patrimoine culturel et écologique du Royaume, les forêts du pays étant nominalement en sa possession. Depuis la crise

économique de 1997, il s'est davantage impliqué dans le débat national sur l'environnement et prône une « philosophie de l'autosuffisance » pour permettre une exploitation « durable » et équilibrée des ressources naturelles nationales. A ses côtés, son épouse, la reine Sirikhit, avait pris l'initiative, qu'il cautionne, de valoriser les folklores et les artisanats régionaux, pour les mettre avantageusement en scène dans le cadre du tourisme.

Dans ce contexte, la place accordée aux montagnards demeure ambiguë. D'un côté, l'industrie touristique les autorise, dans certaines circonstances, à mettre en scène leurs identités tribales respectives et à s'associer à la valorisation du patrimoine culturel national. De l'autre, elle répond à la quête occidentale du « bon sauvage » et à tous ses clichés commercialisables. Depuis les années 80, une forme d'« ethno-tourisme » de masse et d'aventure bon marché s'est développée dans tout le Nord du pays, dont les Thaïs des plaines limitrophes sont les principaux bénéficiaires. Il se caractérise par le *trekking*, des excursions à pied de quelques jours dans la forêt, ponctuées par des escales dans les villages des « tribus du mythique Triangle d'Or ». Certains villages karen, éloignés des routes et susceptibles de refléter une version « pure » et « authentique » du mode de vie tribal, ont été intégrés à ces circuits. Les Karen, comme les autres, ne contrôlent pas les images produites par cette industrie. Sur les cartes postales, les clichés les plus courants qui les caractérisent sont ceux du cornac à dos d'éléphant ou celui de la « femme-girafe ». Il s'agit en fait de réfugiées birmanes, cantonnées dans des réserves et placées sous le contrôle étroit de patrons thaïs. Sans oublier les affiches publicitaires où ils sont mis en scène dans leurs costumes aux couleurs chatoyantes et intégrés à un décor forestier où ils symbolisent l'harmonie entre la « nature » et la « culture ».

Parallèlement à la mise en place de ce décor touristique, les minorités périphériques ont ainsi été agrégées à l'imaginaire national, mais à la condition qu'elles restent assignées à des spectacles folkloriques codifiés et à la production d'un artisanat ethnique qui sert les intérêts économiques du pays. Les montagnards sont ainsi censés refléter une image consensuelle de la diversité ethnique et culturelle présente dans la nation thaïe, mais ils ne sont pas pour autant associés au scénario idéalisé de l'histoire du peuple thaï, et de sa contribution originale aux œuvres des civilisations. L'image du « bon sauvage », à laquelle ils sont associés contraste fort avec celle, tout aussi exploitée, du sauvage « arriéré » qui détruit la forêt. Deux pôles extrêmes au sein desquels les Karen jouent désormais leur partie. Les fonctionnaires thaïs du développement, impliqués dans ce processus de réification et de

commercialisation des traditions tribales, ont paradoxalement tendance à envisager ces mêmes traditions comme autant de « freins culturels » qui entretiennent les montagnards dans un état primitif et précaire.

Les fonctionnaires du Département Royal des Forêts sont, du point de vue des Karen et de nombreux autres paysans thaïs ou montagnards, leurs interlocuteurs les plus hostiles. Leur objectif est d'assurer la protection des ressources naturelles de montagne (sols, sources et forêts) et de rentabiliser ces ressources considérées comme déjà dégradées en y replantant des espèces commercialisables. Mais surtout, ils sont chargés de veiller, sur le terrain, en 4x4 ou par hélicoptères, que les Karen n'empiètent pas sur de nouveaux territoires, autour de leur habitat, considérés comme des zones de « forêts protégées » ou de « parcs nationaux ». Ce sont les ennemis des Karen dans la mesure où ils les enferment dans le stéréotype de « destructeurs de la forêt » et sont censés appliquer les lois qui leur interdisent d'exploiter leur territoire sur le mode de l'essartage. Ils ont le pouvoir de procéder à des arrestations dès qu'ils prennent une personne en flagrant délit de couper du bois. Pire, ils organisent parfois, avec le soutien de l'armée, le déplacement forcé de communautés montagnardes vers la plaine. De manière générale, ils se montrent peu disposés à dialoguer avec les montagnards, ce qui tend à exacerber les litiges concernant l'aménagement des ressources, déjà sujettes à compétition entre les paysans des hautes terres et ceux des basses terres limitrophes.

Les fonctionnaires de l'administration locale, qui représentent les intérêts du gouvernement en matière d'intégration et de développement, s'efforcent de maintenir les Karen sous tutelle dans leurs efforts pour renforcer le contrôle et la sécurité des frontières. De leur point de vue, le développement signifie transformer les montagnards en bons citoyens thaïs, dociles et respectueux des lois. D'une manière générale, ces serviteurs de l'État se positionnent vis-à-vis des Karen comme des patrons (aînés) par rapport à des clients (cadets). Ils attendent de leur part des comportements de déférence et de soumission hiérarchique en échange de leur protection et de leurs services en matière de développement. Leur mission sur le terrain consiste davantage à empêcher l'éclatement de conflits au niveau local qu'à surveiller concrètement si les Karen coupent ou non des arbres. Lorsque que des litiges opposent des montagnards aux représentants du Département Royal des Forêts, les fonctionnaires de l'administration locale se posent alors en arbitres et confortent par ce biais leur pouvoir d'influence local.

Les moines bouddhistes, qui se sont récemment et activement impliqués dans le débat national sur l'écologie, défendent une conception de la nature, *thammachat*, et de la forêt, *pa*, qui met en avant une vision holistique de l'interrelation entre tous les êtres vivants, humains ou non-humains. Dans ce contexte, les moines s'appuient paradoxalement sur les croyances animistes populaires pour faire passer leur message préventif en matière de protection de l'environnement. Aux côtés des ONG environnementalistes, ils valorisent ainsi toutes les formes de symbiose spirituelle entre les hommes et les forces de la nature qui s'assemblent dans une cosmogonie locale. Les bonzes ont depuis peu mis en place un dispositif de rituels qui permet de canaliser les esprits de la forêt, habituellement perçus comme maléfiques, et qu'ils présentent comme une œuvre sociale. Il s'agit de spectaculaires rituels d'ordination d'arbres, consistant à sanctifier des espaces de forêt protégés, à l'initiative des communautés paysannes, de toutes origines culturelles. Dans ce contexte, les moines se présentent comme des médiateurs particulièrement efficaces pour permettre aux Karen de donner à voir, symboliquement et médiatiquement, une vision holistique et cosmologique de la nature très voisine de la leur. Les moines missionnaires du *phrathammacarik*, patronnés par la famille royale, et délégués par le gouvernement dans les années 60 pour bouddhiser les populations montagnardes, se sont également associés à cette entreprise. Ces missionnaires vivent souvent sur place et s'impliquent activement dans toutes les affaires communautaires. Ils adoptent un comportement paternaliste à l'égard des villageois, mais sont tout à fait disposés à contribuer à l'amélioration de leur image dans le monde thaï. En servant la cause environnementaliste, ils servent également celle des montagnards et leur prouvent qu'ils ne sont pas que des instruments de la politique d'intégration de l'État. De même, ils se prévalent de ne pas porter atteinte à leurs coutumes ancestrales et se dissocient par là-même des missionnaires chrétiens qui refusent pour leur part de s'impliquer dans la valorisation des traditions animistes karen.

Les ONG environnementalistes thaïes et les universitaires « engagés » comptent parmi les principaux alliés des Karen pour résister aux pressions d'intégration et de développement étatique. A partir de 1989, date qui correspond à la radicalisation des politiques gouvernementales en matière de protection de l'environnement, ces ONG ont commencé à s'impliquer très activement parmi les communautés de montagne pour empêcher des projets de délocalisation des communautés établies dans les zones écologiques les plus sensibles. Elles ont ainsi développé une relation privilégiée avec les Karen, de longue date inscrits à la périphérie du territoire national et jugés plus proches du milieu culturel thaï et de l'écosystème montagnard. De leur point de vue, les pratiques rotatives d'essartage, les

logiques économiques de subsistance et le corpus de traditions animistes karen confortent leurs idéaux de développement durable et coïncident avec leur représentation de l'indigène qui vit en harmonie avec la nature.

Le fait que la cause indigéniste et le discours écologiste qui la sous-tend rencontre un succès certain au niveau national autant qu'international a permis à certains montagnards de s'imposer comme des porte-paroles de leurs groupes, d'afficher de façon plus éclatante leurs identités tribales respectives et de s'associer aux manifestations des paysans pauvres de la nation pour réclamer publiquement des droits légaux à l'usage des sols. Les ONG, à l'aide de nombreux supports médiatiques, contribuent à promouvoir leurs initiatives de préservation culturelle et environnementale au sein de l'opinion publique thaïlandaise avec l'appui d'organismes internationaux pour accroître leur visibilité politique. Certains groupes ont désormais créé leurs propres associations culturelles, immergées dans les réseaux activistes nationaux et transnationaux, et qui mènent campagne pour la reconnaissance officielle de leurs ethnonymes. Ils entendent ainsi se distinguer aussi bien de la catégorie péjorative et générique de *chao khao,* que des termes exogènes et péjorativement connotés par lesquels les Thaïs les désignent. Les écologistes karen demandent ainsi à être nommés *pga k'nyau*, un ethnonyme sgaw, « les hommes », qui leur permet de se situer à l'avant-scène de ce mouvement indigéniste et activiste montagnard allié aux diverses forces de contestation émanant de la société civile.

Les villageois karen, tenus de s'adapter à d'importantes réformes - scolarisation des enfants, fragmentation du capital foncier exploitable, interdiction de pratiquer l'essartage et menaces de délocalisation – se sont sentis dépossédés de leurs biens propres et contraints à un programme géographique qui les dirige, eux et leurs descendants, vers les basses terres. Eux-mêmes pénétrés par l'idéologie de la préservation et désireux d'assurer la survie du groupe, ils ont réagi avec les moyens alors mis à leur disposition pour exprimer aux autres leur attachement à *leur* territoire, à *leur* culture et à *leurs* valeurs morales. A l'aide de contre-stratégies de territorialisation véhiculées par les ONG activistes (principe de forêt communautaire, techniques de cartographie, concepts de « savoirs locaux » et de « sagesse indigène »), ils ont défini un ensemble de nouvelles règles communautaires concernant la gestion des ressources naturelles locales.

Le prototype adopté correspond à une division du territoire en trois sphères de forêts orientées autour du village et délimitées par une frontière coupe-feu. Cette configuration se décline comme suit : forêt exploitable *pa tham kin* (rizières, jardins, essarts), forêt réservée aux usages collectifs, *pa chai soi* (bois pour le chauffage et la construction des maisons), forêt protégée *pa anurak* (espace inexploitable et sacré où sont localisées les sources d'eau, demeures des esprits gardiens du territoire). Ce modèle s'inspire en partie des modalités de classification employées par le Département Royal des Forêts pour quadriller et ordonnancer l'usage des ressources naturelles du territoire national en trois zones principales (Agricole, Economique, Conservation). Mais à la différence notoire que ces catégories se trouvent contextualisées dans un cadre territorial restreint et *indigénéisé.*

Après une première phase de distanciation vis-à-vis de leur corpus de traditions animistes, les villageois tentent désormais de rattraper ces croyances afin de les investir d'un sens nouveau, à la fois intelligible d'un point de vue interne et externe. Dans leur système métaphysique, les espaces forestiers situés en altitude où se trouvent localisées les sources d'eau sont la demeure des divinités gardiennes qui gouvernent l'usage des sols. Bien qu'ils n'aient jamais totalement cessé de respecter les tabous qui interdisent l'exploitation de ces espaces, ils sont conscients que ces croyances se sont érodées à la suite de l'intrusion de nouvelles religions ou des valeurs du marché. En réactivant ces tabous, ils réaffirment les principes coutumiers qui limitent l'accès à ces ressources territoriales dans un contexte de pénurie de terres disponibles et de contrôle accru de leurs modalités d'usage ou de non usage par des agents extérieurs. Ils s'efforcent ainsi de redonner une légitimité à leurs esprits, et tout particulièrement aux divinités du sol, dans une tentative de résistance au paradigme de conservation dominant et aussi de se réapproprier les traditions culturelles de leur relation à la nature et au territoire. Ce faisant ils les réinvestissent d'un sens et d'une efficacité qui ne se cantonne pas au microcosme villageois, mais qui les place dans un cadre macrocosmique. A leur tour, ils s'autorisent à donner des leçons aux autres (Thaïs, Occidentaux etc.) pour leur enseigner comment vivre en harmonie avec la nature.

Ce processus participe à la création de ce que j'ai nommé une « éco-tradition », soit une éthique de préservation de la nature qui fonde l'antériorité de la croyance animiste sur les concepts scientifiques et écologiques modernes tout en les métissant. Cette hybridation se décompose en une chaîne d'opérations qui suppose un va-et-vient constant entre des visions du dedans et du dehors. Elle passe notamment par le biais d'une élite de médiateurs locaux,

identifiés par les ONG comme des « sages » ou des « intellectuels indigènes ». Les détenteurs de ce savoir oral s'inscrivent alors dans un rapport de don et de contre-don de techniques et d'informations avec les détenteurs du savoir de la culture savante. Du moins ceux qui pourront diffuser cette éco-tradition à l'extérieur et, du même coup, accroître sa légitimité au niveau local et global.

Ces médiateurs se saisissent des concepts en vogue qui circulent dans les médias ou l'univers du développement et les indigénisent. Ils ont ainsi emprunté le principe de « forêt communautaire » pour découper le territoire en fonction de catégories de classification des espaces compréhensibles pour les autres et les mettent en relation avec des notions vernaculaires qui établissent une continuité entre un schéma ancien et une configuration présente du territoire. Cette redéfinition se trouve dès lors étroitement liée à la construction d'une nouvelle image de soi, en partie façonnée par et à l'attention du regard utopique des autres. Les « sages » vont puiser dans le passé, à la source de leurs traditions animistes, des arguments pour défendre un idéal de vie en harmonie avec la forêt qui serait authentiquement karen. Ce faisant ils investissent le concept de « développement durable » d'une dimension appropriée. En plus d'être attachée à la préservation de l'environnement et à des particularismes culturels locaux, cette notion aujourd'hui universelle est associée à la pérennisation d'un ordre social et moral communautaire menacé par un ensemble de valeurs exogènes.

Dans le cadre d'une politique éducative nationale axée sur la préservation de l'environnement et des cultures locales, ils ont été autorisés à introduire un « enseignement local » dans la trame du cursus primaire officiel. Profitant de cette nouvelle marge d'action, les « sages » locaux se sont engagés dans un processus de formalisation de leurs traditions en même temps qu'ils tentent de les transmettre aux jeunes générations. La démarche même qui sous-tend l'élaboration de ces enseignements est en fait particulièrement révélatrice des mécanismes réflexifs et dynamiques par lesquels les Karen, en prise avec les exigences d'intégration exercées par un état unificateur, parviennent à s'en démarquer en tant que groupe détenteur d'un héritage culturel singulier au sein de la nation. En se réifiant, ils se redécouvrent et se réinventent. A l'instar des Thaïs, ils s'engagent dans un processus de patrimonialisation de leurs traditions et opèrent un tri sélectif d'items culturels différenciateurs qu'ils donnent à voir ou énoncent face à un public extérieur. En suggérant des modes d'interprétation de ces données, ils produisent un discours anthropologique indigène,

le mettent en circulation et réorientent le discours anthropologique savant en cours de réalisation. Les anthropologues et les ONG, dans l'intention de défendre les tentatives de sauvegarde de leur patrimoine, ont tendance à reprendre ce discours et à l'objectiver.

C'est notamment le cas de l'essartage que les Karen tentent de réhabiliter dans sa dimension écologique et culturelle à travers l'expression de *rai mun wian* (cultures rotatives). Ceux-là même qui ont souvent abandonné ce mode de production l'érigent en tant que patrimoine symbolique du groupe et luttent contre sa disparition. Ils se présentent alors comme les porte-paroles de ceux qui le perpétuent de façon à ce qu'ils puissent l'exercer dans sa forme ancienne sans risquer d'entrer dans l'illégalité ou de perdre leurs droits d'usage des sols qui retournent à l'état d' « espaces protégés ». Ils s'efforcent ainsi de désactiver les préjugés courants accolés à cette pratique et de la réinvestir d'un sens positif pour s'en servir dans un processus de construction identitaire. Dans le prolongement de contrastes culturels plus anciens relatifs à la dualité *tai* (civilisé) / *kha* (sauvage), ils se définissent comme des essarteurs par opposition aux riziculteurs thaïs de la plaine. Or, ce serait justement de l'essartage que procèderait l'essence de leur connaissance et de leur relation symbiotique à l'écosystème montagnard dont ils se réaffirment les maîtres et les gardiens.

Les procédures de légitimation du modèle de « forêt communautaire » et de l'éco-tradition s'associent par ailleurs à diverses formes de mises en scènes. Les démonstrations de cours d'enseignement locaux, les visites guidées du village et de ses environs et les rites d'ordination d'arbres, *buat pa,* en sont l'illustration. En particulier, l'appropriation récente de ce rite par les Karen a eu un impact local et national retentissant par l'addition de plusieurs facteurs : l'hommage rendu au roi, la caution apportée par les moines bouddhistes, son ampleur régionale, sa médiatisation et la présence d'un public composé par un large éventail d'acteurs sociaux thaïs ou étrangers. Il permet de créer, pendant un court moment éphémère, un espace de dialogue pacifié entre les montagnards karen et les gardes-forestiers. Ceci dit, les villageois ont su exploiter la situation pour déployer devant eux, à l'appui de cartes, de discours et d'une combinaison cosmopolite de symboles religieux, leur vision indigène de la nature et la modernité de leur ordonnancement des espaces forestiers.

D’autre part, ils ont su habilement instrumentaliser un langage rituel commun aux Thaïs pour mettre en valeur leurs propres conceptions animistes. Ils expliquent qu’autrefois, le cordon ombilical des nouveaux-nés était noué aux arbres de façon à attirer les composantes multiples de l’âme dont certaines sont associées à des animaux. De ce fait, leurs corps physiquement, spirituellement et socialement sont liés à la forêt. Ils démontrent ainsi que la survie de leur culture se trouve étroitement dépendante de celle de l’écosystème forestier. De plus, ils s’appuient sur la trame bouddhique pour invoquer leurs génies territoriaux et expliquer leur système métaphysique au public. Ils mettent ainsi en avant leur rôle de médiation privilégié auprès des esprits de la forêt tout en réaffirmant leur statut de premier occupant du sol. N’étant pas considérés comme de « purs » autochtones, ils tentent d’établir ainsi une forme de réciprocité rituelle comparable à celle que les thaïs attribuent symboliquement aux Lawa. Cette stratégie leur permet de refonder un statut de population indigène de la Thaïlande de façon à légitimer leurs revendications territoriales tout en contribuant au renversement des représentations négatives dont ils sont l’objet.

En réponse au stigmate du sauvage « arriéré et destructeur de la nature », ils ripostent par l’image du « bon sauvage gardien de la forêt ». Cette représentation leur permet de faire passer leur message et de l’associer à un combat pacifique, qui les dissocie de leurs homologues birmans pour les intégrer à un combat d’actualité débordant très largement le cadre de l’État-nation. En perpétuant leurs croyances, ils pérennisent le capital écologique national et mondial en même temps qu’ils ré-enchantent un univers forestier que la science et l’économie moderne ont désacralisé et souillé. Ils franchissent le cap de la négociation frontalière et légitiment leur existence en s’appuyant sur les valeurs des institutions internationales d’aujourd’hui, la paix en premier et plus récemment l’écologie. Ils ont su ainsi constituer un discours de défense et de survie qui s’incorpore à de nouveaux paradigmes définis par la modernité. Sans trop m’illusionner sur mon importance et mon rôle, ils m’auront ainsi fait servir à cela. L’observateur est, de nos jours, moins neutre et réfléchissant qu’il ne l’imagine. Mais l’a-t-il jamais été ?

TABLE DES CARTES ET DES ANNEXES

Cartes : Localisation des populations karen……
Localisation du terrain……
Carte de Ban Nong Tao…….
Carte de la forêt communautaire de Ban Nong Tao (réalisée par les villageois)...

Annexe n°1 : L'armée de Dieu (articles de journaux)…….
Article de journal n°1 : Young guns – Bangkok Post, January 13, 1999…….
Articles de journal n°2 : Siege in Ratchaburi – Bangkok Post, January 25, 2000…
Article de journal n°3 : L'insurrection des Karens semble à bout de souffle – Le Monde, le 11 mars 2000……

Annexe n°2 : Déclaration de Pakmool sur les droits des peuples, le développement et les moyens de subsistance (documentation sur le forum des pauvres)……..
Annexe n°2 bis : L'assemblée des pauvres en Thaïlande (documentation sur le forum des pauvres)……..

Annexe n°3 : Representatives of communities at the Rally for Rights, May1999.....
Annexe n°3 bis: Chronology of the use of force by authorities to disperse the Rally at the front of the Chiang Mai City Hall, 18th-19th of May, 1999.....
Annexe n°3 ter: Attack on Academics and Academic Freedom Chronology of Events at Chiang Mai University and City Hall lead by Royal Forest Department Officers and the Chom Thom Conservation Group, 24 and 26 May 1999.....

Annexe n°4 : Portrait de Joni Odashao……
Article de journal n°1 : Right in his own backyard – Bangkok Post, July 2, 1997..

Annexe n°5: Declaration of Pgakenyaw Forest Communities, 16 December 1999.....

Annexe n°6 : Médiatisation des rites écologistes karen (articles de journaux)……
Article de journal n°1 : Defenders of the forest – Bangkok Post, March 20, 1997..
Article de journal n°2 : Seeking spiritual protection – Bangkok Post, June 25, 1997.....
Article de journal n°3 : Christians join in ordination of conservation site – Nation, July 23, 1997.....
Article de journal n°4 : The fight for the forest – Bangkok Post, June 19, 1999.....

Annexe n°7 : Globalisation and Rural Women's Livelihoods (documentation IMPECT)..

BIBLIOGRAPHIE

ABELES, M., *Le Lieu du politique*, Paris : Société d'ethnographie, 1983.

ABOU, S., *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris : Hachette / Editions Anthropos, 1981.

ADAMS, K. M., « Making up the Toraja? The appropriation of tourism, anthropology and museums for politics in upland Sulawesi (Indonesia) », *Ethnology*, 34 (2), 1995, pp.143-153.

ADAMS, K. M., « Ethnic tourism and the renegociation of tradition in Tana Toraja (Sulawesi, Indonesia) **»**, *Ethnology*, 36 (4), 1997, pp. 309-320.

ADAMS, K. M., « Domestic tourism and nation-building in South Sulawesi **»**, *Indonesia and the Malay World*, 26 (75), 1998, pp. 77-90.

ALBERT, B., « Anthropologie appliquée ou « anthropologie impliquée » : Ethnographie, minorités, développement », *Les applications de l'anthropologie : Un essai de réflexion collective depuis la France*, J.-F. Baré (éd.), Paris : Karthala, 1995, pp. 87-118.

AMSELLE, J. L. & M'BOKOLO, E. (éd.), *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris : La Découverte, (1985) 1999.

ANAN GANJANAPAN, « Conflicting Patterns of Land Tenure Among Ethnic Groups in the Highlands of Northern Thailand : The Impact of State and Market Intervention », *Proceedings of the International Conference of Thai Studies*, The Australian National University, Canberra 3-6 July, Vol. 2, Part 2 (Post Conference), 1987, pp. 505-511.

ANAN GANJANAPAN, « The Politics of Environment in Northern Thailand : Ethnicity and Highland Development Programmes », *Seeing Forests for Trees, Environment and Environmentalism in Thailand*, P. Hirsch (éd.), Bangkok : Silkworm Books, 1996, pp. 202-222.

ANDERSON, B., *Imagined Communities*, London & New York : Verso Books (1983) 1991.

APICHAI PUNTASEN, « Tambon Councils and Community Forest Management », *Seeing Forests for Trees, Environment and Environmentalism in Thailand*, P. Hirsch (éd.), Bangkok : Silkworm Books, 1996, pp. 72-88.

APPADURAI, A., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, 1996 - trad. fr., *Après le colonialisme*, (préface de Marc Abélès), Paris : Payot, 2001.

ARCHAIMBAULT, C., *Structures religieuses lao*, (préface de Jacques Lemoine), Vientiane : Vithagna, 1973.

AUGUSTINS, G., *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre : Société d'Ethnologie, 1989.

BABADZAN, A., « Inventer des mythes, fabriquer des rites ? », *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. XXV, 2, 1984, pp. 309-318.

BABADZAN, A., « Tradition et histoire : quelques problèmes de méthode », *Cahiers de l'ORSTOM*, Série Sciences Humaines, Vol. XXI, 1, 1985, pp. 115-123.

BALANDIER, G., *Anthropologie politique*, Paris : PUF / Quadrige, 1967.

BALANDIER, G., *Anthropo-logiques*, Paris : PUF, 1974.

BALANDIER, G., *Le pouvoir sur scènes*, Paris : Balland, 1992.

BALIBAR, E. & WALLERSTEIN, I., *Race, Nation, classe, les identités ambiguës*, Paris : La Découverte, 1988.

BANKS, D. J., *Changing Identities in Modern Southeast Asia*, The Hague : Mouton, 1976.

BANKS, M., *Anthropological Constructions of Ethnicity : An Introductory Guide*, London : Routledge,1996.

BAPTANDIER, B. (éd.), « Introduction », *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris : Karthala, 2001, pp. 7-22.

BASTIDE, R., *Anthropologie appliquée*, Paris : Payot, 1989.

BARTH, F., *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Cultural Difference*, Boston : Little Brown and Co., 1969.

BAYARD, J. F., *L'illusion identitaire*, Paris : Fayard / L'espace du politique, 1996.

BECKER, H. S., *Outsiders*, The Free Press of Glencoe, 1963 - trad. fr., *Outsiders*, Editions Métaillé, Paris, 1985.

BENEDICT, P., *Sino-Tibetan : A Conspectus*, London and New York : Cambridge University Press, 1972.

BOURDIEU, P. & PASSERON, J. C., *Reproduction in Education, Society and Culture*, London : Sage Publications, 1977.

BOURDIEU, P., *Le sens pratique*, Paris : Editions de Minuit, 1980.

BRADLEY, D., « Identity : The Persistence of Minority Groups », *Highlanders of Thailand*, J. Bhruksasri & J. McKinnon (éds), Oxford : Oxford University Press, 1986, pp. 46-55.

BROWN, D., *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*, London : Routledge, 1994.

BRUBAKER, R. & COOPER, F., « Beyond 'Identity'», *Theory and Society*, 29, 2000, pp. 1-47.

BRUNEAU, M., « La notion de frontière et sa signification dans la Péninsule Indochinoise », *Moussons*, 3, 2001, pp. 33-55.

CAMILLERI, C., KASTERSZTEIN, J., LIPIANSKI, E. M., MALEWSKA-PEYRE H., TABOADA-LEONETTI, J. F. & VASQUEZ, A., *Stratégies identitaires*, Paris : PUF / Psychologie d'Aujourd'hui, 1990.

CARPENTER, C. H., *Self Support : Illustrated in the History of the Bassein Karen Mission From 1840 to 1880*, Boston : Rand /Avery and Company, 1883.

CHAI-ANAN SAMUDAVANIJA, « State-Identity Creation, State-Building and Civil Society, 1939-1989 », *National Identity and Its Defenders. Thailand, 1939-1989*, C. J. Reynolds (éd.), Australia : Centre of Southeast Asian Studies, 1991, pp. 59-85.

CHAI-ANAN SAMUDAVANIJA, « Bypassing the State in Asia », *New Perspectives Quaterly*, 12 (1), 1995, pp. 9-14.

CHANDRAPRASER, E., « The Impact of Development on the Hill Tribes of Thailand », *Development or Domestication ?*, D. McCaskill & K. Kampe (éds), Chiang Mai : Silkworm Books, 1997, pp. 83-96

CHANTABOON SUTTHI, « Highland Agriculture : From Better to Worse », *Hill Tribes Today* : *Problems in Change*, J. Mckinnon & B. Vienne (éds), Bangkok : White Lotus-ORSTOM, 1989.

CHOUVY, P. A., *Les Territoires de l'Opium, Géopolitique dans les espaces du Triangle d'Or et du Croissant d'Or*, Thèse de doctorat, Paris : Université Paris I – Panthéon Sorbonne, 2001.

CHRISTIE, C., « The Karens : Loyalism and Self-Determination », *Turbulent Times and Enduring Peoples*, J. Michaud (éd.), Richmond : Curzon Press, 2000.

CHUMPOL MANIRATANAVONGSIRI, « Religion and Social Change : Ethnic Continuity and Change Among the Karen in Thailand », *Development or Domestication ?*, D. MacCaskill & K. Kampe (éds), Chiang Mai : Silkworm Books, 1997, pp. 237-267.

COEDES, G., *Les Peuples de la Péninsule Indochinoise,* Paris : Dunod, 1962.

COEDES, G., *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie,* Paris : Editions E. de Boccard, 1964.

COEDES, G. & ARCHAIMBAULT, C., « Les trois Mondes (Traibhūmi Brah R'van) », *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,* Vol. LXXXIX, 1973.

COHEN, E., « International Politics and the Transformation of folk Crafts – The Hmong (Meo) of Thailand and Laos », *The Journal of the Siam Society,* Vol. 77 (part 1), 1989, pp. 69-81.

COHEN, P. T., *The Politics of Economic Development in Northern Thailand, 1967-1978,* London : University of London, 1981.

COHEN, P. T, « Buddhism Unshackled : The Yuan 'Holy Man' Tradition and the Nation-State in the Tai World », *Journal of Southeast Asian Studies,* 32 (2), 2001, pp. 227-247.

COLCHESTER, M., « Beyond 'participation' : indigenous peoples, biological diversity conservation and protected area management », *Unasylva,* 186, Vol. 47, 1996, pp. 33-38.

COMAROFF, J. L., « Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution », *The Politics of Difference : Ethnic Premises in a World of Power,* E. N. Wilmsen & P. McAllister (éds), Chicago : The University of Chicago Press, 1996, pp. 162-183.

CONDOMINAS, G., « Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao », *Archives de Sociologie Religieuse,* 25-26, 1968, pp. 81-110 et 111-130.

CONDOMINAS, G., « Phiban Cults in Rural Laos », *Change and persistence in Thai Society : Essays in Honor of Laurison Sharp,* G. W. Skinner & A. T. Kirsh (éds), Ithaca : Cornell University Press, 1975, pp. 252-273.

CONDOMINAS, G., *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est,* Paris : Flammarion, 1980.

CONDOMINAS, G., & *al.*, *Formes extrêmes de dépendance : contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est,* Paris : Éditions de l'EHESS, 1998.

CONNOR, W., « Beyond Reason : the Nature of the Ethnonational Bond », *Ethnic and Racial Studies,* 16, 1993, pp. 373-389.

CONNOR, W., *Ethnonationalism : The Quest for Understanding,* Princeton : Princeton University Press, 1994.

CROCHET, S., *Le Cambodge*, Paris : Karthala, 1997.

CROSS, E. B., « On the Karens », *JAOS*, IV, 1854, pp. 300-305.

CULAS, C., « Messianisme et chamanisme chez les Hmong d'Asie du Sud-Est : innovation politico-religieuse dans une tradition acéphale », *La politique des esprits : chamanismes et religions universalistes*, D. Aigle, B. Brac de la Perrière & J. P. Chaumeil (éds), Nanterre : Société d'ethnologie, 2000, pp. 50-90.

DARLINGTON, S., « The Ordination of a Tree. The Buddhist Ecology Movement in Thailand », *Ethnology*, Vol. 37, 1, 1998, pp. 1-15.

DARLINGTON, S., « Rethinking Buddhism and Development : The Emergence of Environmentalist Monks in Thailand », *Journal of Buddhist Ethics*, 7, 2000.

DAVIS, R., *Müang Methapysics*, Bangkok : Pandora, 1984.

DELANG, C. (éd.), *Living at the Edge of Thai Society: The Karen in the Highlands of Northern Thailand*, London : Curzon, 2003.

DEMAINE, H., « *Kanphatthan* - Thai views of development », *Context, Meanings and Power in Southeast Asia*, M. Hobart & R. H. Taylor (éds), Ithaca, New York : Cornell University Southeast Asia Program, 1986, pp. 93-114.

DILLER, A., « What Makes Central Thai a National Language ? », *National Identity and its Defenders* : *Thailand, 1939-1989*, C. J. Reynolds (éd.), Australia : Centre of Southeast Asian Studies, 1991, pp. 87-132.

DORTIER, J. F., « L'individu dispersé et ses identités multiples », *Sciences Humaines*, 37, 1994, pp. 18-21.

DOVE, M. R., « Theories of Swidden Agriculture, and the Political Economy of Ignorance », *Agroforestry Systems 1*, 1983, pp. 85-89.

DURKHEIM, E., *Le suicide*, Paris : PUF, (Alcan 1897), 1960.

DURKHEIM, E., *De la division du travail social*, Paris : PUF / Quadrige, (Alcan 1893), 1991.

ENGLAND, P., « UNCED and the implementation of forest policy in Thailand », *Seeing Forests for Trees, Environment and Environmentalism in Thailand*, P. Hirsch (éd.), Bangkok : Silkworm Books, 1996, pp. 53-71.

ERIKSEN, T. H., *Ethnicity and Nationalism. An introductory text*, London & Boulder : Pluto Press,1993.

EVANS, G. (éd.), *Laos : Culture and Society*, Chiang Mai : Silkworms Books, 2000.

EVRARD, O., *Emergence de la question foncière et relations interethniques au Nord Laos : Mobilités, rapports à la terre dans quelques villages thaïs et khmou' rook de la vallée de la Nam Tha*, Thèse de doctorat, Paris : Université Paris I – Panthéon Sorbonne, 2001.

EVRARD, O., « Solidarités intra-ethniques et relations interethniques. Sens et actualité des 'sous-groupes' kmou (tmoï) au Nord Laos », *Aséanie*, juin 2003, pp. 39-69.

FALLA, J., *True Love and Bartholomew, Rebels on the Burmese Border*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

FINK, C. L., *Imposing Communities : Pwo Karen experiences in Northwestern Thailand*, Ph. D . Dissertation : University of California at Berkeley, 1994.

FORMOSO, B., « Du corps humain à l'espace humanisé », *Etudes rurales*, 107-108, 1987, pp. 137-170.

FORMOSO, B., « Alliance et séniorité », *L'Homme*, 115, XXX (3), 1990, pp. 71-87.

FORMOSO, B., « Les divinités du sol chez les populations de langue t'aï », *Diogène*, 164, 1996, pp. 1-42.

FORMOSO, B., *Thaïlande, bouddhisme renonçant, capitalisme triomphant*, Paris : La Documentation française, 2000.

FORMOSO, B., « L'ethnie en question, débats sur l'identité », *Ethnologie, concepts et aires culturelles*, M. Segalen (éd.), Paris : Armand Colin, 2001, pp. 15-30.

GAUNE, B., « Le local, nouveau lieu de la sociologie urbaine », *Sociologie du Sud-Est*, 41-44, juillet 1984 – juin 1985, pp. 119-141.

GEDDES, W. R., *Migrants of the Mountains : The Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand*, Oxford : Clareton Press, 1976.

GEDDES, W. R., « Research and the Tribal Research Centre », *Highlanders of Thailand*, W. Bhruksasri & McKinnon (éds), Kuala Lumpur : Oxford University Press, 1983, pp. 5-45.

GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books, 1973.

GEERTZ, C., *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris : PUF, 1986.

GELLNER, E., *Nations and Nationalism*, Oxford : Basil Blackwell, 1983.

GLAZER, N. & MOYNIHAN, D. P. (éds), *Ethnicity Theory and Experience*, Cambridge : Harvard University Press, 1975.

GLUCKMAN, M., *Rituals of rebellion in South-East Africa*, Manchester : Manchester University Press, 1954.

GOFFMAN, E., *The presentation of self in everyday life*, Anchor Book, 1959 - trad. fr. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris : Editions de Minuit, 1973.

GOFFMAN, E., *Stigma*, Pelican Books, 1963 – trad. fr., *Stigmates*, Paris : Editions de Minuit, 1975.

GOUDINEAU, Y., « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos », *Autrepart*, 14, 2000, pp. 17-31.

GOUDINEAU, Y. & VIENNE, B., « L'État et les minorités ethniques. La place des "populations montagnardes" dans l'espace national », *Thaïlande contemporaine*, S. Dovert (éd.), Paris : L'Harmattan, 2001, pp. 143-171

GRAVERS, M., « Cosmology, Prophets, and Rebellion among the Buddhist Karen in Burma and Thailand », *Moussons*, 4, 2001, pp. 3-31.

GRUESNAIS, M. E., « Quelles ethnies pour quelle anthropologie ? », *l'Homme*, XXVI, 1-2, 1986, pp. 355-364.

HALBWACHS, M., *Les causes du suicide*, Paris : Alcan, 1930.

HAMILTON, J. W., « Effects of the Thai Market on Karen Life », *Practical Anthropology*, Vol. 10, 5, 1963, pp. 209-215.

HAMILTON, J. W., *Pwo Karen : at the Edge of Mountain and Plain*, St Paul : West Publications, 1976.

HAUDRICOURT, A. G., « Restitution du Karen Community », *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, 42, 1942, pp. 103-111.

HAUDRICOURT, A. G., « A Propos de la Restitution du Karen Community », *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, 49, 1953, pp. 129-132.

HAYAMI, Y., *Ritual and Religious Transformation among Sgaw Karen of Northern Thailand*, Ph. D. Dissertation : Brown University, 1992.

HAYAMI, Y., « To be Karen and to be cool : Community, morality and identity among Sgaw Karen in Northern Thailand », *Cahiers des Sciences Humaines*, Vol. 29, 4, Paris : Editions ORSTOM, 1993, pp. 747-762.

HAYAMI, Y., « Karen Tradition According to Christ or Buddha : The Implications of Multiple Reinterpretations for a Minority Ethnic Group in Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, 27 (2), September 1996, pp. 334-349.

HAYAMI, Y., « Internal and External Discourse of Communality Tradition and Environment : Minority Claims on Forest in the Northern Hills of Thailand », *Southeast Asian Studies*, Vol. 35, 3, December 1997, pp. 558-578.

HAYAMI, Y., *Between Hills and Plains. Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen*, Melbourne : Trans Pacific Press, 2004.

HECHTER, M., *Internal colonialism : The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, London : Routledge & Kegan Paul, 1975.

HERZFELD, M., « La pratique des stéréotypes », *L'Homme*, 121, XXXII (1), janvier-mars 1992, pp. 67-77.

HERZFELD, M., *Anthropology, Theoretical, Practice in Culture and Society*, Malden : Blackwell Publishers, 2001.

HINTON, P., *The Pwo Karen of Northern Thailand. A Preliminary Report*, Chiang Mai : Tribal Research Centre, 1969.

HINTON, P., « The Karen, Millenarism, and the Politics of Accommodation to Lowland States », *Ethnic Adaptation and Identity, the Karen on the Thai Frontier with Burma*, C. F. Keyes (éd.), Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979, pp. 81-94.

HINTON, P., « Matrifocal Cult Groups and the Distribution of Resources amongst the Pwo Karen », *Mankind, Special Issue*, 14 (4), 1984, pp. 339-347.

HINTON, P., « Do the Karen Really Exist ? », *Highlanders of Thailand*, W. Bhruksasri & J. McKinnon (éds), Kuala Lumpur : Oxford University Press, 1986, pp. 155-168.

HIRSCH, P., *Development Dilemmas in Rural Thailand*, Singapore : Oxford University Press, 1990.

HIRSCH, P., « Environment and Environmentalism in Thailand », *Seeing Forests for Trees, Environment and Environmentalism in Thailand*, P. Hirsch (éd.), Bangkok : Silkworm Books, 1996, pp. 15-36.

HOBSBAWM, E., *Nations et nationalismes depuis 1780*, Paris : Gallimard, 1992.

IIJIMA, S., « Ethnic Identity and Sociocultural Change Among sgaw Karen in Northern Thailand », *Ethnic Adaptation and Identity : The Karen on the Thai Frontier with Burma*, C. F. Keyes (éd.), Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979, pp. 99-118.

ISAGER, L. & IVARSSON, S., « Contesting Landscapes in Thailand : Tree Ordination as counter-territorialization », *Critical Asian Studies*, 34 (3), 2002, pp. 395-417.

JIT PHUMISAK, *khwampenma khong kham sayam thai lao khom lae laksana thangkansangkhom khong chüchat* [éthymologie des termes Siam, Thai, Lao et Khom et caractéristiques des ethnonymes], Bangkok : Social Sciences Association of Thailand, 1976.

JONES, R. B., *Karen Linguistic Studies*, Berkeley : University of California Press, 1961.

JONI ODASHAO, *Banthuk Tha* [collection de *tha* (poèmes)], Chiang Mai : Munlanithi Phatthana phak nüa, 1998.

JONI ODASHAO, *Pa chet chan pannya prat chak khamboklao khong pho luang choni odashao*, [Sept couches de forêt : la philosophie énoncée par le chef de village Joni], Kannika Phromsao & Bencha Silarak (éds), Bangkok : Munlanithi Phumpannya, 1999.

JOO-JOCK, L., *Territorial Power Domains, Southeast Asia, and China. The Geo-Strategy of an Overarching Massif*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies,1984.

JØRGENSEN, A., « Karen Natural Resources Management and Relations to State Polity », *Facets of Power and its Limitations. Political Culture in Southeast Asia*, I-B. Trankell & L. Summers (éds), Uppsala : Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 24, 1998, pp. 213-238.

KAMMERER, C. A., « Territorial Imperatives : Akha Ethnic Identity and Thailand's National Integration », *Ethnicity and Nations*, R. Guidieri, F. Pellizzi & S. J. Tambiah (éds), Austin : Rothko Chapel Books, 1988, pp. 259-283.

KAREN NATIONAL UNION, *Chronology*, Manerplaw, Kawthoolei : Karen National Union, 1973.

KAREN NATIONAL UNION, *The Karen and their Struggle for Freedom*, Manerplaw, Kawthoolei : Karen National Union, 1992.

KEMP, J. H., « Legal and Informal Land Tenures in Thailand », *Modern Asian Studies*, 15, I, Great Britain, 1981, pp. 1-23.

KEMP, J. H., *Seductive Mirage : The Search for the Village Community in Southeast Asia*, Centre for Asian Studies, Amsterdam : Dordrecht, Holland, Foris Publications, 1988.

KEYES, C. F., *The Golden Peninsula : Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*, New York : Macmillan, 1976.

KEYES, C. F. (éd.), *Ethnic Adaptation and identity, the Karen on the Thai frontier with Burma*, Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979.

KEYES, C. F., « The Karen in the Thai History and the History of the Karen in Thailand », *Ethnic Adaptation and identity, the Karen on the Thai frontier with Burma*, C. F. Keyes (éd.), Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979, pp. 25-61.

KEYES, C. F., *Thailand : Buddhist Kingdom as Modern Nation-Sate,* Boulder/CO : Westview Press, 1989.

KILANI, M., *L'invention de l'autre, Essais sur le discours anthropologique,* Lausanne : Payot, 1994.

KRAISRI NIMMANHAEMINDA, « Put Vegetables into Baskets, and People into Towns », *Ethnographic Notes on Northern Thailand,* L. M. Hanks, J. R. Hanks & L. Sharp (éds), Ithaca, New York : Cornell University, Southeast Asia Program, Data Paper, n° 58, 1965, pp. 6-9.

KUNSTDATER, P. (éd.), *Southeast Asia Tribes, Minorities & Nations,* Princeton : Princeton University Press, 1967.

KUNSTADTER, P., CHAPMAN, E. C., & SANGA SABHASRI (éds), *Farmers in the Forest. Economic Development and Marginal Agriculture in Northern Thailand,* Honolulu : University of Hawai'i Press, 1978.

KUNSTADTER, P., « Ethnic Group, Category and Identity : Karen in Northern Thailand », *Ethnic Adaptation and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma,* C. F. Keyes (éd.), Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979, pp. 25-61.

KUNSTADTER, P., « Animism, Buddhism and Christianity : Religion in the life of Lua People of Pa-Pae », *Highlanders of Thailand,* J. McKinnon & Wanat Bhruksasri (éds), Kuala Lumpur : Oxford University Press, 1983, pp. 135-154.

KWANCHEWAN SRISAWAT, *The Karen and the Khruba Khao Pi Movement : A Historical Study of the Response to the transformation in Northern Thailand,* Ph. D. Dissertation : Ateneo de Manila University, 1988.

LEACH, E. R., *Political Systems of Highland Burma,* London : Bell, 1954.

LEACH, E. R., « The Frontiers of Burma », *Comparative Studies in Society and History,* 3, (1), 1960.

LEBAR, F. M., HICKEY, G. C. & MUSGRAVE, J. K., *Ethnic Groups of Mailand Southeast Asia,* New Haven : Human Relation Area Files Press, 1964.

LECAT, R., « Remarques sur les conditions juridiques et déontologiques du travail en sciences sociales », *Journal des anthropologues,* 50-51, 1993, pp. 101-120.

LEHMAN, F. K., « The structure of Chin Society », *Illinois Studies in Anthropology,* 3, 1963.

LEHMAN, F. K., « Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems », *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, P. Kunstadter (éd.), Vol. 1, Princeton : Princeton University Press, 1967.

LEHMAN, F. K., « Karen Ethno-History, Karen in Thailand : Comments from the Anthropology and Linguistics of the Kayah, the Shan and Burma », paper prepared for the symposium, *A Pivotal or Marginal People : the Place of the Karen in Southeast Asia*, lieu (?), 1971.

LEHMAN, F. K., « Who Are the Karen, and If So, Why ? Karen Ethnohistory and a formal Theory of ethnicity », *Ethnic Adaptation and Identity, the Karen on the Thai Frontier with Burma*, C. F. Keyes (éd.), Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979, pp. 215-253.

LEMOINE, J., « Féodalité taï chez les Lü des Sipsong Panna et les Taï blancs, noirs et rouges du Nord-Ouest du Viêt-Nam », *Peninsule*, 35 (2), 1997, pp. 171-217.

LENCLUD, G., « La perspective fonctionnaliste », *Les idées de l'Anthropologie*, P. Descola, G. Lenclud, C. Severi & A. C. Taylor (éds), Paris : Armand Colin, 1988, pp. 63-113.

LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale II*, Paris : Plon, 1973.

LEVI-STRAUSS, C., *L'identité*, Paris : PUF, 1987.

LIEBERMAN, V. B., « Ethnics Politics in Eighteenth-Century Burma », *Modern Asian Studies*, Vol. 12, 3, 1978, pp. 455-482.

LUCE, G. H., « Introduction to the Comparative Study of Karen Languages », *Journal of the Burma Research Society*, 42, (1), 1959, pp. 1-18.

LUNET DE LAJONQUIERE, *Le Siam et les Siamois*, Paris (1904), réédité à Bangkok : White Orchid, 1986.

MANNDORFF, H., « The Hill Tribe of the Public Welfare Department, Ministry of Interior, Thailand : Research and Socio-economic Development », *Southeast Asia Tribes, Minorities & Nations*, P. Kunstdater (éd.), Princeton : Princeton University Press, 1967, pp.525-651.

MARLOWE, D., « In the Mosaic : The Cognitive and Structural Aspects of Karen-Other Relationships », *Ethnic Adaptation and Identity, the Karen on the Thai Frontier with Burma*, C. F. Keyes (éd.), Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979, pp. 165-214.

MARSHALL, H., *The Karen People of Burma : A Study of Anthropology and Ethnology*, Colombus : Ohio State University, 1922.

MASON, F., « Traditions of the Karens », *Baptist Missionary Magazine*, XIV, 1834, pp. 382-393.

MASON, F., *British Burma, Its People and Productions*, Rangoon : Theobald Hertford, 1882.

MATISOFF, H. I., « Linguistic Diversity and Language Contact », *Highlanders of Thailand*, J. McKinnon & Wanat Bhruksasri (éds), Kuala Lumpur : Oxford University Press, 1983, pp. 56-86.

MCKINNON, J. & WANAT BHRUKSASRI (éds), *Highlanders of Thailand*, Singapore : Oxford University Press, 1986.

MCKINNON, J. & VIENNE, B. (éds), *Hill Tribes Today* : *Problems in Change*, Bangkok : White Lotus-ORSTOM, 1989.

MENDELSON, E. M., « A Messianic Buddhist Association in Upper Burma », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXIV, 1961, pp. 560-580.

MERTON, R. K., *Social Theory and Social Structure*, 2eéd. The Free Press of Glencoe (1957) - trad. fr., *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris : Armand Colin / Mason, 1997.

MICHAUD, J., « The Montagnards and the State in Northern Vietnam from 1802 to 1975. A Historical Overview », *Ethnohistory*, 47 (2), 2000, pp. 335-367.

MINISTERY OF INTERIOR, DEPARTMENT OF PUBLIC WELFARE, HILL TRIBE WELFARE DIVISION, *Report on Dissemination of Buddhism among Hill Tribes in Northern Thailand (Annual Report)*, 1967, 1987.

MISCHUNG, R., *Religion in a Cgau (Sgaw) Karen Village of Western Upland Chiang Mai Province, Northwest Thailand*, Final Research Report presented to the National Research Council of Thailand, Bangkok, 1980.

MISCHUNG, R., *Environmental « Adaptation » Among Upland Peoples of Northern Thailand : A Karen /Hmong (Meo) Case Study*, Final Research Report presented to the National Research Council of Thailand, Bangkok, 1986.

MOERMAN, M., « Ethnic Identity in a Complex Civilization : Who are the lue ? », *American Anthropologist*, 67, 1965, pp. 1215-30.

MOIZO, B., « Bien Eduquer ou Mieux Intégrer : Le Dilemme de l'Education Primaire parmi les Populations Montagnardes du Nord de la Thaïlande », *Inter-Mondes*, Vol. 2, 1 (3), 1991, pp. 135-152.

MOIZO, B., « Des essarteurs écologistes : les Pwo Karen du Nord et de l'Ouest Thaïlandais », *Géographie et Cultures*, 7, 1993, pp. 113-138.

MOIZO, B., « Le dieu de la terre et de l'eau et le messianisme en milieu pwo karen (Thaïlande) », *Dieux du sol en Asie*, B. Formoso (éd.), n° spécial d'*Études Rurales*, 143-144, 1998, pp. 67-80.

MUCCHIELLI, A., *L'identité*, Que-sais-je ?, Paris : PUF, 1988.

MULDER, N., *Thai Images : The culture of the public world*, Bangkok : Silkworm Books, 1999.

NELSON, M. H., *Central Authority and Local Democratization in Thailand : A case of Study from Chachoengsao Province*, Bangkok : White Lotus, 1998.

NISHIMOTO YOICHI, *Northern thai christian lahu narratives of inferiority : A study of social experience,* Ph. D. Dissertation : Chiang Mai University, 1998.

PASUK PONGPAICHIT, P. & BAKER, C., *Thailand, Economy and Politics*, Oxford : Oxford University Press, 1997.

PAUL-LEVY, F. & SEGAUD, M., *Anthropologie de l'espace,* Paris : Centre Georges Pompidou, 1983.

PENTH, H., *A Brief History of Lan Na : Civilizations of North Thailand*, Bangkok : Silkworm Books, 1994.

PICARD, M. & WOOD, R. (éds.), *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

PINKEAW LAUNGARAMSRI, *Redefining Nature: Karen Ecological Knowledge and the Challenge to the Modern Conservation Paradigm*, Chennai : Earthworm Books, 2001.

PO, S. C., *Burma and the Karen,* London : Elliot Stock, 1928.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FERNART, J., *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, 1995.

PRATUANG NARINTARANGKUL, « Community forestry and watershed networks in northern Thailand », *Seeing Forests for Trees, Environment and Environmentalism in Thailand*, P. Hirsch (éd.), Bangkok : Silkworm Books, 1996, pp. 72-88.

PRASERT TRAKARNSUPHAKORN, « The wisdom of the Karen in Natural Resource Conservation », *Development or Domestication* ?, D. MacCaskill & K. Kampe (éds), Chiang Mai : Silkworm Books, 1997, pp. 205-218.

QUINN, R., « Competition over resources and local environment : the role of the Thai NGOs », *Seeing Forests for Trees. Environment and Environmentalism in Thailand*, P. Hirsch (éd.), Bangkok : Silkworm Books, 1996, pp. 89-115.

RAJAH, A., « Au Ma Xae' : Domestic Ritual and the Ideology of kingship Among the Skaw Karen of Palokhi, Northern Thailand », *Mankind*, 14 (4), 1984, pp. 348-356.

RAJAH, A., « Ethnicity, Nationalism, and the Nation-State : The Karen in Burma and Thailand », *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*, G. Wijeyewardene (éd.), Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 1990.

RATANAKHON, S., « Legal Aspects of Land Occupation and Development », *Farmers in the Forest*, E. C. Chapman, P. Kunstadter & S. Sabhasri (éds), Honolulu : East-West Centre, 1978, pp. 45-53.

REIS, E. P., « Nationalism and Citizenship : The Crisis of Authority in Latin America (Brazil) », *Citizenship and National Identity, from Colonialism to Globalism*, T. K. Oomen (éd.), London : Sage Publications, 1997, pp. 261-280.

RENARD, R. D., *Kariang. History of Karen-T'ai Relations from the Beginings to 1923*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1980.

RENARD, R. D., « The Delineation of the Kayah States Frontiers with Thailand : 1809-1894 », *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. XVIII, 1, March 1987, pp. 81-92.

RENARD, R. D., PRASERT BHANDHACHAT & LAMAR, R. G., « A Study of Karen Student Mobility to Northern Thai Cities », *Directions, Problems, Suggested Courses of Action*, Thai-Norwegian Church Aid Highland Project, Chiang Mai : Payap University, 1987.

RENARD, R. D., « Minorities in Burmese History», *Ethnic Minorities in Buddhist Societies : Sri Lanka, Thailand and Burma*, K. M. de Silva et al. (éds), London, 1988.

RENARD, R. D., « The Karen Rebellion in Burma », *Ethnic Studies Report*, Vol. VI, 1, January 1988, pp. 24-34.

RENARD, R. D., *Using a Northern Thai Forest : Approaches by a Conservationist Thaï Monk, Thai Lowlanders, and International Devalopers*, Paper presented at the American Anthropological Association Annual Meeting, Chicago, Illinois, 1991, pp.1-25.

RENARD, R. D., *The Differential Integration of Hill Tribe People into the Thaï States*, Paper presented at the 5th International Conference on Thaï Studies, London : SOAS, 1993.

RENARD, R. D., *The Burmese Connection : Illegal Drugs & the Making of the Golden Triangle*, Boulder : Lynne Rienner, 1996.

RENARD, R. D., « Introduction», *Living at the Edge of Thai Society: The Karen in the Highlands of Northern Thailand*, C. Delang (éd.), London : Curzon, 2003.

RENARD, R. D., *Thai and Karen, Karen and Thai : Old, New Cross-Cultural Narratives in and Around Chiang Mai*, Paper presented at the EUROSEAS Meeting, Paris, 2004.

REYNOLDS, C. J., « Introduction », *National Identity and its Defenders* : *Thailand, 1939-1989*, C. J. Reynolds (éd.), Australia : Centre of Southeast Asian Studies, 1991.

RIGGS, F. W., *Thailand : The Modernization of a Bureaucratic Polity*, Honolulu : East-West Centre Press, 1966.

ROBINNE, F., *Fils et maîtres du Lac. Relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie*, Paris : CNRS-Maison des Sciences de l'Homme, 2000.

ROZENBERG, G., *Thamanya: enquête sur la sainteté dans la Birmanie contemporaine (1980-2000)*, Thèse de doctorat, Paris: EHESS, 2001.

SARDAN, J. P. Olivier de, *Anthropologie et Développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris : Karthala, 1995.

SANTITA GANJANAPAN, « Indigenous and Scientific Concepts of Forest and Land Classification in Northern Thailand », *Seeing Forests for Trees, Environment and Environmentalism in Thailand*, P. Hirsch (éd.), Bangkok : Silkworm Books, 1996, pp. 247-286.

SANITSUDA EKACHAI, *Seeds of Hope : Local Initiatives in Thailand*, Bangkok : Thai Development Support Committee (TDSC), 1994.

SATO, J., « Public Land for the People: The Institutional Basis of Community Forestry in Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, 34 (2), 2003, pp. 329-346.

SEIDENFADEN, E., *The Thai People*, Bangkok : The Siam Society, 1967.

SEGALEN, M. (éd), *L'Autre et le Semblable : Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris : Presses du CNRS, 1989.

SEGUINOTTE, J., « Le suicide chez les Karians », *Feuilles Missionnaires*, Bulletin trimestriel de la Mission PP. de Bétharram au Siam, (38), octobre 1964, pp. 12-17.

SEGUINOTTE, J., « Une coup d'œil sur la chrétienté kariane », *Feuilles Missionnaires*, Bulletin trimestriel de la Mission PP. de Bétharram au Siam, (47), janvier 1967, pp. 8-12.

SHAFER, R., « Classification of the Sino-Tibetan Languages », *Word*, 11, 1955, pp. 94-111.

SMEATON, D. M., *The Loyal Karen of Burma*, London : Kegan, Paul & Trench, 1887.

SMITH, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford : Basil Blackwell, 1986.

SMITH, A. D. (éd.), *Ethnicity and Nationalism*, Leiden : Brill, 1992.

SMITH, M., *Burma, Insurgency and the politics of ethnicity*, London : Zed Books Ltd, 1999.

SÖKEFELD, M., « Reconsidering Identity », *Anthropos*, 96, 2001, pp. 527-544.

SOMAI PREMCHIT & AMPHAY DORE, A., *The Lan Na Twelve-month traditions*, Chiang Mai : Faculty of Social Sciences, 1992.

SOMPHOB, L., *Karen Medecine*, M.A. Thesis : Sydney University, 1975.

SPANGEMÄCHER, A., « Les systèmes politiques des Plang dans le contexte de la société féodale Taï aux Sipsong Panna (Chine du Sud-Ouest) », *Péninsule*, 35(2), 1997, pp. 117-131.

STERN, T., « Ariya and the Golden Book : A millenarian Buddhist sect among the Karen », *The Journal of Asian Studies*, XXVII, 2, 1968, pp. 297-327.

STERN, T., « A people in Between : The Pwo Karen of Western Thailand », *Ethnic adaptation and identity, the Karen on the Thai frontier with Burma*, C. F. Keyes (éd.), Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues, 1979, pp. 63-80.

SULAK SIVARAKSA, « The Crisis of Siames Identity », *National Identity and Its Defenders. Thailand, 1939-1989*, C. J. Reynolds (éd.), Australia : Centre of Southeast Asian Studies, 1991, pp. 59-85.

TANABE SHIGERARU, « Autochtony and the Inthakhin Cult of Chiang Mai », *Civility and Savagery, Social Identity in Tai States*, A. Turton (éd.), Richmond : Curzon, 2000, pp. 294-318.

TANNEBAUM, N., « Tattoos : invulnerability and power in Shan Cosmology », *American Ethnologist*, 14 (4), 1987, pp. 693-711.

TANNEBAUM, N., « Haeng and Takho : Power in Shan Cosmology », *Ethnos*, 1-2, 1991, pp. 67-81.

TAMBIAH, S. J., *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*, Cambridge : Cambridge University Press, 1970.

TAMBIAH, S. J., *World Conqueror and World Renouncer. A study of Buddhism and Polity against a Historical Background*, Cambridge : Cambridge University Press, 1976.

TAMBIAH, S. J., *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge : Cambridge University Press, 1987 (1984).

TAMBIAH, S. J., « The Nation- State in Crisis and the Rise of Ethnonationalism », *The Politics of Difference : Ethnic Premises in a World of Power,* E. N. Wilmsem & P. McAllister (éds), Chicago : The University of Chicago Press, 1996, pp. 124-133.

TAPP, N., *Sovereignty and Rebellion. The White hmong of Northern Thailand*, Singapore : Oxford University Press, 1989.

TAPP, N., « Squatters or Refugees : Development and the Hmong », *Ethnics Groups Across National Boundaries in Mainland Southeast Asia,* G. Wijeyewardene (éd.), Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 1990, pp. 149-172.

TAPP, N., *The Hmong of China. Context, Agency and the Imaginary*, Leiden : Brill, Coll. Sinica Leidensia, Vol. LI, 2001.

TAYLOR, A. C., « Les modèles d'intelligibilité de l'histoire », *Les idées de l'Anthropologie,* P. Descola, G. Lenclud, C. Severi & A. C. Taylor (éds), Paris : Armand Colin, 1988, pp. 153-201.

TAYLOR, A. C., « Ethnie », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte & M. Izard (éds), Paris : PUF, 1991, pp. 242-244.

TAYLOR, J., « Thamma-chaat : Activist Monks and Competing Discourses of Nature in Northeastern Thailand », *Seeing Forests for Trees, Environment and Environmentalism in Thailand*, P. Hirsch (éd.), Bangkok : Silkworm Books, 1996, pp. 37-52.

THAN TUN, *Royal Orders of Burma (1598-1885)*, Kyoto University : The Centre for Southeast Asian Studies, 1983-1990 (10 volumes).

THONGCHAI WINICHAKUL, *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation,* Honolulu : University of Hawai'i Press, 1994.

THONGCHAI WINICHAKUL, « The Others Within : Travel and Ethno-Spatial Differenciation of Siames Subjects 1885-1910 », *Civility and Savagery. Social Identity in Tai States*, A. Turton (éd.), Richmond : Curzon, 2000, pp. 38-62.

TJELLAND, R., « Environmentalism as Resistance in Northeast Thailand : The Activist Perspective », *Facets of Power and its Limitations. Political Culture in Southeast Asia*, I-B. Trankell & L. Summers (éds), Uppsala : Uppsala Studies in Cultural Anthropology 24, 1998, pp. 253-266.

TOLAND, J.D. (éd.), *Ethnicity and the State*, New Brunswick : Transaction Publishers, 1993.

TOMFORDE, M., « The Global in the Local : Contested Resource-use Systems of the Karen and Hmong in Northern Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, 34 (2), 2003, pp. 347-360.

TRIBAL RESEARCH INSTITUTE, « Tribesman and Peasants », *proceedings of the symposium of the Tribal Research Centre,* Chiang Mai, 1967.

TRIBAL RESEARCH INSTITUTE, *The Hill Tribes of Thailand,* Chiang Mai : Technical Service Club Tribal Research Institute, 1995.

TURNER, V., *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Ithaca : Cornell University Press, 1969.

TURTON, A., « Thai institutions of slavery », *Asian and African systems of slavery,* J. L. Watson (éd.), Oxford : Blackwell, 1980, pp. 251-292.

TURTON, A. & TANABE, S. (éds), *History and peasant consciousness in South East Asia,* Osaka : National Museum of Ethnology (Senri Ethnological Studies 13), 1984.

TURTON, A., *Production, Power and Participation in Rural Thailand : Experiences of Poor Farmers's Groups,* Switzerland : UNRISD participation programme, 1987.

TURTON, A., « Introduction», *Civility and Savagery, Social Identity in Tai States,* Richmond : Curzon, 2000.

U AUNG, T., « Our Wars with the Burmese. A work in Thai Language by Prince Damrong and translated », *Journal of the Burmese Research Society,* Vol. XXXVIII, 1955, pp. 121-196.

VANDERGEEST, P. & LEE PELUSO, N., « Territorialization and State Power in Thailand », in *Theory and Society,* 24, Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 85-426.

VAN DER MEER, C. L., *Rural Development in Northern Thailand, An Interpretation and Analysis*, Proefschrift : University of Groningen, 1981.

VATIKIOTIS, M., « Ethnic Immigrants from Burma in Northern Thailand : Refugees or Displaced Person ? », *Thai Politics and Government Minority groups* : *International Conference on Thai Studies*, Bangkok : Chulalongkorn University, 22-24, 1984, pp. 3-24.

VIENNE, B., « The Poisoning Effects of a Lovers Triangle : Highlanders, Opium, and Extension Crops, a Policy Overdue for Review », *Hill Tribes Today,* J. McKinnon & B. Vienne (éd.), Bangkok : White Lotus-ORSTOM, 1989.

WALKER, A. (éd.), *Farmers in the Hills. Ethnographic Notes on the Upland Peoples of North Thailand*, Singapore : Suvarnabhumi Books, (1975) 1986.

WALKER, A., « Regional Trade in Northwestern Laos : An Initial Assessment of the Economic Quadrangle », *Where China Meets Southeast Asia Social and Cultural Change in the Border Regions*, G. Evans, C. Hutton & Kuah Khon Eng (éds), Institute of Southeast Asian Studies, Bangkok : White Lotus, 2000.

WALKER, A., « The 'Karen Consensus' Ethnic Politics and Resource-Use Legitimacy in Northern Thailand », *Asian Ethnicity*, Vol. 2, n°2, September 2001, pp. 145-162.

WIJEYEWARDENE, G. (éd.), *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*, Singapore : ISEAS,1990.

WILMSEN, E. N. & McALLISTER, P. (éds), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

WYATT, D., *Thailand : a short history*, London, Yale University Press, 1984.

YOSHIMATSU, K., *The Karen World : The Cosmological and Ritual Belief System of the Sgaw karen in Northwestern Chiang Mai Province*, Final Research Report presented to the National Research Council of Thailand, Bangkok, 1989.

YOUNG GORDON, *The Hill Tribes of Thailand*, Bangkok, Siam Society, 1962.

ARTICLES DE JOURNAUX

BUCAUD, A. L., « Une alliance paradoxale : La Thaïlande le cheval de Troie de la Birmanie », *Le monde diplomatique*, janvier 2000.

KARNJARIYA SUKRUNG, « Right in his own backyard », *Bangkok Post*, 2 juillet 1997.

SURATH JINAKUL & PRASONG CHARASDAMRONG, « Daredevil drug dealers », *Bangkok Post*, 12 septembre 1999.

SURATH JINAKUL & PRASONG CHARASDAMRONG, « Drug lords on the defensive », *Bangkok Post*, 26 décembre 1999.

THIERRY, F., « Karen : Les petits princes de la guérilla », *VSD*, 3-9 février 2000, pp. 16-19.

forces. — AP

Young guns

MYANMAR: *Orphaned youngsters find a new family on the front line*

MICOOL BROOKE
Kaw Long Cho, Associated Press

A half-century of conflict between Myanmar's government and rebellious minorities has produced countless orphans — and today, some in their teens are fighting for the rebels against the latest army offensive.

"The Burmese army murdered my father, who was a Christian pastor, so I joined up," said Peterson, 15. "They laughed when they shot him in front of me. I'm fighting to avenge his death."

Peterson, who goes by one name, is one of 30 boys under 16 among 300 fighters in a Karen National Liberation Army battalion at Kaw Long Cho, a hilly camp just inside Myanmar, also known as Burma, near the Thai border.

The Karens and other minorities who have refused or broken cease-fires with the military regime now face the brunt of the army's annual offensive, according to rebels and Thai military officers who monitor events inside Myanmar.

Orphaned boy soldiers are deployed alongside older rebels to face them, the Karens say.

Many say they have seen their parents killed, part of a pattern of what human-rights groups and refugees have long said is rape, torture, murder and village burning by the Myanmar army. The Karens call it ethnic cleansing; the government denies it totally.

Kaban, one of Peterson's comrades, said he joined the rebel army — the military wing of the Karen National Union — after soldiers slaughtered everyone in his village.

"The soldiers killed my parents," said Kaban. "The KNLA is now my family."

The Karen National Union is the largest of a score of rebel outfits that have fought for more autonomy since Myanmar received independence from Britain 50 years ago.

The Karens are the biggest minority, about 3.4 million people among a total population of 47 million. They are mainly Christian in an overwhelmingly Buddhist country.

Ethnic Karen rebels Kaban (left) and Peterson pose for a photograph with their weapons at their camp in Kaw Long Cho, in Myanmar. Both boys are 15 and were orphaned when their parents were killed by pro-Myanmar forces reeently. The boys have found a new family among the Karen rebels. — AP

The military has ruled Myanmar since 1962. Most rebel groups in recent years have reached cease-fires with the government, though a couple appear to be breaking down.

The Karen have never signed one, though their long-time capital, Manerplaw, was overrun in 1994. They have shifted to guerrilla tactics and say they operate from about 300 mobile bases along the frontier.

Battalion commander Captain Go To estimates there are perhaps 2,000 boy soldiers in the KNLA. He claims the rebels can field about 20,000 fighters. Independent analysts put the figure at less than half that.

Boys wanting to be soldiers typically arrive in rebel areas and are put to work in the camps, gathering firewood and hunting before being taken out on operations to learn fighting on the job.

Kaban and Peterson have joined attacks on an army base in the middle of hostile territory, Capt Go To said.

"There, the enemy is surrounded and we ambush them every time they come for supplies," he said. "We kill about 20 soldiers a month."

The claims cannot be verified. Both sides use propaganda as a weapon.

A government spokesman said last Sunday there is no offensive under way since the Karens and other groups no longer control any land and large troop concentrations are not needed to fight guerrillas.

"This is their way of attracting attention and sympathy from outside the country, by deliberately creating fabrications," the spokesman said on condition of anonymity.

The Thai military claims the government has mounted one of the biggest buildups in years for the offensive. Thai troops have been reinforced along the border to keep fighting from spilling over.

Annexe n°1

453

SIEGE IN RATCHABURI

Accusations fly over lack of security

Inability to control border area cited

Wassana Nanuam
Yuwadee Tunyasiri

Authorities were blaming one another yesterday for the failure to prevent the hospital seizure.

Lt-Gen Chirasak Wattanawong, chief of the Armed Forces Security Centre, said the action by Karen terrorists was beyond the responsibility of his staff.

"The mistake lies with those along the border and at checkpoints who should have checked anyone entering the downtown area," he said. "Actually, I do not want to blame any party."

Some members of the Vigorous Burmese Student Warriors who seized the Burmese embassy on Oct 1-2 were taking part in the Ratchaburi raid under the God's Army banner, Lt-Gen Chirasak said.

However, Lt-Gen Thaweep Suwannasing, commander of the First Army, which oversees Ratchaburi, said the siege was in the town and therefore under the jurisdiction of the police.

"But as the problem has happened, we must help each other," he said.

Kachadpai Burusphat, secretary-general of the National Security Council, said armed elements had been able to make their way into Ratchaburi because the border in that area was very difficult to control tightly.

There were numerous points along the hilly and rugged border that foreign forces could use to slip through, he said.

Prasong Soonsiri, the prime minister's adviser on security affairs, said the blame should not be placed only on the National Intelligence Agency because the border area was under military jurisdiction.

The action was clearly a terrorist act, said Sqn Ldr Prasong, and far more serious than the raid on the Burmese embassy.

"The embassy compound belongs to another nation but the hospital is in downtown Ratchaburi and belongs to Thailand," he said. "Normally, such a place is spared. Even in war, belligerents spare one another's hospitals. This violates Thai and international law," said the former chief of the National Security Council.

The Ratchaburi case could not be handled in the same way as the embassy siege, he said.

"It is an obvious challenge to state authority. If they get away with it again, there will be a third and a fourth time," he said.

An army source said the Supreme Command has assigned its special warfare battalion from Lop Buri for operations in Ratchaburi. Already at the scene are members of the Armtharat Unit and Naresuan police parachutists.

Hostages with children are freed from the hospital yesterday after negotiations between Thai officials and members of the Karen God's Army.

Junta brands hostage-takers as terrorists

But calls for peaceful end to the siege crisis

Rangoon, AFP

Burma's military government branded the opposition guerrillas seized a Thai hospital yesterday as ists but called for a peaceful end Crisis.

is about time these armed men eated as terrorists by the internat ional community," said a spokesman in a statement.

Senior junta officials from the ministries of home affairs, police and immigration were yesterday seen convening an emergency meeting, sources said.

There was widespread expectation that Burma would close its border, as it did after the embassy siege.

On the Thai border at Mae Sot, merchants were seen rushing to buy Thai goods, witness Htun Kyaw said.

"Burma is committed to the elimination of armed terrorism, co-operating with various countries especially with those in the region to create a peaceful and safe environment for their citizens," the spokesman said.

Burma was hoping the hospital seizure would end peacefully "without any patients or hospital staff being harmed", the statement said.

Up to 20 guerillas from God's Army, an ethnic Karen group opposed to Burma's military rulers, seized a hospital packed with more than 500 patients and staff in Ratchaburi, near the Thai-Burmese border early yesterday.

Burma last year was outraged at Thailand's handling of another siege, at its embassy in Bangkok, which ended when Thai officials provided a helicopter for five gunmen to escape to the Thai-Burmese border.

Many of Burma's myriad ethnic groups have reached uneasy ceasefires with the government but conflict often breaks out along the Thai border with groups still holding out.

ho

SIEGE IN R

None of our business, says Rangoon

Mainstream Karen rebels deny links

Wassana Nanuam
Supamart Kasem

Rangoon has distanced itself from the hostage crisis in Ratchaburi and wants Thailand to resolve the situation as it sees fit.

A source close to former army chief Gen Chettha Thanajaro, yesterday quoted Lt-Gen Khin Nyunt as telling Gen Chettha, an adviser to the interior minister, the hospital seizure by Karen insurgents is Thailand's internal problem.

Gen Chettha spoke with the key Burmese military leader via telephone with the assistance of a Burmese military attache in Thailand, the source said. However, Rangoon's involvement could become inevitable — if the government accepts the guerrillas' demand that they be allowed to seek shelter on Thai soil.

"The Burmese government might be displeased if we agree to this demand, because the junta is close to subduing these guerrillas," the source said.

The Burmese ambassador, convinced the hospital seizure is related to last October's attack on the Burmese embassy in Bangkok, has taken refuge at a safe house, the source said.

In Tak, the Karen National Union has denied any involvement in the Ratchaburi action, saying God's Army is an independent group and takes no orders from the KNU.

"Like the Vigorous Burmese Student Warriors, God's Army has refused to listen to KNU senior officers and hasn't followed orders or heeded objections for some time," said KNU spokeswoman Mary Ohn.

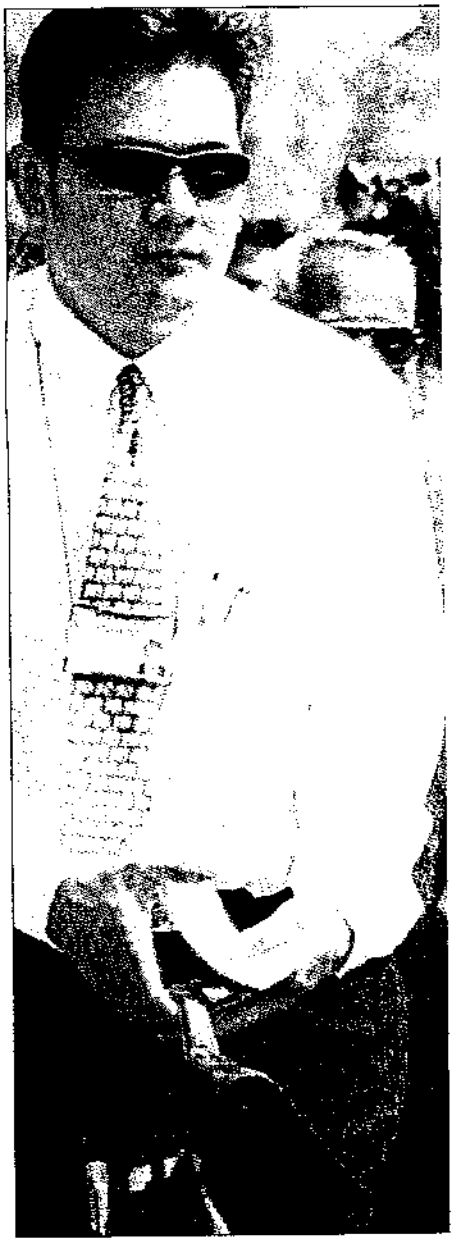
KNU's Fourth Division commander Maj-Gen Oliver, a former supervisor of the Karen dissidents, has officially severed ties with this group.

KNU leader Gen Bo Mya has been informed of the incident and is preparing a formal statement denying any involvement, Ms Ohn said.

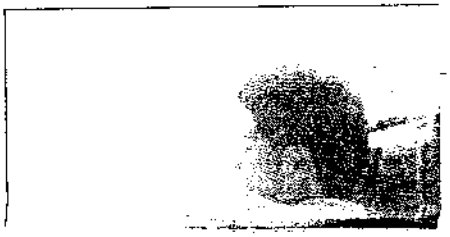
"Although the KNU is against the Burmese military government, it will use force only in retaliation against attacks. The negotiating table is the best way to resolve problems," she said.

The KNU has to no avail told the insurgent group to hand over to Thai authorities the five Burmese students who seized the Burmese embasssy on Oct 1, she said.

Thai authorities on the border with Burma have been ordered on full alert.



Deputy Foreign Minister Sukhumbhan



displeased if we agree to this demand, because the junta is close to subduing these guerrillas," the source said.

The Burmese ambassador, convinced the hospital seizure is related to last October's attack on the Burmese insurgent group to hand over to Thai authorities the five Burmese students who seized the Burmese embasssy on Oct 1, she said.

Thai authorities on the border with Burma have been ordered on full alert.

God's Army known as refuge for radicals

Active in border area opposite Suan Pueng

Wasana Nanuam

God's Army is an independent Christian Karen guerrilla group that has split from the mainstream Karen National Union (KNU). It has been active in areas opposite Khao Krachom in Ratchaburi's Suan Pueng district.

The anti-Rangoon group has given refuge to a number of armed radicals calling themselves the Vigorous Burmese Student Warriors (VBSW) who seized the Burmese embassy in Bangkok on Oct 1 last year. However, there has been no report at this stage the radicals were involved in yesterday's hospital seizure.

The student group is known to have ties with God's Army since when the latter was still part of the KNU.

God's Army is led by teenage twin brothers named Johnny and Luther. Both have a black tongue, which in the Mon and Karen traditions is taken to be a sign of divinity. The twins hold the rank of colonel and are revered by their followers who believe the boys have divine protection.

God's Army was trained by the KNU before it broke away from the mainstream Karen rebel group. Its guerrillas used to have joint training with the KNU's Fourth Division led by Maj-Gen Oliver.

The 200-strong God's Army became an independent fighting force on Jan 4, 1997, in defiance of the KNU led by General Bo Mya.

The group is facing fierce suppression by Burmese government forces as Rangoon wants to punish the group for having given refuge to the radicals who seized its embassy in Bangkok. Rangoon also believes the group is being supported by Western powers.

Rangoon has stepped up its military suppression of the group since early January, forcing the guerrillas to try to flee across the Thai-Burmese border. However, they were immediately pushed back by the Surasi Task Force, which also fired warning mortar shots into their stronghold.

This developed into a standoff on Jan 13 after four Thai soldiers on patrol were killed by exploding booby traps planted by the guerrillas.

Maj-Gen Sanchai Ratchatawan, commander of the 9th Infantry Division, yesterday said God's Army was jeopardising border peace.

Thai and Burmese border troops had "co-existed in harmony" before the Karen group settled in the area, he said.

"Since the dissidents involved in the embassy seizure fled to live under its protection, a myriad of problems have occurred," said Maj-Gen Sanchai, who described the God's Army leaders as "child bandits" who did not deserve any respect or credit.

Policemen try to stop a cameraman from taking pictures of the scene inside the hospital which has been sealed off for security reasons.

Intrusion reflects Karen frustration

Hospital seizure faces condemnation

Post reporters

The hospital seizure in Ratchaburi reflects the deep frustration of Karen dissidents, as this was a most unlikely target for any terrorist attack, the Foreign Ministry's spokesman said yesterday.

Don Pramudwinai called the seizure a "terrorist act" that violated a basic human right as well as Thailand's sovereignty.

The perpetrators, members of the so-called God's Army, are demanding that Thai doctors be sent to treat the wounded in their camps, and that the Thai government open the border to allow them easier access to treatment and supplies, according to the dpa, a German news agency.

Saravuth Pathumrat of the Thai Action Committee for Democracy in Burma, joined Thai authorities and members of the public in condemning the hospital seizure.

But Mr Saravuth also asked for public understanding as the Karen rebels were "people with little recourse who have suffered much hardship".

Mr Don said the "invasion" by armed men into the hospital violated the right of sick people to receive full medical treatment.

He said the incident was unlikely to affect the 10th United Nations Conference on Trade and Development in Bangkok during Feb 12-19.

Saroj Chavanavirai, the permanent secretary for foreign affairs, chaired a meeting at the ministry yesterday afternoon, where it was decided there was no need for the government to issue an explanation to the international community.

The seizure of the hospital was the first "daring act" by a minority group in Thailand, Mr Don said.

The United Nations High Commissioner for Refugees has declined to comment on the incident, but reaffirmed its readiness to work with the government on admitting people who flee fighting in Burma.

"In response to many media enquiries, the UNHCR wishes to reiterate that we stand ready to work closely with the Royal Thai Government, in accordance with existing arrangements, to assist with admissions of new arrivals," a UNHCR spokesman said.

Government to assure security at events

The government is confident of providing full security for heads of nations, organisations and business companies who will be attending the United Nations Conference on Trade and Development as well as the Board of Investment Fair 2000 next month.

The government has already set up a system to provide security to all delegates attending the two major events, according to Abhisit Vejjajiva, minister of the PM's Office.

The takeover of Ratchaburi regional hospital by Karen rebels is a result of events along the Thai-Burmese border, and has nothing to do with the BoI Fair or Unctad," he said, dispelling fears of terrorist act.

HOW IT STARTED

Events leading to the hospital seizure:

5:30am: Group of 10 Karen seize bus at Ban Huay Sud, 8km from the Khao Kachom border pass in Suan Pung district, and order driver to take them to Ratchaburi.

7.00 am: The bus, with curtain drawn, enters the hospital through main gate and pulls over.

The rebels storm two main buildings and split, one group rigging a claymore mine on main gate, another on second floor of administrative building, and third seizing radio room. Shots fired and main gate closed.

8.30am: Interior Minister Sanan Kachornprasat, Deputy Foreign Minister Sukhumbhand Paribatra, First Army chief Lt-Gen Taweep Suwannasing and police chief Pol Gen Pracha Promnok, arrive.

Command centre set up 300m opposite hospital.

10am: Local schools closed.

11am: Karen guerrillas ask for 15 servings of chicken with basil and 10 packs of cigarettes.

12am: Woman staffer at hospital released, looking ill.

12.30am:: Army commander confirm raiders are Karen.

01pm: The intruders repeat request for food and ask that a TV cameraman be admitted to cover raid.

01.05pm: Channel 7 reporter and cameraman enters. Food delivered through front gate.

01.37pm: TV crew leaves.

02.07pm: 11 hostages, mostly elderly, released.

02.30pm: Three Karen guerrillas with AK-47s and fatigues escort food deliveryman to administration building and let him go.

03.20pm: Lt-Gen Taweep says shelling halted to allow for treatment of refugees.

04.00pm: Hospital director says nearby hospitals on alert.

04.15pm: Ratchaburi governor Komet Daengthongdee says all villages in the area were ordered to form vigilante groups.

04.40 pm: Some 34 people slip out of hospital.

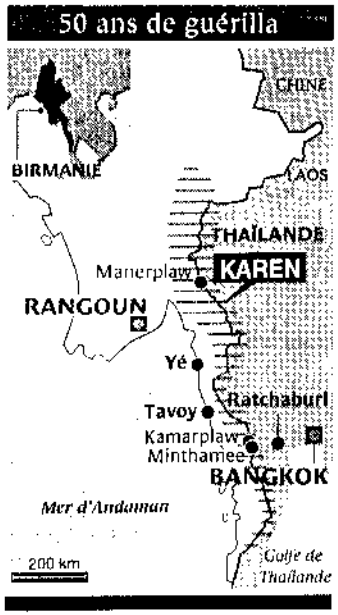
04.45pm: Pregnant woman and child released.

L'insurrection des Karens de Birmanie semble à bout de souffle

BANGKOK
de notre correspondant en Asie du Sud-Est

Dans une localité proche de la frontière thaïlandaise, en présence d'une centaine de paysans et de quelques dizaines de combattants, l'une des plus vieilles insurrections de la planète a célébré, le 29 janvier, son 51e anniversaire. Dans la tristesse. Bo Mya, soixante-quatorze ans, patriarche qui a dirigé pendant un quart de siècle la lutte de l'Union nationale karen (KNU) contre le pouvoir militaire birman, n'est même plus le patron du mouvement : le 26 janvier, à l'issue d'un congrès de deux semaines, il a cédé le pas à un civil, Ba Thein, dont le mandat serait de tenter de négocier une trêve avec les généraux de Rangoun, sur la base de l'autonomie des minorités ethniques et du fédéralisme au sein de la Birmanie.

Le mouvement est démoralisé. Dans les années 1980, quand d'autres ethnies s'étaient également rebellées, la KNU tenait un bon pan du territoire karen, le long de la frontière thaïlandaise. L'existence de cette zone-tampon faisait l'affaire de Bangkok, qui entretenait des relations très difficiles avec la junte de Rangoun et ne souhaitait pas la présence de l'armée birmane sur sa propre frontière. La KNU bénéficiait, en outre, de multiples sympathies en Occident. Mais, depuis, les généraux birmans ont fait appel à la Chine pour rééquiper leur armée. Au fil des années, des accords de cessez-le-feu sur place ont été passés avec les ethnies du Nord et du Nord-Est, qui avaient l'avantage de cultiver le pavot, de produire de l'héroïne et de pouvoir ainsi constituer des trésors de guerre. Déjà sans monnaie d'échange, la KNU s'est retrouvée d'autant plus isolée que Rangoun a pris langue avec ses voisins de l'Association des nations de l'Asie du Sud-Est (Asean), dont la Thaïlande. La Birmanie, rebaptisée Myanmar, devait même être admise au sein de l'Asean en 1997.



Esseulée, la KNU a donc dû faire face aux attaques de l'armée birmane. Fin 1994, des éléments bouddhistes au sein de ce mouvement, dominé par les chrétiens, ont changé de camp et se sont retournés contre la KNU. En janvier 1995, Manerplaw, le quartier général de la KNU, est tombé aux mains de l'armée birmane. Trois ans plus tard, la rébellion a subi un autre revers, avec la perte de Minthamee, siège de l'une de ses meilleures brigades. Dès cette époque, le mouvement n'a plus représenté une menace pour Rangoun. Ce n'est donc pas un hasard si des négociations, amorcées en 1995, ont été rompues en 1997 : les militaires birmans ne se sentent aucune raison d'offrir à la KNU autre chose qu'une « paix des braves ».

L'ARMÉE DE DIEU

La déliquescence de cette insurrection a été soulignée, en 1997, au lendemain de la chute de Minthamee, par la sécession d'un groupe de combattants censés suivre deux gamins invulnérables et qui auraient manifesté, dès leur enfance, une prescience des attaques ennemies. L'Armée de Dieu de Johnny et Luther Htoo, jumeaux qui seraient aujourd'hui âgés de douze ans, l'un efféminé et l'autre amateur de cigarillos, regrouperait de 150 à 200 hommes. Elle s'inscrirait dans la ligne d'une prophétie karen, selon laquelle des jumeaux se porteraient un jour au secours de leur peuple contre le joug birman.

Pratiquement défaits, les Karens abritent d'anciens étudiants birmans qui ont fui la répression sanglante de 1988. Formé en août dernier, un petit groupe intitulé les Vaillants Guerriers étudiants birmans a occupé la chancellerie birmane à Bangkok en octobre 1999 et obtenu, après d'intenses négociations, un sauf-conduit qui lui a permis de se réfugier auprès de l'Armée de Dieu, non loin de la frontière entre la Thaïlande et la Birmanie. Les militaires thaïlandais n'ont guère apprécié cette médiocre publicité. L'artillerie thaïlandaise a, par la suite, bombardé les positions de l'Armée de Dieu, soumise, de l'autre côté, aux attaques de l'armée birmane.

Le 25 janvier, un commando mixte de Karens et de Birmans, visiblement peu compétents, a voulu au moins attirer l'attention sur cette situation tragique en s'emparant de la cible la moins recommandable : l'hôpital de Ratchaburi, à une cinquantaine de kilomètres de la frontière. Une attaque des commandos thaïlandais, le lendemain, s'est soldée par la mort de dix preneurs d'otages. Le soir même, Kamarplaw, siège de l'Armée de Dieu, a été occupé par l'armée birmane. Le sort des jumeaux, qui n'ont pas participé à l'occupation de l'hôpital de Ratchaburi, demeure inconnu.

Pour la KNU, cette opération, montée apparemment à son insu, est une catastrophe de plus. L'opinion thaïlandaise soutient la fermeté de son gouvernement, même si des témoignages cités par la presse de Bangkok laissent penser que des preneurs d'otages ont été exécutés. Que l'occupation de l'hôpital ait été *« le reflet du désespoir »* envers Rangoun – selon la formule d'un universitaire thaïlandais – est un argument que peu de gens retiennent. L'insurrection karen, Armée de Dieu comprise, n'a jamais été si isolée.

Jean-Claude Pomonti

DECLARATION DE PAKMOOL (FORUM DES PAUVRES) SUR LES DROITS DES PEUPLES, LE DEVELOPPEMENT ET LES MOYENS DE SUBSISTANCE

Préambule

Les gens ordinaires, vivant dans la pauvreté et subissant les projets d'envergure et politiques de mal-développement, les groupes sociaux, les organisations non-gouvernementales et les individus, au nombre de 170 participants de 8 pays d'Asie-Pacifique (Cambodge, Philippines, Malaisie, Népal, Inde, Japon, Australie et Thaïlande) ont marqué le début de leur union à l'occasion de la journée internationale des droits de l'Homme du 10 décembre 1995, qui est aussi la journée de la Constitution thaïlandaise [première constitution thaïlandaise du 10 décembre 1932].

Le « Forum des Pauvres », connu des participants et du public, s'est rassemblé du 10 au 15 décembre 1995 en plusieurs endroits du pays : Bangkok et en province de Ubol Ratchathanee dans le Nord Est de la Thaïlande. Le « Forum des Pauvres » sert de plate-forme d'échange entre « marginalisés et opprimés de la société ».

Pak Mool est un secteur où un immense barrage, censé devenir une source majeure d'électricité, fut construit pour barrer le cours de la rivière de Mool qui est l'une des principales sources en eau du Nord Est de la Thaïlande. Le projet a évidemment eu un impact gigantesque lorsque sa mise en œuvre a débuté.

Les pauvres constituent la majorité des habitants de cette région et ont de tout temps été considérés comme les « faiseurs d'ennuis ». Ce sont ceux que les dirigeants des états négligent et abandonnent systématiquement. Les gouvernements, censés être responsables du bien-être et de la sécurité des populations, n'existent pas pour eux. Dans ce mode de développement basé sur un Consumérisme et un Capitalisme Déshumanisé et Agressif, le soucis des gouvernements de notre région n'est autre que de construire leur propre système au bénéfice d'une poignée de gens de l'élite et des milieux d'affaires proches des cercles de pouvoir.

La souffrance des pauvres

Le développement économique dominé par le secteur industriel et qui néglige le secteur agricole, a engendré des différences de revenus considérable entre les populations du secteur industriel et ceux qui ne sont pas de ce secteur. En même temps, le développement industriel, qui néglige la qualité de la vie et l'équilibre écologique, est à l'origine des conflits sur les ressources naturelles entre le secteur rural et le secteur urbain. Les ressources nationales, la dégradation environnementale, les conflits pour les terres, les forêts et la gestion des ressources en eau dans le pays sont des questions majeures.

De graves conflits se produisent constamment. La mauvaise gestion des pouvoirs de l'état ont progressivement transformé ces conflits en violence.

L'expansion du secteur industriel coïncide avec la faillite des paysans qui entraîne leur exode massif des secteurs ruraux aux secteurs urbains et qui en fait des travailleurs à bas

salaires. Ceux-ci se trouvent confrontés à de mauvaises conditions de travail et employés à des activités industrielles dangereuses. La tragédie de nombreuses usines en Thaïlande, dans le sud de la Chine, etc., sont quelques-uns des exemples de politiques de développement industriel ne prenant pas en compte les droits des travailleurs et leur droit à une couverture sociale. En outre, les usines et autres sites industriels sont la cause principale de la pollution de communautés comme celles de Minamata au Japon et de Bhopal en Inde.

Quelle que soit la forme des gouvernements de cette région - qu'ils soient dictatoriaux ou élus démocratiquement - ils présentent tous les mêmes similarités. L'une d'entre elles est leur croyance dans le concept de la « Croissance Economique » dont découle le modèle dominant de « Développement ».

Le développement est un droit. Mais il n'a de sens que dans le cadre du droit international. Sans les garanties des droits de l'Homme, de liberté d'expression et d'association, les peuples ne peuvent participer au processus de développement. Sans la mise en œuvre des droits économiques, sociaux et culturels, le développement s'avère nuisible. Les gouvernements ne doivent pas seulement être signataires des conventions du droit international, ils doivent aussi s'engager véritablement à la pleine réalisation de ces droits.

Les gouvernements, au delà d'une simple ratification des conventions et traités internationaux des droits de l'Homme, doivent faire preuve d'une plus grande volonté politique par une mise en œuvre intégrale de ces droits.

Les peuples sont systématiquement réduits au rang de « commodités » ou de « matières premières » pour la production industrielle, au nom de la « Croissance Economique » et de l'objectif de l'obtention du statut de « Nouveaux Pays Industrialisés » dont les gens ordinaires ne bénéficient jamais.

Exigences et engagements

Nous en appelons aux Etats pour :

- Rejeter les conditions imposées par les institutions financières internationales et les politiques des blocs commerciaux multilatéraux qui détruisent les moyens de subsistance de millions de gens, dégradent l'environnement naturel et contribuent à l'agrandissement du fossé entre riches et pauvres ;

- Assurer la participation des populations dans les processus de prises de décisions au niveau des villages, à l'échelle locale, provincial et nationale, au moyen d'un processus rapide de décentralisation, de démocratisation et la reconnaissance du rôle des organisations populaires et non-gouvernementales ;

- Introduire une législation garantissant la liberté d'information et permettant un véritable système de participation dans les décisions qui affectent les populations en matière de développement. Aucune décision concernant la distribution des terres, la gestion des forêts et des ressources en eau ou des projets de développement d'envergure tels que la construction de barrages ne devrait être possible sans le consentement des communautés concernées ;

- Mettre en place des tribunaux indépendants pour statuer sur les demandes des communautés affectées par les projets de développements ;

- Prendre des mesures face aux effets grandissants des maladies professionnelles par la création de centre médicaux spécialisés dans les questions de maladies professionnelles et de sécurité du milieu ambiant ;

- Ratifier les pactes des droits civils et politiques et des droits économiques, sociaux et culturels et procéder aux aménagements des lois nationales rendus nécessaires par leur ratification en vue de la protection des droits collectifs et communautaires ;

- Abroger toutes les lois entraînant à la violation des droits de l'Homme, y compris les lois de sécurité nationale ;

- Protéger les populations de la violence d'Etat dans le cadre des conflits liés aux programmes de développement et développer des programmes nationaux d'éducation à la citoyenneté et aux droits de l'Homme.

Nous **en appelons aux organisations populaires et non-gouvernementales pour :**

- Augmenter le contact d'organisation à organisation au niveau national et international, le partage d'informations et la constitution en réseau ;

- Développer les potentialités des organisations populaires et élever leur niveau de connaissances, de compétences et d'analyse sur le plan international ;

- Développer un Plan d'Action et une structure de coordination pour l'avancée des réseaux internationaux des Assemblées paysannes.

- Mettre en place un Comité de coordination pour faciliter ce travail.

Nous **en appelons aux média pour :**

- Développer une conscience des problèmes et difficultés auxquelles les populations défavorisées sont confrontées ;

- Apporter le soutien à celles et ceux qui subissent les conséquences de ces programmes de développement sponsorisées par l'Etat.

Le Forum des Pauvres tient à affirmer à nouveau que :

« Les Peuples » doivent décider de leur développement et de leur propre avenir.

« Les Peuples » doivent être les bénéficiaires du Développement.

« Les Pauvres » doivent pouvoir participer à toutes les prises de décision.

Le 15 Décembre 1995

Representatives of communities at the Rally for Rights

Satement released by the Rally :

Statement; Paper 1

The Government must act according to the Constitution

Stop the violation of community rights and protect the dignity of human beings

Thailand announced the acceptance of the new Royal Thai Constitution in October of 1997, a decree of the commitment to the protection of the rights and liberties of the Thai population in many categories including the civil rights of all people within Thailand and the right to utilize resources. However it has been almost two years since the acceptance of the current Constitution and the protection or acknowledgment of the expressed rights of villagers have yet to been seen. On the contary the rights of the people have been continually violated, the rights to manage their resources and the basic right to citizenship as shown by the intimidation and threats used by government officials and the emergence of increasing tension and conflict between village communities and other sections of Thai society.

In the management of natural resources throughout Thailand government employees continue to use the policies and laws which date from half a century before the new Constitution in the claiming the power to violate the rights of the people, and local communities living in forested areas by forbidding the communities to use the local resources even for basic needs in maintaining their livelihoods. In addition to this there have been moves to relocate communities from their residential and cutivational areas which they have inhabited for many generations.

An aspect of the violation of the rights and intimidation of communities are the instances of the abuse of their legal rights. For instance the officials of the Royal Forestry Department, using the authority of the Forest Law of 1941, arrested Mr. Mongkhol Rukyingprasert from the Wang Watershed area in Chiangmai Province for harvesting timber from the community forest area for the construction of a house. In another instance Mr. Pol Payoe, a member of the Karen, or Pgakenyaw, ethnic group in Chiangdao District of Chiangmai Province was arrested for his collection of dead timber over a period of ten years, timber used for repairs on his home. A third example of this phenomenon is the increasing demands for, and use of influence and power to force the relocation of the Hmong communities in Pha Klang sub-district, Pua district in Nan Province, although this is but a single example of a much wider phenomenon.

Regarding the violation of the civil rights of all Thai people, there still exists the legal power to perpetrate these violations. A recent example can be found in the arrest of community members belonging to the Palong ethnic group in the community of Pang Daeng in Chaingdao District of Chiangmai Province. Fifty six members of this community were arrested without any statement of the reason for their arrest. Another instance is the continued practice of treating members of ethnic communities as separate from the Thai majority and using this as a pretense, or excuse, for the removal of their lands.

The Northern Farmers Network in the name of peoples networks to conserve the forest who face a violation of their rights resulting from the declaration of protected forest areas which enclose areas traditionally used for cultivation, and the Assembly of Ethnic Minorities, Northern Thai Section in the name of peoples networks of ethnic minorities who face a violation of their human rights resulting from discrimination by government officials have combined with a number of democratic peoples organizations. These organizations combined to peacefully protest these violations according to the Constitution of the Kingdom of Thailand, Article 44, and have the following demands...

1. The Government must implement changes in the forestry laws, specifically in the following four legal instruments; Forestry Law of 1941, National Reserve Forest Law of 1964, Wildlife Sanctuary Law of 1964,

National Park Law of 1961 and the Cabinet Resolution of the 30th of June 1998. All these laws violate the existing rights of the people over the management of resources. are not in line with reality within Thailand and are in conflict with the Constitution of the Kingdom of Thailand, the highest law in the Kingdom.

2. The Government must immediately implement the issuance of the Community Forest Bill in order to give the rights of conservation and forest management to local communities and to restrict the authority and power of government officials so that they are unable to use their authority to continue to exploit local resources for personal gain.

3. The Government must review and change the laws regarding the issuance of citizenship and issue citizenship to ethnic minorities within Thailand. This must be done with reveiw of international laws, declaration of revolution and/or regulations and other legal instruments pertinent to the issuance of citizemship. The restrictive, limited and repetative nature of citizenship registration laws must be examined and amended including details of the Citizenship Issuance Committee, their mandate and the criteria for qualifying for citizenship. In the meantime the continuing project issuing alien status to all ethnic minorities according to the law passed on the 3rd of October 1995 should be slowed as it is applied to all areas and peoples uniformly, until the laws can be amended.

4. The Government must withdraw the legal documents, uncertain by law, which deny the exsisting areas of public or communal use and halt the declaration of public ownership in traditional cultivation areas.

5. During the process of resolution of these problems arrests based on current laws, intimidation, threats and the violation of the rights of local communities should be immediately stopped in order to prevent the tension and conflict already existing from escalating further until the appropriate changes have been made to the laws in question and statutes are in place to solve the problems.

In solidarity

Northern Farmers Network

Assembly of Thai Ethnic Minorities

Assembly of the Poor

Conservation activist and village headman Joni Odashao: "The Karens revere guardian spirits who reside in natural things. They are manifestations of God. Our ancestors tell us to live in harmony with nature. It's the same thing as respecting God." - SOMKID CHAMPTVANIT

Right in his own backyard

PROFILE : *Joni Odashao is Thailand's most outspoken hilltribe leader who has spent more than two decades proving that Thailand's forests can be saved if we return to our cultural roots*

KARNJARIYA SUKRUNG

Joni Odashao, Thailand's most respected hilltribe leader, has travelled around the world only to find out that the secrets of peace and conservation can be found right in his mountain-top village.

"Our ancestors teach us to protect the water that we drink, to protect Nature that we depend on," says the tall, grey-haired 51-year-old Karen with a thick accent. The key value, he stresses, is respect and caring. "The world can be saved if only we listen."

Few Thais probably know him. The village headman of Buan Nong Tao, a forest community up in Chiang Mai's mountains is highly respected among environmentalists here and abroad for his commitment to forest conservation and down-to-earth wisdom.

In 1996, he was honoured by the prestigious Khon Dee Sri Sangkom Award for more than two decades of work in forest preservation as well as the protection of the indigenous hill people's rights and culture.

He is also the driving force behind the country's biggest tree-ordination event: 50 million trees in 100 community forests in the North were ordained to celebrate His Majesty the King's Golden Jubilee last year.

"We want to prove that lowlanders and highlanders can work together to protect the river basins in the mountainous North. That forest dwellers can be the best forest guardians," he says.

It was in the lavish forest of mountainous Mae Chaem, Chiang Mai, that young Joni learned the ways of the Karens, memorizing Karen tales and customs that have been passed down for generations. And later as a farmer, following the Karen's ecological farm rotation system.

At a young age, Joni was the only child in his family to survive an epidemic which killed all four of his siblings as well as his mother. Joni believes he was probably spared in order to carry out a special mission.

Although he was close to his father, he was determined since childhood that he would not fall prey to opium addiction as his father did.

The young peasant's life took a new twist when he met a Karen Christian priest. He became a Catholic at the age of 18.

Christianity, he says, gave him education and opportunities. With other young Karens, Joni left his village in 1964 to learn how to read and write in Chomthong, a town at the foot of Doi Intanon mountain.

"I heard people say that whoever studies is smart. I wanted to be smart, so I decided to study," recalled the Karen elder. Although his study was brief, it was enough to study the Bible which he says is a treasure trove of knowledge and wisdom for him.

At 31, he was appointed a Christian leader in the village. Instead of taking the Bible by the letter, Joni courageously interprets the teachings in his own way, blending his indigenous beliefs with his new-found religion.

"The Karens revere guardian spirits who reside in natural things. They are manifestations of God. God creates everything including forests. Our ancestors tell us to live in harmony with nature. It's the same thing as respecting God," he explains.

Being a Christian leader of the indigenous hill people has also widened his world beyond the mountains.

He has been chosen to represent the indigenous people of Thailand at various international conferences. The Philippines, Japan, America, Peru, Indonesia, Nepal, Malaysia. You name it, he has been there.

A deep understanding of his own culture and extensive travels have made Joni, who has only a Prathom Six education, a learned man.

"I don't care about degrees. The world is my never-ending book," he says.

"I may know only how to read and write, but I would read anything that comes my way," he adds, picking up a snack wrapper on the ground to read its English information.

"And if there's something I want to know, I just go to ask those who know."

Apart from reading and asking, Joni believes learning by doing is the best education.

"One of the Karen tales says that if you want to know how high the mountain is, climb it," said Joni, looking upwards to the lush green mountains. "I once climbed Mount Everest too," laughs the good-humoured elder.

Believing in experimenting, he set up an elephant-tour business ten years ago.

"At that time, I heard people talk so much about business, profit, loss and capital. I was curious to know what doing business was like, and the only way to know is to do it," recalls Joni with a broad smile.

"I also wanted to know how I would feel, whether or not I would know when to stop when I became rich."

After five years, he had the answers he was looking for, and quit. "Business is an endlessly moving wheel. There's never enough. You always run after it, constantly tired while the debts are like ropes strangling your neck," he says, his face growing stern. "I had enough."

While he was experimenting with business, Joni also started pursuing his passion to revive Karen traditional knowledge among the young.

As a self-taught man himself, Joni has noticed the weaknesses in the formal education system which kill children's curiosity while fostering competition.

"Education is not only in schools. It is out there in our surroundings. Even forests can be our teachers. Modern education teaches children to compete with one another. It teaches children to be selfish and it tears away them from their roots," he says.

"I want to pass on Karen wisdom of harmony, between ourselves and between us and nature. It's the way to live happily with nature and with ourselves. This is an urgent task as schools have invaded every village."

Targeting schools, he asks teachers to accept his non-formal educational approach to instil in young Karens their ancestral knowledge as an extra-curricular course once a week. The course focuses on Karen values and culture, and the relationship between nature and human beings.

These lessons emulate his childhood learning of Karen culture through myths and tales which children usually enjoy.

As a child, Joni liked to plead with his father and other relatives to tell him tales. He refused to listen to the same story twice and sought out the people who could tell him new stories until he knew all the folk tales of his tribe.

"I learned later that these tales actually have academic and scientific inferences. They teach about climate and natural resource management, for example. And they are fun."

By keeping the tales alive, the Karen's beliefs and culture will also live, he says.

"Our traditions are fast dying. If we don't pass them on to the young generation, we will soon lose our ancestor's valuable knowledge forever."

For seven years now, Joni and a group of Karen elders have been travelling from one village to another to promote the study of Karen tales in schools.

But farming is an important part of the culture too. If the Karens do not stop chemical farming which destroys the environment and return to natural farming, he believes the future is grim for the Karen communities.

Joni himself was poisoned by chemical pesticides on a coffee plantation. "I learned from my own experience that modern cash crop farming is not good for people or the environment."

Chemical farming, he explains, has a negative impact on wildlife and plants. Pressure for cash has also intensified poaching among the hill people.

"This is because we've forgotten what our ancestors taught us, that is, to restore nature if we use it. Modernisation takes us away from old wisdoms and finally brings disaster to our life and nature."

His forest conservation work started over 20 years ago when he was deputy headman of the village. Although the village population has grown several fold, Nong Tao remains lush and green because of strict conservation rules and zoning.

Rights violations, he says, remain a serious problem for indigenous people who are normally looked down upon by mainstream society as forest simpletons. "This is the problem of indigenous people worldwide."

Their urgent problem right now is the threat of eviction. The government wants to move all people out of rain catchment forests, which happen to be the homes of many hill people.

Joni and other hill people have joined the Assembly of the Poor to ask for justice since they have lived there long before the areas were declared national forests.

They also formed the Northern Farmer's Network in 1994, consisting of over 100 grassroots organisations with *pho luang* Joni as a leader. The network aims to increase small farmers' bargaining power on the price of commodities. And to promote integrated, natural farming as well as forest conservation.

Practising what he preaches, Joni has used natural integrated farming methods for 14 years. "Seeing is believing. People don't believe what I say if I don't have proof for them."

Joni says his extensive travels around the world have convinced him that people everywhere are facing the same problems which stem from clinging to power, greed for money, natural resources wars, intolerance to different beliefs, and gender discrimination.

"There is a simple solution to these problems. We've got to truly know and understand ourselves and our roots. And to follow our ancestors' age-old teachings to live in harmony and tolerance."

• Bangkok Post •

outlook

Wednesday

Declaration of Pgakenyaw Forest Communities

Presented at Khun Huay Khoh and Khun Win Headwaters
Wat Luang Temple, Chiang Mai Province
16 December 1999

In this auspicious occasion of the Dharmayatra (Solidarity Walks) team's passing their journey through our lands in order to learn about life, culture and nature in our community during 7-17 December B.E. 2542, we Pgakenyaw forest community of Kuhn Huay Khoh and Kuhn Win village, would like to present a piece of our village forest to his Majesty the King and pass on our petition with honesty and pure heart as follows :

1. We are native to the land here. This is our home. Our village, our community lives here. We accept the responsibilities and right to live here now and in the future. We shall not be relocated or be driven out of our land for any reason.
2. Rotational cultivation inherited from our ancestors shall be continued because this kind of farming is conducive to natural resources preservation on our land. We will follow and practice our ancestral instructions to work on and take care of our land according to the rules and taboos. To be even better than before we will try to adjust our land use system to be appropriate to current conditions. We will not mistreat the forest or expand the rotational cultivation areas. We ask the government to allow us , by supporting the law guaranteeing our community's right, to be able to continue rotational cultivation and make a living peacefully.
3. According to the Kingdom of Thailand's Constitutional Law B.E. 2540 Section 46 and 56, citizens have the rights and responsibility in managing their local natural resources. We ask the government to distribute power and accredit our participation in natural resources management such as land, water, forest and wildlife. We also ask that the Community Forest Act be granted as soon as possible.
4. We pledge that we will revitalize our ancestral concepts and teachings regarding natural resources preservation. We believe in them and will put them into practice seriously. We shall not be greedy and we shall not commodify and overly extract the forest more than meeting our needs and necessity. We will hold on to the model of production according to our ancestral philosophy : "Grow your food with your hands, eat your food with your mouth, eat moderately and work considerately to sustain all life."

On behalf of the Pgakenyaw forest community, we have a common agreement that we are the citizens of Thailand. We shall love and be faithful to the nation, religion and the King. Therefore we deserve the rights, responsibility, freedom and justice as other Thai citizens throughout the Kingdom in general. We demand especially the rights and responsibility to natural resources management for our land and for our community residing in the watershed forest area in order to live in a sustainable way, thus benefiting us and the country and the global society as a whole.

Declared by
Pgakenyaw Kuhn Huay Khoh and Kuhn Win Forest Community
At Wat Luang Temple
16 December 2542

Draft Declaration of Pgakenyaw Forest Communities
Presented at Khun Huay Khoh and Khun Win Headwaters
Wat Luang Temple, Chiang Mai Province
16 December 1999

We *Pgakenyaw*, since we were very young, as young as our baby toe nails were still soft like young bamboo shoots (that have just emerged from the ground), we always knew that we were from here. We have dwelt and grew up amidst the mountains and forests. We are native to this land. We are the ascendants of this land. Our village is here. We were born and raised here. Several generations of us have died here. Our ancestors passed on their way of life, values and instructions to us through their poems which is called "***hta.***" Exemplified in one of their *htas* is the following:

"***Here is the village of our mother***
Here is the village of our father
Pomelo trees father had grown are still here
Orange trees mother had grown are still here
Cut the weeds and groom the land
Build the barn, feed and serve the rice to several guests."

We lived with trees, we lived with bamboo. We lived with creeks, we lived with streams. We lived with mountains, we lived with hills. We lived with boars we lived with fox. We lived with deer we lived with barking deer. We lived with tigers we lived with leopards. We lived with frogs we lived with fish. We lived with birds we lived with rats. We lived with pheasants, we lived with wild fowls. All these animals were like our friends. We depended upon one another as embodied in one of the *htas*:

"***Mother of pheasants mother of wild fowls***
Let's dig and scratch the ground under bamboo bushes for food."

Growing rice is our way of life and making a living.
Manifest in our ancestors' saying:
"Make rat traps, we will eat rat
Make rotational field, we will eat rice."

Our ancestors had also instructed and warned us about the power and illusion of money that: ***"In the past, god of money argued with goddess of rice that he could sustain without rice. The goddess of rice ran away and hid herself in a cave. Subsequently, the children of the god of money cried because they were hungry. The god of money gave their children money, but that did not stop them from crying. Finally, the god of money had to ask a bird to fetch the rice from the cave. When the children ate rice, they stopped crying."*** We considered rice as more important than money as implied in an old saying: ***"Delicious is rice, beautiful are people. If we have sufficient rice, we can fulfill ourselves with the rest of things later, because rice sustain our life indeed, but money is deceitful, it only lures us and creates superficial life."***

In order to have adequate rice to eat, our ancestors taught us to practice rotational cultivation with care to nature as entrenched in their instructions:

" Keep clearing the rice field with care
along with looking after and preserving the land."

Also embodied in another verse of their teaching poems:

"If you drink water, preserve water.
If you eat of the land, preserve the land."

When we clear a plot of rotational rice field in order to use it for one year we would leave it fallow for seven years, then we clear and cultivate the same plot again. We have made this circle continue. In addition, we have had several rules and taboos in clearing the land to guide us in preserving the soils and forests to remain fertile:

- If we clear the land for our rotational rice field on the upper part of a mountain this year, below the same mountain we would not clear and cultivate next year.
- If we cultivate one side of a mountain this year, we would not cultivate the opposite side next year.
- If we cultivate one side of a creek this year, we would not cultivate the opposite side of the creek next year.
- If we make a plot of rice field near one side of our village this year, the next year we will not make a plot on the opposite direction.
- We do not make rotational rice field on a mountain with sharp peak that lean against the point where two rivers meet.
- We do not make a plot of rotational rice field on a round mountain surrounded by a creek.
- We do not make a plot of rotational rice field on a platform of land between two mountains.
- We do not make a plot of rotational rice field on mountain ridge.

Regarding wild food, collecting food from the forest, hunting, collecting shrimps, crabs, shells, our ancestors also taught us to preserve the surrounding which is embedded in their poems:

"If you eat frogs, you must take care of the cliffs
If you eat fish you must take care of the rivers."

One of their saying also says:

"When a hornbill dies, seven bayan trees become nostalgic.
When a gibbon dies, seven forests become melancholic."

There are several wild animals that our ancestors taught us not to hunt or eat them and we remember and follow the instructions closely:

- We do not eat hornbills. If we do, we would be separated from the loved ones.
- We do not eat gibbons. If we do, we will receive retribution.
- We do not eat scarlet minivet bird. If we do, we will be maltreated.
- We do not eat black drongo bird. If we eat them we will be in trouble and have to deal with prosecution in customary court.

While walking in the forest, we are told to respect the place because it has its Spirits (who are the traditional owners). We are told not to curse or swear, not to be loud and not to pee or relieve ourselves in the rivers. If we disobey this, the Spirits of the soil and the forest will punish us.

All the above clearly demonstrate that we *Pgakenyaw* have several rules, principles and taboos that are precise instructions passed onto us by our ancestors in order to guide us in taking care of the land and the forest where we live. We have followed these instructions closely in order that the land would remain fertile with forest, wildlife and the rivers, and they would be with us, nourish us sustainably, as reinforced in one of the *htas*:

"Our mother had lived here before
Our father had lived here before
Mother grew pomelo trees for us
Father grew orange trees for us
We eat and keep grooming the land
And they will keep nourishing us."

Unfortunately, nowadays several places of our lands and territories have been devastated and left nothing like before. The forests' fertility is lessened; some creeks dried off; some parts of the land are desertified; birds no longer sing; rats no longer make noises; there are no more jumping frogs, no more swimming fish; deer and barking deer alike dispersed. The weather and seasons have changed. It becomes too hot in hot season, and it becomes too cold in cold season. Rainy season is accompanied with floods, storms and hails. People have changed. They keep expanding their agricultural land, but it does not seem to be ever enough for them. The whole mountain is being toppled and eroded. The whole valley is being cleared. Some rivers are being diverted, they no longer flow to follow their natural trails. Nostalgically expressed in one of the poem songs:

"The land is being ravaged, young woman
The forest is being destroyed, young woman
Birds? They no longer want to sing
Crows? They no longer want to sing
Overlooking from top to bottom of the mountains,
we saw children wandering with tears."

Why and with what reasons the land is in such catastrophe? It is because we have been lured and pulled. We have changed our heart and mind and our brain which inherited from our ancestors. Our ancestors educated us not to be greedy and wasteful to the resources as grounded in their teaching poem:

"Grow your food with your hands, eat your food with your mouth, eat moderately and work considerately to sustain all life; do not be greedy, do not overly compile. Delicious is rice, beautiful are people."

But nowadays, we are wrongly taught the opposite:

"Work hard, do selling and trading, beauty and precious thing is money."

In addition, we are also impelled and conditioned to this ethics:

"Work is money, money is work and it provides happiness."

It forces and manipulates us to leave rice and turn to chase and hunt for **"a big chunk of money and a big bar of gold."** We are tricked and trapped by this and nowadays our children are getting lost deeper and deeper into this illusion. Everyone merely understands and thinks of what to grow and how to grow to get money. No one understands and .realizes that the path they are walking on is leading them to the devastation of the land and our home.

People coming into our village represent power and authority and present themselves as high moral people in order to lure us with their sappy words. They address us as their elder and younger siblings, but they did not allow us to participate in what they do in our village; we were not consulted or allowed to even say a word in the process. We were not even told when they cut the road through the village. They didn't even give us a snatch when they were going to build a dam. They didn't even let us know when they divert the rivers. They didn't even ask us when they proclaimed our land to become national park and/or reserved forest. It is like they spread the net and caught the fish themselves and made all the agreement before letting us know what they did. We were treated like a blind and a deaf, thus we were forced to accept all the agreement without knowing the sources, the causes and the effects. At the end, all the above lead to the destruction of our land.

When they see that our land is destroyed, they turn things around and accuse us and label us as the destroyers of the forest and watershed area. Therefore they do not allow us to continue our way of life which is embedded in rotational cultivation. Moreover, they even come up with a long term plan to drive us out of our land and relocate us elsewhere.

The law concerning the forest which was promulgated much later than our existing here criminates us as destroyers and the invaders (of our own land and forest) and that we are against them (the authorities). But In fact, it is them who are the invaders and are against us.

Because of these reasons above, we *Pgakenyaw*, the representative of the forest dwellers and community, would like to express our views and demands with honesty without biases as follows:

1. We *Pgakenyaw* are native to the land here. This is our home. Our village, our community lives here. We accept the responsibilities and the right to live here now and in the future. We shall not be relocated or be driven out of our land with any reason.

2. Rotational cultivation inherited from our ancestors shall be continued because this kind of farming is conducive to natural resources preservation on our

land. We will follow and practice our ancestral instructions to work on and take care of our land according to the rules and taboos. To be even better than before we will try to adjust our land use system to be appropriate to current conditions. We will not mistreat the forest or expand any more rotational cultivation areas. We ask the government to allow us , by supporting the law guaranteeing our community's right, to be able to continue rotational cultivation and make a living peacefully.

3. According to the Kingdom of Thailand's Constitutional Law B.E. 2540 Section 46 and 56, citizens have the rights and responsibility in managing their local natural resources. We ask the government to distribute power and accredit our participation in the natural resources management such as land, water, forest and wildlife. We also ask that the Community Forest Act be granted as soon as possible.

4. We pledge that we will revitalize our ancestral concepts and teachings regarding natural resources preservation and we believe in them and will put them into practice seriously. We shall not be greedy and we shall not commodify and overly extract the forest more than meeting our needs and necessity. We will hold on to the model of production according to our ancestral philosophy saying: "*Grow your food with your hands, eat your food with your mouth, eat moderately and work considerately to sustain all life.*"

On behalf of *Pgakenyaw* the forest community, we have a common agreement that we are the citizens of Thailand. We shall love and be faithful to the nation, religion and the King. Therefore we deserve the rights, responsibility, freedom and justice as other Thai citizens throughout the Kingdom in general. We demand especially the rights and responsibility to natural resources management for our land and for our community residing in the watershed forest area in order to live in a sustainable way, thus benefiting us and the country and the global society as a whole.

Defenders of the forest

Karen communities live in harmony with nature at Thung Yai Naresuan Wildlife Sanctuary. However, modern living is threatening their traditional lifestyles and, as a result, the forest around them

SUPARA JANCHITFAH

Amid an avalanche of urban culture, a group of Karen elders in Thung Yai forest are trying to revive traditional knowledge in an effort to teach their children how to be Karens.

"Our beliefs and customs are the key reason why we have been able to live in harmony with nature for centuries," said Pupae Pirakchartkiri, a Karen elder.

"If we lose our ancestral spirit, we might soon lose not only our identity, but also our forest home."

Pupae is one of a number of concerned Karen elders who often trek through rugged forest to meet at Sanehpong, a Karen village at the edge of the Thung Yai Naresuan Wildlife Sanctuary in Kanchanaburi province.

Here they discuss how their cultural identity needs to be revived if their communities are to survive.

Although the Karens are indigenous forest dwellers and their way of life, as well as rituals, reflect a deep respect for nature, they are often mistaken as forest encroachers.

Used as scapegoats for the country's drastic decline in forests, they constantly face eviction threats from forestry officials. In defence of the Karens' rights, anthropologists and environmentalists often cite their simple way of life, their low-impact rotation farming methods and an intricate belief system which insists on minimal harm to pristine forest.

But the Karen elders realise if they don't act fast to prevent the younger generations succumbing to city lifestyles -- and chemical farming which hurts the ecosystem -- Karen communities might soon lose their battle to stay in their ancestral forest home.

Pupae, the village head of Baan Laiwo-Salawa in Thung Yai forest, blames modern education for alienating Karen children from their culture.

"Before we studied at temples -- not only to learn moral precepts but also to read and write Karen script which told us who we were.

"Now children go to schools which teach only the Thai language and city culture, making them look down on their parents. They are ashamed of speaking their own tongue and they no longer use their Karen names," he complained.

By losing their children to the modern school system, the Karens' knowledge of ecosystems -- which parents previously passed on to their children when they were together farming or during forest treks -- is also in jeopardy.

However, to counter the impact outside schooling is having on the communities, Karen elders in Thung Yai Naresuan Wildlife Sanctuary -- with the support of the Wildlife Fund of Thailand -- plan to include Karen language and culture in their children's school curriculum.

They also plan to organise special community activities to teach their children about the wisdom behind Karen cultural practices.

The Karens' vegetarianism, for example, means their forest life takes little toll on the surrounding nature.

Their belief that spirits exist in every natural thing demands they treat the earth, water and forest with respect. They fear quarrels in the community, illness and death if they fail to practice this belief.

The Karens' farm rotation methods also limit their use of land to an ecologically acceptable level.

Rotation farming is a system where farmers have a number of small plots which they cultivate in turn.

While some plots are used, others are left to regenerate until the soil quality is ready for farming again.

The regeneration period usually takes seven to 10 years. To outsiders, these unused, regenerating plots -- called *rai sak* or fallow -- look like healthy woodland.

"When we go back to our plots to clear the bushes, some people think we are burning virgin forest for new agricultural land -- that we are involved in slash and burn shifting cultivation. This is a misunderstanding," said elder Pupae.

Relying on manual labour, each family can only till five to six rai of land during each farming season, limiting the Karens' land use.

The Karens' farming wisdom of letting the soil regenerate also enables them to maintain high productivity without expanding their farm land or resorting to environmentally destructive chemicals.

According to researchers at the Wildlife Fund of Thailand, the beliefs and farming systems of the indigenous Karen communities enable them to live in the forest without harming its biodiversity, wildlife and insect population.

In another study, the Wildlife Fund of Thailand and Chiang Mai University

Continued on **Outlook page 8**

Defenders of the forest

Continued from **Outlook page 1**

looked at the land use of Karens in Thung Yai's forests, which has been within the community's traditional farming area for the past two hundred years.

The outcome was a model mapping out both the Karen's farming areas and the forest.

The Karens' farming and harvesting rites, which demand they seek permission from the spirits before "disturbing" the soil or water, reflect their deep respect for nature.

"We take only very little from the earth to survive. We do not sell to get rich. Like small worms, we only eat leaves to fill our stomachs. By the time we finish eating, new leaves will have already grown," explained Gee Sangklawimon, 39, a medicine man from Baan Sanehpong village.

The Karen's deep connection to nature starts at birth.

Parents hang their new-born's umbilical cord onto a big tree near their house in the belief that the tree spirit will protect and bless the child.

This birth rite prohibits the cutting down of the child's guardian tree, resulting in a thick wood surrounding each Karen village.

The taboo on tree felling extends to big trees in the forest and so most household utensils and tools are made from bamboo.

But modern changes are creeping into remote Karen villages.

"Changes are like strangers who knock at our door. We have to open the door to accept them. But we can't tell beforehand whether these strangers will benefit or harm us," said Maee Wanawasatsit, a village woman from Sanehpong.

Weaving traditional Karen cloth while talking, Maee conceded only a few women in her village continue this weaving tradition.

"Now most Karen dress like people in town," she admitted.

Bombarded by advertisements, the young Karens in Sanehpong are also starting to buy consumer products. "This means they need money, which forces them to work more intensively on the land to grow things to sell. Some might even have to migrate to work in the big cities. Life is fast changing and it's difficult for us to cope," declared elder Paboyeto Setaphan of Baan Sanehpong.

He also expressed concern that the pressure to make money might soon force new generations of farmers to stop rotation farming and turn to chemical farming.

Another sign of the communities' cultural erosion is that many Karen children are now refusing to take herbal medicine when they get sick. They prefer to turn to often-unnecessary expensive western medicine for a cure.

Nevertheless, the Karen elders realise it is unrealistic to resist change altogether.

"What we should do is to make our children understand the changes, the impact they will have on our lives and learn how to manage them wisely," claimed Sompop Songklachathan, a Karen scholar.

Teaching Karen language and customs in a school setting is one way to achieve this.

This would help raise the status of Karen culture in the children's eyes, especially as they have come to believe only things taught in school are worthy of respect.

"It's a practical choice since we also want our children to learn the Thai language and culture too," said Sompop. "But we want to make them realise that real happiness cannot occur if they forget their own roots. That discarding our cultural identity for consumerism is harmful not only to our inner psyche, but also to the environment."

The classroom teaching will also enable the Karen children to understand the wisdom behind their customs, wisdom which used to be accepted and followed ... but not explained.

However, this creates difficulties.

Only a few Karens remain who are well-versed in their written language and customs. Research is also difficult since most traditional knowledge is passed down orally.

Moreover, these few experts are also farmers who need to farm the land in order to feed their families. They cannot just leave their farms to teach.

The Karen villagers recently held a religious *pa pah* ceremony to raise funds for their cultural revival plan and for the hiring of Karen teachers.

Unfortunately, they received little support from the public. With funds scarce, the Karen elders have another plan ... to revive the roles of monks as teachers.

"Monks played a vital role in the past and we want them to help shape the future of our young Karen again," Pupae explained.

But the environmentally-conscious public, he added, can also extend helping hands.

"This is because the survival of Karen culture is hand in hand with the survival of the forests."

◆ Donations for the Karen Culture Education Fund can be made at the Thai Commercial Bank's Sangkhla Buri branch, Kanchanaburi province.

Account number: 679-2-05052-9. Account name: POWS EDU&CUL FUND. For more information, please contact the Wildlife Fund of Thailand on 521-4435 or 552-6083.

"We Care" is a weekly series honouring people who believe in giving. You can show you care by supporting the projects featured here each week. You can also let us know about people who selflessly help others so we can honour them in these pages. Fax "We Care" on 240-3666, or call 240-3700 ext 3208 or 3212.

Main picture: Karens sit at the foot of a large tree asking for blessings from the tree's spirit. The ceremony is a good example of the Karens' deep respect for nature.

Below: Reviving traditional ceremonies is one of the ways to remind the younger generation of who they are.
Pictures by SURAPONG KONGCHANTUK

We care

Christians join in ordination of conservation site

Celebrations for the eighth anniversary of Thailand's first community forest took on a different flavour this year with local Christians invited to participate in the annual Buddhist ceremony. **Kamol Sukin** *reports from Chiang Mai.*

NATIONPHOTO/VICHIAN ANPRASERT

Huay Kaew villagers' leader Thaweesin Sriruang puts a cross on one of the trees in the community forest during the symbolic ordination ceremony for forest conservation.

Early last Wednesday morning, a fleet of cars left the city of Chiang Mai along the road to Sankampaeng district. Their destination, a forest area just beyond Huay Kaew village a little over an hour away.

Among the passengers were well-known academics, environmentalists, priests and monks. They were on their way to celebrate a heroic deed accomplished by Huay Kaew villagers eight years ago and to commemorate the death of one villager who lost his life.

The story of Huay Kaew is one of the most notable examples of the forest protection movement in Thailand. The village was the first to show public and government officials that local villagers could protect their local environment.

Eight years ago the site was designated by the Royal Forestry Department (RFD) as a "deteriorated area" and suitable to be leased out for fruit growing. The villagers, however, disagreed and petitioned the authorities concerned to allow them to protect the area.

Today the area is covered by thick forest, a testament to the villagers' victory and it was here that last week's eighth anniversary celebrations took place.

Monk's robes were tied around the tallest trees by the roadside, marking an entrance into the once threatened jungle. Other trees were adorned with handmade wooden crosses. A boy sat behind a small table and handed out leaflets containing a history of the villagers' efforts to protect the area.

Nearby, a small monument marked the grave of villager Nit Chaiwanna, or khru nit, his photo surrounded by roses. Part of the day's ceremony would be to recall his contribution to the protest activities which cost him his life.

Nit was a headmaster of Huay Kaew school who joined villagers in their call for a community forest. He was murdered by local kamnan after defying local officials and continuing to support the villagers.

"Here it is," said one environmentalist, who has joined the villagers to celebrate every year over the last eight. "This area was a battlefield between Huay Kaew villagers and workers of a local politician's wife. The villagers blockaded the workers who were hired to cut down the trees and level the land to prepare it for the growing of mangoes."

"The story is simple," Thaweesin Sriruang, a village leader said. "Before the conflict, local villagers used the forest surrounding their community in various ways, like a supermarket. We harvested mushrooms, herbs, vegetables, as well as taking firewood from dead branches in the area.

"Then, one day, workers cut down the trees and levelled the land to grow mangoes. It was a forest reserve, but they said their boss had already leased the area from the authorities. That was the start of history."

Their boss was Pramern Chinnawatra, the wife of Chiang Mai MP Suraphan Chinnawatra. "The RFD leased the forest area to Pramern for very little. We questioned whether the amount was on account of the political clout of her husband," Thaweesin recalled.

Pramern leased 235 rai of forest land and encroached on another 140 rai, Thaweesin said. In response, the villagers surrounded the area, preventing her workers from felling more trees.

The buad paa ceremony became the most effective weapon in the villagers' arsenal. By "ordaining" the trees, just as a novice is ordained as a monk, they could not be destroyed by the workers.

The struggle to protect the area was also marked by a protracted court case after Pramern charged a number of villagers, as well as a Chiang Mai University (CMU) student, with trespassing. The villagers attracted the support of CMU's Student Union, non-government organisations and CMU academics.

Their efforts were a success. On December 23, 1989, RFD Director General Phairoj Suwannakorn announced during a visit to the site that the lease agreement with Pramern would be revoked and the villagers would be allowed to manage the 1,600-rai forest area.

Huay Kaew became a test case for the idea of "community forests" and a landmark decision in the development of the Community Forest Bill, which is currently awaiting parliamentary approval.

About 30 per cent of the villagers are Christian and, to reflect this, last Wednesday's three hour ceremony was attended by priests from the Church of Chiang Mai who delivered a sermon and marked the area with crosses. Their words were followed by the ordination ceremony, a rite which northern Buddhists have long used in forest conservation.

"God told Christians to administrate, possess and protect nature, including forests. But humans have become reckless and bold. They are overconfident and think they are God. Good Christians must obey God to protect the forest," said Christian priest Anan Leraman.

"I am very impressed to see there are no borders between two religions which teach the same core message. Buddhism teaches Buddhists to respect nature while God teaches Christians to obey his word in protecting mother nature," said Chaiardchai Ramitanond, a lecturer from CMU's Faculty of Social Science.

Pinkaew Luang-aramsri of the Project for Ecological Recovery supported the villagers during their struggle. She said that other calls for community forests will be unsuccessful if the lessons of Huay Kaew are not heeded.

"The system of Thai authorities shows how difficult it is for local villagers to speak out to the public. Even the press who covered the confrontation site were blocked by local officials. It was a very tough situation," she recalled.

"Even after the RFD agreed the villagers could manage the forest area, the idea was not implemented for many years. It is a structural problem," she added.

Even though the experience was very hard on the villagers the problem is not over yet, Thaweesin said. He is worried that a new storm is brewing over their community forest area. The regeneration of Huay Kaew forest could make the RFD declare the area part of Huay Takhrai National Park, which would limit villagers' activities in the area, he said.

"Based on the Community Forest Bill the use of a community forest, which is located in a national park, is more strict than in a preserved forest area. The types of activities in each type of a community forest are still unclear," he said.

"It is a sensitive issue which could possibly lead to conflicts among environmentalists. We have suggested the RFD avoid declaring our community forest in the park area. We have proven that we can sustain its use," he said.

"The limit of natural resources leads to the snatching of those resources. Villagers are not trusted yet, even though we are open to inspection by all sectors," said Anan Duangkaewruen, a leader from a village in Lamphun province which is also experimenting with the community forest proposal.

Mae-on district forestry official Chaiwat Thaplook said that community forests are not a new idea, but more the traditional way of life of local villagers. "You must have the confidence to continue the community forest practice. Forestry officials always come and go, but you [villagers] will stay here for a long time," he told the gathering.

CONSERVATION : *The government is mulling over the draft Community Forest Bill which would allow human settlement in national forests if villagers can prove they are forest-friendly. Conservationists oppose the bill, while supporters see it as a crucial step toward people's participation in the management of natural resources*

KARNJARIYA SUKRUNG

The fight for the forests

Homeward-bound on a train heading North, Karen peasant Punu Dokjimu, 71, was deep in thought. The people of Huay Hoy, his mountain-top forest village in the Mae Wang river basin in Chiang Mai, were facing eviction by the Forestry Department.

Three months before, the old Karen had left his lush forest home to join some 20,000 other protesters from the Assembly of the Poor to fight for the indigenous people's ancestral land rights. But the Agriculture Minister was adamant, insisting that all hilltribe people living in national forests must be evicted.

His mind was probably wandering back to his forest home, a place of singing brooks, fragrant soil and vast liberating skies, when the old man jumped from the speeding train to his death.

Like conservationist Sueb Nakhasathien, who sacrificed his life to save wildlife in Huay Kha Khaeng Sanctuary, the death of Punu Dokjimu echoes the hilltribe people's commitment to fight, and to die for their ancestral homes.

"We won't let Punu die in vain," said Boon, a Karen elder at Huay Hoy village and a close friend of Panu. "We will fight to the death to keep our ancestral home. No government can take it away from us."

What drove Punu Dokjimu to commit suicide was the Forestry Department's plan to expand national park areas which intrude into old communities of the indigenous hill people.

Forestry officials, however, insist that the hilltribe people who are living in ecologically sensitive rain-catchment mountains — including the Huay Hoy Karens — must move out.

Shortly after Panu's death, the government agreed to revive the on-and-off negotiations on community forests which would allow environmental-friendly communities to stay.

In memory of Panu and in gratitude for their ancestors' wisdom which has kept the forest intact for generations, the Karens of Huay Hoy joined forces with the other hilltribe villages of the Mae Wang river basin last week to hold a sacred ceremony to protect the forest.

"Lue Pakha" is their traditional ritual performed before each farming season to ask the spirits to protect the forests and to curse those who destroy them.

The hilltribe people's beliefs in animism — that guardian spirits exist in all natural things — have limited their use of nature to subsistence level, thus keeping their ecosystems largely intact.

"Spirits exist," said Boon with a serious look, while other villagers nod in agreement.

"Just a few days ago, a man tried to shoot an animal with an arrow in the forest. For no reason, he fell from the tree and died instantly," he said with awe.

In the wake of eviction threats, the hilltribe people of Mae Wang have expanded the ceremony from separate village events into a combined community action.

The Lue Pakha ceremony at Mae Wang is part of the ongoing, grassroots activities among highlanders to prove that their customs, unity and commitment are crucial for the forests' survival.

Huay Hoy and other Mae Wang villages belong to the Northern Farmers' Network which is fighting for the same cause. One of their biggest activities last year was the ordination of 50 million trees in over 235,000 rai of watershed forests to celebrate His Majesty the King's Golden Jubilee.

Tree ordination is a contemporary ceremonial innovation for environmental protection purposes. It is believed that the sin of cutting down an ordained tree is equivalent to killing a monk.

"Fighting alone is lonely and ineffective. We must build up a network so that villages in the same river basin can work together in our conservation efforts. Unity also increases bargaining power in our struggles for our ancestral land rights," said Karen elder Joni, president of the network.

Over the years, the network members have tried to prove that the coexistence of humans and nature is possible through community commitment and indigenous knowledge of sustainable use of forest resources.

"The life of Karens is closely linked to nature. Our traditions, beliefs and tales all reflect our respect for nature," said Karen-born Prasert Trakansuphakon, officer of IMPECT, a non-governmental organisation (NGO) which assists the hilltribe communities' environmental protection efforts.

"By reviving our folk wisdom and practices that enhance forest conservation, the hill communities won't have to be uprooted and the forest can thrive."

The Karens' respect for nature is evident in their farming-related ceremonies year round to pay homage to the spirits of fire, water, soil, mountain, trees and ancestors to protect their crops and to bless them.

The Karens' legends, which are often told at bedtime to children, are rich in stories concerning nature and wildlife with a stress on the necessity for humans and nature to live in harmony.

According to the Karens' customs, newly-wed couples are prohibited from shooting birds and the husbands of pregnant women cannot hunt animals or cut down trees. It is believed that such acts may harm the babies. Many trees and animals in their folktales cannot be harmed either for fear of bad luck.

"These tales and ceremonies are passed down from one generation to another, thus helping preserve the forest and wild animals for hundreds of years," said Prasert.

While traditional ceremonies keep the belief in spirits alive, the old tales plant the seeds of love for nature and popular sayings outline proper re-

◆ *Continued on* Outlook page 8

The fight for the forest

◆ *Continued from* Outlook page 1

lationships with nature.

"Drink from the water, protect the water. Eat from the forest, protect the forest" is a well-known Karen proverb.

With assistance from local NGOs, the hill people have formalise their village committees to manage their community forests. The committee sets rules on conservation and sustainable use of forest resources as well as punitive measures for violaters.

Following in their ancestors' footsteps, the Karens divide their land use into three main categories: sacred, untouchable forests; usable forests; and habitat, which includes farm land. The sacred areas are rain-catchment forests which usually occupy a much larger area than usable forests and farmlands.

The mountaintop rain-catchment forests are believed to be the homes of ferocious spirits, and thus, are best left alone. The Karens' other sacred forests include cemetery forest and "sadue" woods where they hang the umbilical cords of newborn babies and where the trees are prohibited from being felled.

"My parents told me not to cut or destroy trees in the sacred areas. And I believe them because I'm afraid of spirits. Anyone who breaks this rule will be doomed to illness and death," said Chantib, 32.

Hunting is also a no-no in sacred forests. Only mushroom and herb collecting are allowed.

Usable forests give them firewood, timber and food. Yet, access to these forests is limited. Villagers must ask for permission from the village committee to cut trees, for example. At Huay Hoy, there is a strict rule that for one tree felled, ten more must be planted as compensation.

It is the Karen farmlands, however, that have been picked out by those opposing the Community Forest Bill draft to show that the hilltribes people are destroying the forest.

Many hill people concede that by adopting the cash crop plantation method promoted by the government, they have cleared a lot of forest land. But they were quickly disillusioned. Prices for their crops are too low, the land has become poor, and the wildlife has begun to disappear following the use of chemical pesticides.

Realising the mistakes of the new methods, many Karens have return to the traditional farming system.

"We were once lost, but now we're back. We know better now that what our ancestors did is important for our own survival," said Pachi, one of the Huay Hoy committee members.

Using an age-old farm rotation system, each Karen family keeps several small plots of land on which they plant different crops in turn. By waiting for the land to regenerate by itself before a new round of planting, the Karen farmers do not have to use any chemicals. "Our ancestors knew that planting the same crop in the same area for too long destroys the soil fertility for good," stressed Pachi.

"By farm rotation, we give the soil a break to get ready for a new cycle of farming. In the meantime, we let small trees grow there which helps regenerate the soil."

By rotating crops, the Karens do not have to clear new land. The sacred watershed forests are thus protected.

Another duty of the community forest committee is to protect the forests from fire by setting up fire-fighting squads among the villagers.

According to Waiying, a Huay Hoy villager who works with IMPECT, forest fires occur every year, mostly in the dry season. Some fires are natural, but others are caused by humans. "Since we asked people to make fire breaks circling the community and have everybody watching out for a fire, the threat has been greatly reduced," he said.

After several years of intense conservation efforts, Huay Hoy reports less illegal loggers and fewer forest fires. Greenery has replaced once-barren lands. More wildlife has been spotted in the forests, and erratic rainfall is stabilising.

"Our life is inseparable from nature from birth to death. When we were born, we had a tree as our guardian spirit. While we live, we take from nature to live. And when we die, our spirits go back to Mother Nature," said Karen elder Boon.

"How can we destroy the source of our life?" he asked, his eyes lifting upward toward the sacred mountaintop forest which they must guard not only from illegal loggers, but also from the government.

The elders of Huay Hoi village, like other highlanders throughout the country, are fighting to stay in their ancestral mountain homes.

The pros and cons of the bill

◆ *Continued from* Outlook page 1

dously destructive.

"A number of anthropological studies have proven that forest communities maintain the diversity of wild plants and animals rather than harming them. This is why forest communities have lived harmoniously with nature for hundreds of years," he said.

"It is a big mistake by the government to relocate villagers from the forest. It neither protects the forest nor improves the livelihood of the villagers," he added.

However, Charoen pointed out that the Community Forest Bill has nothing to do with the issuance of land ownership documents. It only involves assuring the right of communities to manage their forests, whether they are located in ordinary reserved forests or conservation forests which include national parks, wildlife sanctuaries and watershed areas.

Meanwhile, opponents of the bill, mostly wilderness-minded conservationists, argue that allowing conservation forests to be managed by villagers would be detrimental to the ecosystem which should be preserved for absorption of rainwater and regulation of river flow.

Suchira Prayuraphitak, an officer of the Thammanart Foundation and advocate of a plan to relocate hilltribe people from watershed forests in the North, said northern watershed forests are at risk from the settlement of highland people who grow cash crops on the mountains.

"They clear the forests to plant vegetables, thus damaging the sponge effect of the watershed. Rivers downstream are dried up as a result. Moreover, the chemical fertiliser and pesticides that were widely used upstream also contaminate downstream rivers," she said.

Citing the cases of Nepal's and India's community forests, she said villagers would protect only usable plants and animals while destroying the species they do not want.

Opponents of the draft bill, some of them forestry officials, argue that the villagers' simple way of life which respects Mother Nature no longer exists. In addition, they added, uncontrolled population growth and growing consumerism among forest communities are creating pressure for them to clear more forest land to grow cash crops.

The forestry officials propose that the whole draft be rewritten to prevent human settlement in ecologically-sensitive rain-catchment forests.

But Veerawat Thiraprasart, chief of Thung Yai Naresuan Wildlife Sanctuary, dismisses the forestry officials' concerns.

The bill, he explains, makes it clear that the forest's ecosystem and biodiversity must be maintained in community forests.

And apart from legalising established community traditions in conservation and sustainable use of the forest, the bill also has built-in collaboration — as well as a check-and-balance system — between the state and villagers in managing the forest resources.

According to Veerawat, applying for stewardship of a community forest is not a easy process. The villagers have to draft a management plan and submit it to the provincial committee for consideration.

After that, the committee, which comprises the provincial governor, forestry officials and representatives of non-governmental organisations, would inspect the location of the proposed community forest.

"The villager's proposal will be approved only if it has shown that the management plan is sticking to the principles of sustainability in using and conserving the forest," he said.

"Community forests that are located in conservation forests will face a tough check because villagers must prove that they lived in the forest before 1993 and that their stewardship improves the environment," he added.

After approval by the provincial committee, the proposal will be passed on to the Forestry Department chief for a final decision. If approved, the committee will act as advisor and watchdog of the community forest.

"Given the tight monitoring and the checks and balances between officials and villagers, it is nearly impossible that villagers could exploit and harm the forests as feared. And if the villagers cannot fulfil their role, the stewardship will be revoked."

Although the bill aims at encouraging a greater community role in forest preservation, Veerawat said it is no instant panacea for deforestation if the villagers and state authorities do not cooperate.

"To foster cooperation, we have to broaden our view of conservation-based law and narrow ecological concepts to one which covers sustainable use of forests and the people's roles in forest management," he said.

Dr Anan Ganjanapan, an anthropologist at Chiang Mai University, blamed the authorities' lack of knowledge of the hilltribe people's traditional land-use system for labelling them forest destroyers.

The rain-catchment forests where the hill people live comprise different ecosystems of valleys and mountains. The sensitive mountain-top forests are generally considered sacred and untouchable. Farming is allowed in valleys, while food and wood harvesting are allowed only in lower dry forest areas.

"This shows that the hilltribes understand the forest ecology and manage it according to different ecosystems," he added.

He said the opponents of the bill erroneously blame the hilltribes across the board for forest destruction.

"Many hill communities destroy the forest. But there are many others who preserve theirs. This bill helps the communities that conserve the forests to do their job better."

"Globalisation and Rural Women's Livelihoods"

The Inter Mountain Peoples Education and Culture in Thailand Association
IMPECT
Research Project

Introduction

It is undeniable that the effect of thirty years of foreign assisted development in Thailand has been detrimental to the status of women in the societal structure of Thailand's indigenous peoples. To gain a clear understanding of why that is and how future development projects can avoid the same result a clear understanding of the traditional structures of these tribes is needed. Thailand is home to as many of 13 culturally distinct peoples, with 10 recognized "hilltribes" in the northern provinces of the country. There are, represented in the hilltribes of Thailand, two distinct kinship patterns, the Lahu and Karen being matriarchal in structure, and the remainder are patriarchal. For this reason a Mien, patriarchal, and a Lahu, matriarchal, village were chosen, in order to determine to what extent the traditional power base of women in a matriarchal society protected them from the adverse affects of development. The second criteria for the selection of the villages was the retention of traditional ways in the villages, if the traditional ways were clearly still in use then it would be easier to determine the extent to which they had been affected by the recent spate of developmental projects.

The traditional knowledge and thus the work division of both the Mien and the Lahu tribes are according to gender. The elders in both tribes are rich sources of this traditional knowledge and it is through their generous help that we were able to investigate this at all. The folksongs, dances and other oral traditions of both the Mien and the Lahu tribes are very strong, as both tribes have a migratory history and it is these traditions which have kept their cultures distinct and separate from the dominant cultures of the countries through which they passed.

The traditional agricultural systems are subsistence based and as such incorporate an astonishing array of different plants and fruits into the cultivation cycle. The knowledge of these plants and the best ways to plant them, which are by nature symbiotic and which must be kept separately, has fallen to the women. In the case of rice, as the staple food, the harvesting is a combined effort of the men and the women, however, even in this case, the sowing of the fields and the collection and preservation of the seed for the next year is a responsibility of the women. In the Lahu the women are the holders of the land, the permanent crop fields are given to them by their mothers and are theirs to share with their husbands, the land used for rotational swiddens, however, is considered the domain of the men as it is them who clear the forest and prepare the soil. The Mien pass the rights to the land through the men, as the tribe is patriarchal in structure the women leave their own villages to live with their husbands and bring only themselves.

The difference in the knowledge held by the men and the women of the tribes has, not surprisingly, resulted in a difference in the work that each gender is expected to do. It is best here to examine first the traditional labour division. The men in both tribes were expected to clear the new fields, construct fencing and keep the wild animals

away from the fields, do any hunting necessary and manual labour around the village such as building of new houses. In contrast the women's work was to sow the fields, harvest plants as they bear fruit, collect and store seed grain for the following year and look after the running of the house. It can be seen from this brief description that the work for both men and women is traditionally seasonal. The periods of much needed rest from hard labour in the fields is naturally supplied by the turning of the seasons, allowing the women to weave and sew and produce the cultural handicrafts which are used in everyday life and reflect their unique histories and beliefs. Both men and women have, in their yearly labours, periods of less work, time to relax and to sing and celebrate the bounty of the earth.

It is these periods of rest that are, for the women, becoming swallowed by the increased work load of the "development" in the villages. As the traditional subsistence cropping gives way to the cash cropping or mono cropping which has characterized the development projects of the past the work load on the women is doubled as it is them who are traditionally accorded the job of harvesting crops. Additionally the new agricultural systems, through the use of pesticides and increasingly large areas of land, allow the cultivation of crops through out the year denying all the villagers of the periods of rest associated with the traditional systems.

The traditional division of labour has resulted, in the traditional social structure, of men and women both being considered experts in their fields. Although the work done was different this was a reflection on the innate differences between men and women and carried no, as it does today, negative overtones of inability. The ability of women to distinguish between the thousands of plants used in daily life is treated with the same respect as the men's ability to clear fields for cultivation. This equality or respect is being threatened and weakened by the lowering of importance accorded to these agricultural practices. the women's knowledge is site-specific and as such does not translate readily to different environmental or social surroundings. The men on the other hand have a higher level of literacy in Thai and a greater ability to speak. This obviously aids in both looking for work and demanding the right treatment once a job has been obtained, something which is very difficult for women.

The traditional division of the work done by men and women must be incorporated into the development and the participatory planning processes implemented in the villages. Only with a clear understanding of the seasonal different demands on people's time combined with a knowledge of the gender differences in work loads can a system of meetings or forums with a full participation be planned.

The impact of the developments in Thailand's north over the last thirty years has been both good and bad. On the one hand there is new information, new educational opportunities and a greater understanding of the wider world flowing into the hills. However, what benefits the development projects have brought with them have been unequal. The reasons for this are many fold but stem in the main part from the inability of the developmental programmes to take into account the initially different lifestyles of the genders in these cultures.

The initial focus of development, even after it embraced the idea of sustainable development, was on community development, the idea that the different sections of society needed specific focus if they were to obtain their share of the training and education was not considered the priority it should have been. In many cases the

development projects called meetings and forums to find out what the peoples wanted and needed, an applaudable aim, but they neglected to determine first the culturally appropriate means by which to ensure equal participation across the social spectrum.

It is clear that the women are disadvantaged and have been disadvantaged by any number of well meaning projects. The result of this is that women now are less educated than men, they have fewer marketable skills and fewer opportunities. It is not the conclusion of IMPECT that women should be given exclusive rights to future developmental projects, instead there should be an new emphasis on equal opportunities, men and women of Thailand's indigenous peoples are both in disadvantaged positions and only by developing together can they progress towards a better future. The past history of development has been exclusionist, denying one section of society to focus on an easier to reach section. This can not be the way of the future, as IMPECT's staff found out during the course of this project it requires a shift in thinking to realize the extent to which women have been disadvantaged and to realize that special attention now needs to be given to them. Not to the exclusion of other areas of the societies, but simply to give them back the equal footing in society, the knowledge that they are considered partners in life, not the vassals of men. that is inherent to their cultures.