



HAL
open science

Rapports inter-ethniques dans le sud Laos : changements sociaux et régression rituelle chez les Lavè

Bernard Hours

► **To cite this version:**

Bernard Hours. Rapports inter-ethniques dans le sud Laos : changements sociaux et régression rituelle chez les Lavè. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 1973. Français. NNT: . tel-00126591

HAL Id: tel-00126591

<https://theses.hal.science/tel-00126591>

Submitted on 25 Jan 2007

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.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

VI^e Section

**RAPPORTS INTER-ETHNIQUES DANS LE SUD LAOS
CHANGEMENTS SOCIAUX ET RÉGRESSION RITUELLE
CHEZ LES LAVÈ**

par

Bernard HOURS

THESE POUR LE DOCTORAT DE 3^e CYCLE

présentée sous la direction de :

Monsieur le Professeur Karl Gustav IZIKOWITZ

O.R.S.T.O.M.

PARIS

1973

A la suite de la publication de l'article de Christian Taillard « Le Village lao de la région de Vientiane. Un pouvoir local face au pouvoir étatique » (L'Homme, avr.-sept. 1977, XVII, 2-3), nous avons reçu de Bernard Hours la note suivante :

Le village lao entre ciel et terre

La problématique que C. Taillard tente de définir appelle plusieurs réserves et critiques. Les rapports entre les communautés villageoises et l'État ne peuvent être analysés hors du contexte politique et social où ils fonctionnent comme partie d'un tout. Ceci oblige à manipuler avec précaution les matériaux existants auxquels, en l'absence d'hypothèses théoriques claires, il est possible de faire dire n'importe quoi. Parler de pouvoir suppose en effet que soit définie, ou au moins caractérisée, la nature des rapports politiques dans la société, le pouvoir étant envisagé comme une relation, non comme un attribut. Dans la société lao, il est deux points d'appui pour comprendre comment circulent, se fixent et se défont ces rapports. Le premier est le monastère et plus généralement le bouddhisme en tant que totalité incluant non seulement des pratiques mais un appareil religieux en rapport avec l'État et les communautés villageoises ; le second est la terre.

Taillard souligne à juste titre l'importance du terroir mais croit pouvoir établir entre l'homme et la nature une opposition formelle et statique qui me paraît dissimuler un continuum de pouvoir depuis les génies de la terre jusqu'au roi, à travers plusieurs niveaux dont les trois premiers sont : la forêt, domaine des génies incontrôlés ; le terroir, début de la zone protégée, lieu de l'articulation des rapports de pouvoir (par l'appropriation de la terre) ; le village, lieu marqué par des rapports de dépendance tant vis-à-vis des génies protecteurs que des autorités politiques. De cette protection contractuelle résultent idéologiquement l'harmonie et l'unité culturelle invoquées par les villageois. On peut poursuivre dans les étages supérieurs, jusqu'au roi, l'analyse des pouvoirs et des territoires qui y sont liés. Le village se situe donc à un niveau intermédiaire, comme le montrent aussi bien l'histoire que certains rites en l'honneur des génies et les panthéons. Le village est un lieu où transite le pouvoir et, dans cette perspective, parler du « pouvoir villageois » est un abus de langage.

D'autre part, si l'auteur se réfère avec révérence au concept de « mode de production asiatique », il le dénature lorsqu'il affirme que « pouvoir villageois et pouvoir étatique [...] s'associent au sein d'un mode de production respectant les contraintes de chacun » (p. 89). Étonnante dialectique, puisqu'un mode de production détermine des rapports de domination et les reproduit. Or, au Laos, nous sommes bien en présence de communautés villageoises coiffées par une unité supérieure apparemment distante (et c'est dans cette distance que se situe l'article de Taillard) mais en fait bien présente tant dans l'idéologie que dans les rapports réels. Les conditions d'appropriation du sol confirment les analyses de Marx ; le culte des génies locaux et leur hiérarchie légitiment *a posteriori* la propriété royale de la terre.

La prise en charge des « intérêts imaginaires » (religieux, idéologiques), selon l'expression de M. Godelier, est encore plus nette au niveau de la religion d'État qu'est le bouddhisme. L'appareil bouddhiste est le principal véhicule de l'idéologie dominante et le garant des inégalités qu'elle justifie. Le monastère villageois est certes un centre et un symbole, mais de quoi ? Dans la réalité il fonctionne comme une banque de mérite et de prestige ; bref, c'est un lieu de pouvoir. La notion de mérite elle-même ne peut être prise en compte qu'une fois reconnue sa signification idéologique. Rappelons avec M. Godelier que « l'inégalité ne se construit en pratique et ne se justifie idéologiquement que par des services rendus à une communauté » (*Sur les Sociétés pré-capitalistes*, Paris, Éditions Sociales, 1973 : 123). C'est pourquoi « la solidarité dans l'ordre du salut » (p. 75) dont parle Taillard à propos du bouddhisme apparaît comme une exégèse œcuménique. De même, mentionnant « la spiritualisation du bien rare » (p. 80), il occulte le fond du problème et réduit le bouddhisme à l'exercice folklorique d'un culte villageois sans rapport avec la société globale. La conversion du matériel en spirituel est une ruse de l'idéologie qu'il faut analyser comme telle si l'on ne veut pas prendre l'ombre pour l'objet. La notion de spiritualisation est dépourvue en elle-même de tout pouvoir explicatif si elle n'est pas reliée à l'idéologie et à la société dans laquelle elle prend un sens et peut fonctionner.

Dans un ouvrage récent, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976), S. J. Tambiah dresse de la société thai un bilan érudit et systématique. Les faits abondants qu'il présente sur l'histoire des rapports de la royauté et du bouddhisme dans la société thai nous permettent de tester dans le détail les analyses de Marx, ce que n'était guère en mesure de faire Manivanna, qui le reconnaît lui-même dans l'une des rares études marxistes parues sur le Laos (« Aspects socio-économiques du Laos médiéval », in *Sur le Mode de production asiatique*, Paris, Éd. Sociales, 1974).

En l'absence de choix théoriques précis, Taillard est obligé de faire appel à des concepts vagues. Il critique à juste titre Embree et son concept de « systèmes sociaux à structure lâche » (p. 94), mais il n'est guère moins flou quand il parle d'une « logique de la solidarité » (*ibid.*) qui nous met en présence d'un village idyllique. Quelques brèves allusions aux individus asociaux, un total oubli de la sorcellerie n'aboutissent qu'à une caricature optimiste de la vie villageoise qui tourne au cliché ou à l'image d'Épinal.

Relevons enfin l'utilisation ambiguë du concept d'espace qui n'est jamais défini : espace apparemment géographique, bien que tout l'article prétende traiter d'un espace politique dont on ignore la nature réelle.

Cette étude se déroule à la manière d'un opéra chinois : le village lao est le héros doté d'un pouvoir démocratique mais exposé aux ambitions d'un pouvoir étatique présenté comme le méchant qui met en péril l'harmonie du village. C'est l'État qui serait responsable des inégalités, des luttes, de tous les problèmes qui viennent troubler la tranquillité du démocratique village lao. Cet article offre à ses lecteurs, comme le roi à ses sujets, le ciel en échange de la terre.

B. H.

Ecole Pratique des Hautes Etudes
VIe Section

RAPPORTS INTER-ETHNIQUES DANS LE SUD LAOS
CHANGEMENTS SOCIAUX ET REGRESSION RITUELLE
CHEZ LES LAVE

par

Bernard H O U R S

Thèse pour le doctorat de 3e cycle
présentée sous la direction de :
Monsieur le Professeur Karl Gustav IZIKOWITZ

ORSTOM

1973

Entrée d'un village lavè et autels des récents sacrifices

(Premier plan gauche : Krai Bi avar po, à droite : brah pneun katong, tchiok rok, pneun katong renversés, pneun krpeu, katong)

AVERTISSEMENT

Afin de faciliter la lecture d'un travail qui n'est pas spécifiquement destiné aux linguistes, la transcription phonétique des termes indigènes, a été reporté en annexe.

Dans le texte lui-même, nous avons utilisé une transcription élémentaire qui vise principalement à restituer les mots cités, pour un lecteur français.

Il va de soi, que ce système est approximatif et exclusivement pratique.

Nous devons nous excuser auprès du lecteur pour le caractère imparfait de la mise en page (manque d'alinéas, citations mêlées au texte, ponctuation).

Lors de ce premier tirage, le temps qui nous était imparti, ne nous a pas permis de nous y consacrer suffisamment.

On voudra donc bien considérer l'actuelle présentation comme une version non définitive, qui sera améliorée lors d'une prochaine publication.

REMERCIEMENTS

Ce travail s'est déroulé dans le cadre d'une mission de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer qui trouvera ici nos remerciements pour son soutien matériel et financier.

Il faut y associer la R.C.P. n° 61 du Centre National de la Recherche Scientifique qui nous a accordé une aide complémentaire sur le terrain et a ainsi permis la réalisation du projet.

Nous remercions Monsieur Georges CONDOMINAS directeur d'Etudes à l'E.P.H.E., auteur du projet de mission, sans lequel celle-ci n'aurait pas vu le jour.

Que nos collègues et aînés, Michel FERLUS, Jacqueline MATRAS, Paul OTTINO, reçoivent ici l'expression de notre gratitude pour les avis qu'ils nous ont apportés en ce qui concerne la transcription des termes et les problèmes de parenté ; ainsi que mon épouse pour tous les matériaux concernant les Ta oy. Malgré notre soin, nous sommes pleinement responsable des erreurs qui pourraient subsister à la suite de ces communications personnelles.

En outre nous remercions nos amis : Alliette GEISDORFER , PhungTien CONG HUYEN NU, Franck HAGENBUCHER pour leur lecture et leur critique du manuscrit.

E. R. LEACH, Provost de King's Collège, Cambridge, a bien voulu nous communiquer certains faits et nous faire bénéficier de ses commentaires éclairés ainsi que Monsieur Pierre Bernard LAFONT, Directeur d'Etudes à l'E.P.H.E.

Monsieur Karl Gustav IZIKOVITZ enfin, nous a accordé beaucoup de son temps et de ses connaissances, tout au long de ce travail qu'il a dirigé, et qui sans ses conseils n'aurait pas vu le jour. Nous n'avons pu avancer que grâce à ses suggestions stimulantes et à sa haute pédagogie.

Qu'il reçoive ici nos plus vifs remerciements.

TABLE DES MATIERES

	<u>Pages</u>
- Avertissements	
- Remerciements	
- INTRODUCTION	2
- <u>CHAPITRE I</u> :	
LES RAPPORTS INTER-ETHNIQUES	
HISTORIQUE ET SITUATION ACTUELLE	14
A) Cadre historique	14
B) Le terrain d'étude et la situation actuelle	31
- <u>CHAPITRE II</u> :	
DEUX TYPES D'ORGANISATION ETHNIQUE	52
A) Le type d'organisation ethnique des Montagnards	55
B) Le type d'organisation ethnique des Lao	60
C) Fondements idéologiques des rapports Lao-Montagnards	73
- <u>CHAPITRE III</u> :	
CONTENU ET SIGNIFICATION DES RAPPORTS INTER-ETHNIQUES ET DES CHANGEMENTS SOCIAUX DANS UN VILLAGE LAVÉ	81
A) Facteurs de production	88
B) Cycle de vie individuelle	106
C) Les rites de défenses	131
D) Analyse des transformations observées	171
- CONCLUSION	193
- ANNEXES	
I - Histoire mythique des familles de Muong la et de Muong-lo (Extrait de l'article de P.B. LAFONT "Notes sur les familles patronymiques thai noirs de Son-La et de Nghia Lo" <u>Anthropos</u> 50 - 1955 p. 797-809)	194

II - Les relations Khmer-Jaraï	199
III- Le lam	200
IV - Convention de l'organisation des Nations Unies relative aux populations aborigènes et tribales (extraits)	201
V - Extraits du programme politique du Front Patriotique Lao	202
VI - La politique des minorités dans les rangs du Pathet Lao	216
VII- Transcription des termes lavè, et lao	219
- OUVRAGES CITES	224

TABLE DES ILLUSTRATIONS ET CARTES

- Carte administrative du Laos (Carte en usage dans l'administration lao)	p. 1
- Carte des populations montagnardes du sud-indochinois (d'après B.BOUROTTE)	p. 13
- Carte des pays de la Sé Bang Hiêng (d'après B.BOUROTTE)	p. 18
- Carte du Sud Laos	p. 29
- Monastères : lao et montagnard	p. 48
- Femme lavè	p. 85
- Rite des semailles	p. 92
- Chaudron traditionnel	p. 98
- Petite fille	p. 105
- Vieux notable souei	p. 112
- Cercueil lavè et masques d'ancêtres	p. 123
- Cercueil lavè	p. 124
- Tombe lavè	p. 126
- Table d'offrande du Brah Pneun Katong	p. 143
- L'autel du Brah Katong	p. 145
- Offrande lors du Brah Katong	p. 146
Poteau de sacrifice Brah hrnov	p. 155
- Tbrì. Femme lavè	p. 160

"I suppose that the main difficulty that every anthropologist has to face is what to do with the facts...

...I read the works of Professors FIRTH and FORTES not from an interest in the facts but so as to learn something about the principles behind the facts. I take it for granted that the vast majority of those who read this book, will be in a similar position with regard to the Kachins. How then should I dispose of the facts, the detailed evidence ?"

E.R. LEACH. (Political systems of Highland Burma
Londres 1954) p. 227.



INTRODUCTION

La constitution lao du 10 mars 1947 stipule :

"Sont citoyens laotiens tous les individus appartenant à des races définitivement établies sur le territoire du Laos et ne possédant pas déjà une autre nationalité". (1)

La présence d'un représentant du groupe Méo, à l'assemblée constituante marquait déjà la volonté de la Nation lao, fraîchement indépendante, d'intégrer à son destin les groupes ethniques d'origine non Thaïe. Cette prise de conscience juridique et politique apparaît comme la reconnaissance d'un fait démographique.

En 1376, Oun Ouan, fils de Fa Ngoum, l'un des grands monarques lao, relève dans son recensement 300.000 Lao Thai pour 400.000 non Thai.

En 1911, selon l'annuaire statistique du Laos, les Lao sont au nombre de 276.801, soit 44,8 % de la population, contre 195.996 kha, soit 31,7 %.

En 1955, d'après la même source les Lao représentent 75 % de la population (860.000 h) contre 20 % de Kha (240.000 h). (2).

On appelle Kha (esclave en lao) les Montagnards proto-indochinois qui occupent les hauts plateaux. Le reste de la population est constitué par les autres minorités : Chinois, Thai noirs, Thai blancs, Méo...

En 1964, selon l'évaluation de J. HALPERN, (2) pour 2 millions

(1) Cité par B. FALL : Problèmes des Etats polyethniques en Indochine. France Asie vol. 38 n° 172 mars 1962.

(2) J. HALPERN : Government, politics and social structure in Laos. Yale Monograph n° 4 1964.

d'habitants environ, on relève 40 % de Lao, 16 % de Thai, 34 % de proto - indochinois ou Kha, 9 % de Méo - Yao.

A la lecture de ces chiffres, il apparaît, que les Lao constituent avec les Kha les deux groupes ethniques les plus importants et qu'ils ont acquis la majorité à une période récente.

Certains auteurs mettent ce fait en doute, et les variations relevées dans les chiffres avancés ne permettent pas de conclure (1). Néanmoins, l'importance numérique des non Lao sur le territoire du Laos est un fait certain et remarquable que les manipulations des statistiques à des fins politiques ou ethniques ne sauraient nier.

L'analyse des rapports inter-ethniques offre peu de précédents en Asie du Sud Est, à l'exception peut-être de certains travaux sur la Birmanie. La majorité des travaux concernant ce domaine ont été réalisés en Afrique et en Inde.

En étudiant les populations montagnardes déplacées du plateau des Bolovens aux abords de la ville de Paksé, au Sud Laos, notre but initial n'était pas de nous consacrer à ce problème.

L'orientation actuelle de ce travail provient pour une grande part des conditions pratiques rencontrées sur le terrain, qui, d'un projet d'étude monographique d'un groupe précis, nous ont amené à poser des questions plus vastes ressortissant d'une problématique spécifique.

Du mois de mai 1969, au mois d'avril 1970 il était extrêmement difficile d'accéder aux villages isolés sur le plateau des Bolovens du fait de l'évolution locale de la guerre. Même l'étude des villages réfugiés ou émigrés entre Paksé et Paksong est vite apparue comme incompatible avec l'idéal du jeune ethnologue qui part à la recherche du village exotique et harmonieux à partir duquel il écrira la monographie exhaustive qu'attendent ses maîtres.

(1) Selon B. Fall art. cité il y aurait pour 2m 500.000 h 900.000 non Lao (400.000 Kha).

Le caractère artificiel, non spontané, d'un milieu constitué essentiellement par des groupes déplacés exclut une telle recherche qui se fonde souvent sur le postulat (par ailleurs discutable) de la continuité spatio-temporelle d'un groupe villageois, de la cohérence quasi "originelle" de ses structures sociales et de sa culture. En abandonnant leur territoire traditionnel, les groupes montagnards observés ont perdu tous ces caractères de stabilité. Ils sont en contact quotidien avec d'autres structures sociales, et une autre culture, celle des Lao de la vallée.

Outre ces conditions, dont l'analyse appelle une problématique adéquate, les circonstances rencontrées sur le terrain ne nous permettaient pas d'entreprendre une étude détaillée de la culture en voie de changement. Il était en particulier déconseillé, de passer la nuit dans les villages, malgré leur proximité de Paksé. Nous n'épiloguerons pas sur ce genre d'interdictions qui n'ont de signification que locale.

Le caractère non impératif, et souvent sans causes réelles de ces consignes destinées aux étrangers ne nous causa aucun problèmes. Ceux-ci étaient posés aux villageois eux-mêmes, qui à titre de Montagnards, d'un statut inférieur, étaient soumis à une pression et à des tracasseries variées lorsqu'ils recevaient trop longtemps un étranger la nuit.

Bien que mineurs ces ennuis auraient pu à la longue exclure toute collaboration avec des informateurs gênés. C'est pourquoi notre travail fut en grande partie diurne et n'est pas fondé sur la résidence à temps complet dans un seul village. Ce fait exclut certains thèmes d'intérêt, et surtout il entraîne une conséquence plus gênante : la partielle méconnaissance de la langue du principal groupe étudié, les Lavé.

Il est certes extrêmement facile d'enquêter en lao, langue véhiculaire de tous les villageois dans notre aire mais certains points particulièrement dans le domaine ethnographique auraient été plus faciles à analyser sans passer par l'intermédiaire d'une traduction.

Toutes ces restrictions dues aux conditions de travail, sont en mesure d'expliquer en partie, l'orientation, voire la forme et le contenu de notre travail.

Le thème général traité s'alimente à de multiples problèmes que nous définirons ici comme prologomènes à l'étude elle-même. Cette problématique multiple nous permettra de circonscrire notre champ d'étude et de le justifier.

L'histoire sur laquelle nous reviendrons dans le premier chapitre révèle l'existence d'une société plurale dont l'état lao assume la direction politique tandis que les groupes montagnards occupent les hauteurs reculées des plateaux, c'est-à-dire la périphérie politique où ils jouissent d'une relative autonomie. M.G. Smith précise :

"The boundaries of such societies are defined by the maximum span of ^{the} institutional system on which their social organization and cohesion are based". (1).

Il poursuit "A society is a self-sufficient, self-perpetuating, and internally autonomous system of social relations. Such a system distinguishes a population occupying a specific territory ; but as a system of social relations, the society is clearly distinct from territory or population" (2). Une telle société dite plurale repose sur l'existence d'un état ; en l'occurrence monarchique et hiérarchisé. Le même auteur souligne : "In the plural society, the state is the representative political organ of the ruling section organized as a corporate group...

...thus, in the plural society, the mass of the people are not citizens but subjects...

... In the plural society, differential subjugation to the government is often the sole common condition that delimits the aggregate as a unit." (3).

On ne saurait mieux caractériser la position des états lao, thai

(1) SMITH : Pluralism in Africa Univ. California Press 1969, p. 28.

(2) SMITH : Ouv. cité p. 29

(3) SMITH : Ouv. cité p. 33.

birman, voire khmer, face à leurs sujets dont la hiérarchie se termine avec les Kha (esclaves) que ceux-ci résident au Laos, en Thaïlande, en Birmanie ou au Cambodge.

Cette soumission relative ou cette participation différentielle des groupes ethniques dans la société plurale sera confirmée par l'histoire.

Une société plurale prend divers contenus selon M. G. SMITH (1) qui distingue le pluralisme structurel (différentes collectivités et différentes institutions); le pluralisme culturel (variétés de comportements) et le pluralisme social (différentes communautés, différentes actions sociales, différentes frontières).

C'est principalement par le pluralisme social que nous sommes ici concernés, bien que l'on trouve des manifestations des deux autres formes entre les groupes ethniques envisagés.

Les rapports entre Lao et Montagnards n'étaient pas égaux. Néanmoins les échanges pacifiques qu'entretenaient les deux groupes ne permettaient pas l'instauration d'une domination durable.

C'est pourquoi s'il existe une forme égalitaire de la société plurale fondée sur un équilibre institutionnalisé des différentes parties, nous sommes ici en présence d'un équilibre de fait, car le pluralisme provient d'échanges et de rapports peu organisés, presque spontanés, qu'aucune institution commune n'oriente.

L'exode de plus en plus important des Proto-indochinois sur les hauteurs, inaugure la transformation des relations inter-ethniques : désormais les Lao seront le groupe ethnique dominant, d'abord de manière relativement passive, plus récemment sous une forme active.

(1) Ouvrage cité p. 444-445.

L'existence de cette société plurale, se poursuit au Laos jusqu'à l'indépendance qui marque la naissance d'un état national. La monarchie autoritaire et hiérarchisée subsiste formellement, mais elle fait place à un régime parlementaire. La nation qui prend la parole, n'est plus en mesure d'accepter le pluralisme. Une nation est par nature homogène, dans la mesure où elle est une volonté commune et non plus une co-existence organisée par quelques uns.

De ce fait résulte une conséquence capitale qui transforme les groupes ethniques non lao en minorités ethniques à intégrer. L'article de la constitution lao du 10 mars 1947, précédemment mentionné l'exprime. Il confirme le nouveau statut des non lao : ce sont des minorités. Cela coïncide sensiblement avec une réalité démographique nouvelle, mais la fiction politique veut que le pouvoir s'exerce au nom de tous, y compris les Montagnards, qui pour la plupart n'en demandent pas tant.

Ce passage d'une société plurale à une Nation comportant des minorités ethniques, marque aussi un changement dans les rapports entre Lao et Montagnards.

Dans le cadre de la société plurale dont l'état est entre les mains des Lao, les rapports entre ceux-ci et les Montagnards révèlent une constante tendance à la domination, limitée par l'éloignement des proto-indochinois dans des régions réputées dangereuses ou insalubres.

L'avènement de la nation lao, est le premier facteur qui incite le groupe ethnique lao thai à intégrer les minorités ethniques.

La guerre d'autre part accentue ce processus, car les Montagnards ont leur habitat dans les zones reculées et les plateaux refuges des troupes communistes.

Dès lors cette intégration prend l'allure d'une nécessité politique de la part d'un état dont la représentativité est contestée par le Pathet Lao. Nous traiterons longuement de la nature des rapports qu'ont entretenus les Lao et les Montagnards. Il convient ici de montrer le caractère problématique de ces rapports. G. BALANDIER commentant Southall à propos de la formation de l'état (1) écrit :

"Il envisage l'hétérogénéité ethnique et culturelle dans un cadre régional en tant que condition propice à la réalisation de ce processus. L'interaction d'ethnies diversifiées, à structures sociales contrastées, les prédispose à s'ajuster dans une structure de domination/subordination au-delà de laquelle, les formes du pouvoir étatique ont la possibilité de se constituer. Selon SOUTHALL, deux circonstances sont favorables à cette évolution.

L'un des groupes en présence possède déjà une organisation politique efficace à grande échelle, il dispose des moyens permettant d'aménager politiquement un espace élargi et finit par imposer sa suprématie aux micro-sociétés avec lesquelles il est en rapport. L'un des groupes recèle des leaders de type charismatique et ceux-ci deviennent les chefs sollicités par les sociétés voisines où les "modèles" selon lesquels elles organisent le pouvoir interne en le subordonnant. Dans un cas, c'est la compétence à diriger un espace politique étendu, dans l'autre c'est la qualité du leader qui rendent possible l'établissement d'une structure de domination. Le germe étatique serait alors formé".

L'absence d'un leader charismatique à une époque récente au Laos, nous met plutôt en présence de la première hypothèse. Toutefois, notre problème est légèrement différent puisque l'état existe déjà. Son pouvoir se heurte simplement à des frontières ethniques imprécises.

(1) G. BALANDIER : Anthropologie politique
PUF 1967 p. 182.

Proclamer que les Montagnards résidant sur le territoire lao sont laotiens est une fiction juridique. Ces minorités ethniques sont culturellement et socialement trop différentes pour que l'affirmation entérine un état de fait.

Pour les Lao, de tous temps, le problème politique a été de mesurer leur "compétence à diriger un espace politique étendu" selon les termes de G. BALANDIER (1). Il est actuellement d'étendre cet espace dans l'espoir de restreindre celui d'un adversaire dangereux. On conçoit donc qu'ils cherchent à définir avec les Montagnards, une "structure de domination/subordination" selon l'expression de G. BALANDIER.

La société lao dominante exerce dans ces circonstances, une pression aux changements de plus en plus forte sur les groupes de minorités. Cette pression outre l'impératif politique déjà évoqué, correspond à des motivations culturelles.

Les Kha (esclaves) sont pour les Lao des aborigènes "incultes". Les Lao thaï à l'inverse, principalement comme sujet du roi et comme bouddhistes sont supérieurs. Cette hiérarchie est implicite dans tous les rapports. Elle est explicite dans les comportements individuels. Il s'agit là d'une hiérarchie idéologique au sens où l'entend Louis DUMONT (2) à propos de l'Inde.

Ainsi posé ce rapport, entre une société dominante et des minorités, (pour des raisons idéologiques et politiques) il est nécessaire d'examiner les formes de pressions par lesquelles cette domination tente de s'exprimer.

Aux plans politiques et culturels, l'influence lao s'affirme par une tentative d'assimilation des minorités. Celle-ci s'exprime par des déplacements de populations dites réfugiées qui sont rapprochées des centres d'influence lao.

(1) BALANDIER op. cit.

(2) Louis DUMONT : Homo hiérarchicus Paris 1967.

Cette attitude vise aussi à exercer un contrôle de plus en plus suspicieux à mesure que la pression communiste augmente. Aux yeux d'un Lao, la fidélité d'un Montagnard est chose fragile car il professe une morale non bouddhiste, et aucun lien organique, aucune institution ne le rattache sérieusement à l'état, ou à la figure du roi qui pour beaucoup de Lao reste un symbole efficace, même lorsqu'ils n'apprécient pas le gouvernement. Cette prise de conscience lao d'une absence d'intégration dont il faut limiter les effets est due à la guerre.

Cette perspective politique ne peut être séparée de son contenu idéologique dans la société lao. Celle-ci se refuse à une assimilation difficile au niveau des valeurs et de l'organisation sociale en général. Tout au plus, tolère-t-elle une intégration "par le bas", dans laquelle la hiérarchie peut s'exprimer et permet de trouver un groupe inférieur aux paysans lao : les Kha.

On conçoit que ceux-ci ne soient guère tentés et doivent subir des pressions politiques et culturelles pour s'y soumettre.

Ce sont les réponses à ces pressions au changement que nous étudierons, les alternatives possibles, en pratique, ou les moyens d'échapper à ces choix.

Le caractère collectif de cette pression en fait un agent important de changement social parmi les groupes qui la subissent. C'est pourquoi nous analyserons certains indicateurs sociaux de changements, d'ordre qualitatif essentiellement. Ces signes, tels que l'implantation et le développement des monastères, et la fréquence des rites (dans le domaine religieux) révèlent localement les changements observés et leur signification.

Le choix de ces indicateurs sociaux est nécessairement partiel et leur contenu partiel, face à la réalité sociale envisagée comme totalité.

M. GLUCKMAN dans son ouvrage : *Closed systems and open mind : the limit of naivety in social anthropology* souligne : "when an anthropologist circumscribes his field he cuts off a manageable field of reality from the total flow of events by putting boundaries round it both in terms of what is relevant to his problem and in terms of how and where he can apply his technics of observation and analysis (1).

Les multiples problèmes que nous venons d'évoquer, passage d'une société plurale à une nation recelant de nombreuses minorités ethniques, rapports de la société dominante avec ces minorités, pressions au changement et réponses, indicateurs sociaux qualitatifs de changements, concourent à définir un champ d'étude complexe qui se situe à l'intersection de deux types d'organisations ethniques : celle des Lao et celle des Montagnards.

C'est précisément dans la partie commune à ces deux entités que se situe ce travail.

Nous aborderons l'étude des changements sociaux et des rapports inter-ethniques qui résultent de ce contact en définissant tout d'abord un cadre général.

Celui-ci apparaîtra dans l'histoire avant de s'exprimer sous une forme locale et actuelle sur le terrain.

Ce cadre historique et local fera l'objet du premier chapitre de caractère historique et sociologique.

Nous préciserons ensuite le contenu des deux types d'organisation ethnique en rapport; (les montagnards et les lao) Ce développement en contrastes, constituera le second chapitre ; celui de l'anthropologie sociale.

(1) Max GLUCKMAN. Closed systems and open mind. Edimburg. Londres 1964.

Enfin, nous analyserons le contenu et la signification des changements sociaux observés dans une situation de rapports inter-ethniques, principalement à travers un village Lavé, en étudiant successivement, les facteurs de production, le cycle de vie, les rites de défense et les problèmes qu'ils posent. Ce dernier chapitre présente une orientation plus ethnographique et ethnologique.

Un tel plan révèle la diversité des éléments abordés, à l'intérieur du champ défini.

S'il existe une cohérence globale, une totalité susceptible d'être formulée, nous tenterons de la retrouver à la lumière de l'idéologie et des principes structuraux qui organisent les comportements et la société chez les Lao et chez les Montagnards ; car avec Louis DUMONT, nous "préférons être accusé à notre tour d'imprécision plutôt que de recourir au jargon contemporain où la précision des détails est rendue précaire par la négligence des problèmes fondamentaux dont dépend la validité d'un langage scientifique" (1).

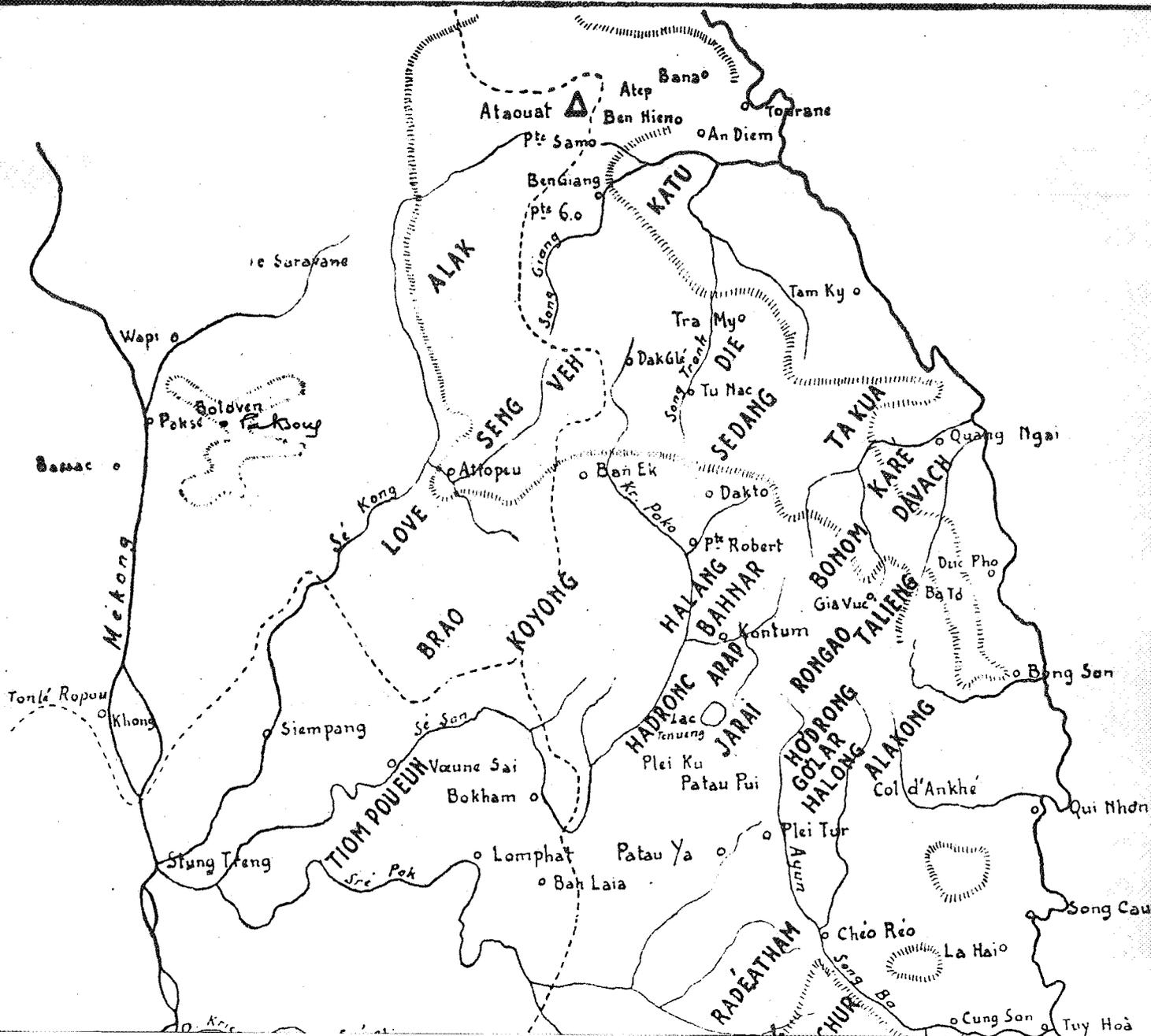
Cette totalité réside, selon nous, dans les structures sociales des groupes ethniques en présence : les Lao et les Montagnards. E.R. LEACH dans "Political systems of highland Burma" (2) en offre la meilleure illustration en Birmanie.

Cette affirmation est donc ici autant un postulat méthodologique que le résultat le plus général de l'investigation elle-même. Aussi, en gardant ce modèle exemplaire présent à l'esprit, à partir de matériaux différents et à un niveau plus modeste, espérons nous échapper à une trop grande "naïveté" selon l'expression de GLUCKMAN (3), et ne pas dépasser la limite de naïveté compatible avec la pratique de l'anthropologie sociale.

(1) Louis DUMONT. ouv. cité p. 8

(2) E.R. LEACH Political Systems of Highland Burma. Londres 1954.

(3) GLUCKMAN. ouv. cité



I. LES RAPPORTS INTER-ETHNIQUES

HISTORIQUE ET SITUATION ACTUELLE

A) Cadre historique

Les proto-indochinois de l'Asie du Sud-Est sont communément considérés comme les populations aborigènes qui les premières occupèrent des territoires aujourd'hui organisés en états nationaux où les Montagnards sont devenus des minorités ethniques.

L'influence des civilisations indienne et chinoise sur la formation de la plupart des états de la péninsule indochinoise, leur assura une efficacité militaire, administrative et culturelle devant laquelle les premiers occupants du sol durent s'effacer ou se soumettre.

Le Laos se présente comme un cas particulier dans la mesure où la monarchie de Luang Prabang ne devient celle de tout le pays qu'après l'indépendance.

Toutefois, on peut affirmer que même si elle ne s'exerce pas sur un espace politique très étendu, l'autorité des principautés locales présente les mêmes caractères que celle de l'état thaï, particulièrement en ce qui concerne la structure très hiérarchisée du pouvoir para ou semi-féodal.

Les documents disponibles et les sources accessibles sont rares jusqu'au début du siècle. Si l'histoire des états hindouisés est bien connue grâce à des écrits nombreux, il n'en n'est pas de même pour les Montagnards. L'absence d'écriture, chez ces derniers, ne permet d'accéder qu'aux traditions transmises de génération en génération. Chaque groupe ethnique possède ainsi un patrimoine qui est sa propre histoire.

Les problèmes récents que nous aurons à traiter, ont des racines anciennes que nous tenterons de préciser à partir de deux sources principales : l'ouvrage classique de H. MAITRE, "les jungles Moï" (1) et l'Essai d'histoire des populations Montagnardes du sud indochinois jusqu'en 1945 de B. BOUROTTE (2).

Ces deux travaux sont contemporains de la présence française, comme la majorité des écrits portant sur ce sujet, qui pour la plupart sont l'oeuvre de militaires, administrateurs coloniaux, ou missionnaires.

La valeur extrêmement inégale de ces contributions nécessite un choix. C'est la raison pour laquelle nous avons préféré la cohérence de quelques sources peu nombreuses à une recherche bibliographique plus fouillée, dans ce domaine qui n'est pas le fond de notre propos.

L'hinterland situé entre la mer et le Mékong est l'aire dans laquelle, les populations Montagnardes, poussées par leurs différents envahisseurs, évoluent depuis plusieurs siècles.

Aux frontières fluctuantes de cette zone se sont succédés à l'Est les Cham, les Annamites et à l'ouest les Khmers, Lao Thai, Siamois et les Français, sans parler de la pression communiste récente.

Les tribus qui occupent aujourd'hui les hauts plateaux auraient résidé autrefois dans les plaines côtières du centre et du Sud-Vietnam. Les Cham qui occupèrent longtemps ce terrain marquent le début d'une période relativement connue.

BOUROTTE écrit "Jarai et Rhadé soutinrent contre leurs anciens frères Cham devenus envahisseurs, des luttes fréquentes avant d'abandonner les secteurs côtiers pour se réfugier dans les montagnes et sur les plateaux du Darlac" (3). L'auteur précise que les Cham

(1) H. MAITRE Les jungles Moï - Paris 1912

(2) BOUROTTE : Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises. 30 (1) 1955.

(3) BOUROTTE : art. cité. p. 27.

se contentèrent d'établir des liens de tradition, sans dépendance politique. Leurs relations avec les Moï ou Montagnards étaient des relations de vasselage et de commerce. Le commerce constitué par un tribu et des échanges prit une grande importance, lorsque les Cham, eux-mêmes dépendant des Chinois, durent leur payer un tribu élevé que l'apport des Montagnards allégeait. Pressés par les Chinois, les Cham accentuèrent leur pression sur les Montagnards. La défaite des Cham en 1471 devant les Annamites marque leur déclin définitif.

En 1558, selon H. MAITRE (1) les sadet (princes) des Jaraï se soumettent aux Annamites et ils doivent recevoir l'investiture de Hué.

Les faits concernant les Ma et les Jaraï sont relativement connus car ils offrent l'exemple des seules formes d'organisation politique propres à des groupes Montagnards en Indochine orientale. La principauté Ma, et les sadet Jaraï (princes du feu et de l'eau) sont la seule exception à une tendance ainsi formulée par BOUROTTE. "Le seul caractère commun à ces peuples semble être leur répugnance ou leur inaptitude à accepter une hiérarchie ou une autorité étrangère à celle de leur village" (2).

Il faut préciser que le pouvoir politique prêté au Sadet des Jaraï est contesté par certains auteurs qui y voient une confusion entre un pouvoir religieux clairement attesté et un pouvoir politique qu'on ne saurait trop eriger en système. En fait, il semble que le Patao ya ou Sadet de l'eau, avait des attributions rituelles concernant la pluie et que son rôle de maître du rituel lui conférait un pouvoir politique à l'occasion. (3)

La tentative d'organisation administrative des pays Montagnards débute avec le règne de Gia Long. Elle fut si radicale qu'en 1819, selon MAITRE, on construisit une muraille de 90 km pour empêcher une partie des Moï de fuir l'impôt.

(1) MAITRE : ouvrage cité.

(2) BOUROTTE : art. Cité. p. 24.

(3) Voir notre appendice sur les relations des Khmer et des Jaraï.

La présence annamite prit ultérieurement la forme d'un rapport de vassalité commerciale uniquement doublée par l'installation de colonies militaires exploitant les bonnes terres aux abords des plateaux.

Mais la frontière militaire de colons annamites ne donne pas les résultats escomptés et la pression commerciale due au monopole du sel est nécessaire.

En distribuant parcimonieusement le sel, fort prisé par les Montagnards, les annamites sont en mesure d'attirer ceux-ci, et d'exercer un relatif contrôle.

On peut dire qu'à l'est de l'hinterland la domination de l'Annam est beaucoup plus dure que celle des Cham.

Les tentatives administratives, les réglementations commerciales rigoureuses ne parviennent pas à fixer les tribus, encore moins à atteindre un état stable de vassalité qui fût essentiellement commerciale.

A l'ouest de l'hinterland c'est l'empire khmer qui le premier est en face des Proto-indochinois.

Les plateaux furent d'abord un champ de bataille entre Cham et Khmer .

Après la disparition politique des premiers, vaincus par l'Annam, l'empire khmer voit déjà son influence diminuer, en face de concurrents venus du nord : les Tai.

POURCETTE note : "Ces pays ont connu tardivement l'invasion pacifique des Tai. Les larges affluents du Mékong (Sé San, Sé Kong, Sé Don et Sé Bang Hien , favorisaient l'infiltration des étrangers vers l'intérieur" (1).

(1) POURCETTE : article cité. p. 20.

L'auteur poursuit "L'empire khmer chancelait sous les coups que lui portaient les Tai venus du nord, les Siamois de l'Ouest s'étaient emparés de Lovek en 1587, les Laotiens, à l'Est du Mékong s'infiltraient le long des vallées de la Sé Don, puis de la Sé Kong et de la Sé San, y substituant leur influence à l'ancienne domination cambodgienne. Cédant les basses terres à ces nouveaux venus, Ta Hoi, Bolovens, Brao, Halang et Champoun se cantonnaient sur les parties hautes de l'hinterland. Réfugiés dans leurs forêts, ils y restaient à peu près libres et indépendants" (1).

Les Khmer de l'ancien royaume du Tchenla sis à Bassac, voient les Lao maîtres d'Attopeu dès la fin du XVIIe siècle.

Stung Treng a été évacué et "les populations sauvages paient l'impôt au roi du Laos" note H. MAITRE . Il ajoute "Dès lors durant tout le XVIIIe siècle, la coulée laotienne se répand au nord, pacifique mais tenace, pénétrant dans l'intérieur par les vallées de la Sé Bang Hien, de la Sé Don, de la Sé Khong, et refoulant les indigènes de la plaine dans les montagnes". (2)

Les Annamites et les Lao se joignent parfois pour administrer une région située à la limite de leur zone d'influence. C'est ainsi qu'au début du XVIIIe siècle, la Sé Ban Hien est administrée conjointement par un accord lao vietnamien. De la Sé Bang Hien les Lao remontent la vallée de la Sé Don, et ils pénètrent sur le plateau des Bolovens.

H. MAITRE précise "Des centres administratifs sont fondés et l'organisation administrative pénètre fort avant dans l'hinterland"... Attopeu voit s'élever des pagodes aujourd'hui détruites" (3).

L'administration est parfois confiée à des Montagnards à Attopeu, ou à des Phu Tai dans la vallée de la Sé Bang Hien. Cette dernière région devient une artère commerciale entre le Moyen Laos et la Côte et "la grande route transindochinoise de Quang Tri à Kemmarat est très fréquentée" nous dit H. MAITRE (4).

(1) BOUROTTE : article cité, p. 39

(2) MAITRE : ouvrage cité, p. 474.

(3) H. MAITRE : ouvrage cité, p. 475.

(4) H. MAITRE : ouvrage cité, p. 471.

Un mouvement de type messianique se développe en 1820 dans la région d'Attopeu. Un bonze lao soulève les Kha (Montagnards) de la Sé Khong et saccage Attopeu, Saravane et Bassac. H. MAITRE précise "Toute la contrée Halang, jusqu'à la moyenne Sé San, est à feu et à sang ; mais après quelques succès, le rebelle finalement battu, vient se réfugier en pays brao, entre Sé Khong et Sé San, sur la montagne qui porte encore son nom...

... Pour bien comprendre cette confiance aveugle mise par les Moï du centre Annam dans les rebelles et les imposteurs divers, qui de temps en temps, soulèvent la région, il faut savoir que ces tribus attendent un messie qui, suivant leurs traditions, leur ramènera l'âge d'or et les délivrera de tous les oppresseurs. C'est ce qui explique leur empressement à recueillir tous ceux qui se disent envoyés du ciel ; chaque fois en effet, ces naïves peuplades croient en l'arrivée du messie désiré" (1)

Nous reviendrons sur ces traces de messianisme qui épisodiquement s'expriment chez les Montagnards.

Vers 1830, de nouveaux envahisseurs entrent en scène. Les Siamois se sont heurtés aux Lao dès 1771 et ils ont occupé Vientiane en 1827. Les populations de la Sé Bang Hien sont déplacées sur la rive droite du Mékong et les Siamois occupent la rive gauche. Les fonctions héréditaires des chefs politiques deviennent nominatives et ils doivent payer de lourds impôts à Bangkok.

L'occupation est purement fiscale. A Attopeu, le Chi so Muong, ou chef de province verse 970 ticaux d'argent et 600 ticaux d'or des Kha, selon H. MAITRE (2). L'esclavage se développe notablement et même des tribus guerrières comme les Ta Hoy et les Jarai participent à la chasse aux esclaves qu'ils revendent.

La présence siamoise se durcit à la fin du XIXe siècle lorsque les Thaï se heurtent aux français. Le traité franco-siamois de 1893 met fin à une véritable lutte politique, où deux centres d'influence s'opposent.

(1) H. MAITRE : ouvrage cité, p. 477.

(2) H. MAITRE : ouvrage cité.

Les Siamois ont ^àAttopeu un avant poste qui se heurte à l'expansion française développée à partir de Kontum.

Après que les Siamois aient été relégués sur la rive droite du Mékong, une nouvelle révolte éclate sur le plateau des Bolovens entre 1901 et 1907. Ce nouveau mouvement messianique est dirigé contre les Français qui tentent l'organisation administrative du pays montagnard.

Les Laven et Alak qui participent à ce mouvement sont dirigés par Ong Kéo et Komadone. Ces chefs montagnards inaugurent une tradition de résistance qui se poursuivra dans le Pathet Lao selon J. HALPERN qui écrit "The Ong Keo-Komadone revolt which started in 1910 continued without a break until 1937. Komadone was sixty years old when he has killed. Si Thon (one of his sons) became one of the leaders of the Pathet lao forces". (1).

Même si l'auteur élude dans son ouvrage beaucoup d'aspects et de problèmes de la politique au Laos, il reste qu'il permet de se poser le problème du messianisme, du rôle des leaders religieux et politique, dont on trouve de multiples traces sans être en mesure de l'analyser globalement à partir des maigres informations disponibles.

Au terme de cette brève présentation des différents protagonistes qui se relayèrent dans l'hinterland et furent en contact avec les Montagnards, il nous faut tenter de préciser la nature des rapports qui liaient ces populations différentes.

Les Cham tout d'abord furent les artisans d'une domination peu marquée tant qu'ils ne furent pas eux-mêmes pressés par leurs adversaires amamites.

En ce qui concerne les Khmer, il nous offrent un exemple de rapport traditionnel, avec les Montagnards jarai. La légende jarai du sabre et du fourreau illustre cette forme de collaboration essentiel-

(1) J. HALPERN : Government, politics and Social structure in Laos. Yale - Monograph n°4 - 1964. p.81.

lement rituelle. L'épée sacrée envoyée du ciel in illo tempore fut recueillie par les Jarai, tandis que les Khmer s'approprièrent le fourreau. C'est pourquoi les rois du Cambodge envoyaient régulièrement des cadeaux importants aux Jarai et recevaient des biens moins coûteux. La faible importance de ceux-ci, par rapport aux prestations des Khmer montre qu'il ne s'agit pas d'un échange commercial, mais bien d'une prestation rituelle aux premiers habitants du sol : les Montagnards. Les objets reçus des Jarai étaient utilisés dans des rites de fertilité par les monarques khmer. Cette alliance légendaire a pu s'exprimer politiquement lorsque les Jarai aidèrent les Khmer en difficulté, mais elle est avant tout rituelle.

On trouve une collaboration de même nature à Luang Prabang, où la monarchie lao fait appel à des maîtres du rituel khmu, lors des changements de règne. J. HALPERN note : "Ritual linkage between hill and valley peoples, is also important. Lao and Khmu participate jointly in buffalo sacrifice the Lao considering the Kha better acquainted with the phi, since the latter were the indigenous inhabitants before the coming of the Lao" (1).

Les premiers occupants du sol gardent un pouvoir rituel sur celui-ci et c'est à ce titre qu'ils sont employés.

"Ils auraient été les prédécesseurs de ces derniers sur le sol de Luang Prabang et se seraient vus affectés à leur actuel territoire à la suite d'une série de joutes, à l'issue desquelles le Prince aîné Kassak, décidément droit et simple d'esprit, aurait perdu au profit de son rusé puiné lao, pirogues, éléphants, gongs et territoire. Ce après quoi il se serait retiré sur son fief montagnoux actuel pour faire des cultures sur brûlis. Cependant, tous les trois ans, il devait fournir des courges de longévité (mak man mak gnum), dont il possédait la culture exclusive, à son puiné afin que le Lane Xang prospère, en échange de quoi il jouissait d'un statut privilégié et recevait des subsides sous forme de biens matériels.

(1) HALPERN : ouvrage cité. p. 123.

... Les échanges séculaires entre les deux ethnies prirent fin en 1941 en raison du conflit international." (1)

Le commerce reste toutefois l'élément le plus important des rapports entre les habitants des vallées et les Montagnards.

Sur ce point H. MAITRE nous apporte des renseignements précis.

A Voeunsai, dans l'extrême sud du Laos actuel, à la frontière du Cambodge il remarque : "Le commerce intérieur du district se réduit aux échanges avec les Kha qui troquent contre du sel et des bimbeloterics, de la cire, des peaux, de la ramie, du paddy, des cables en rotin, des nattes, des cardamones sauvages" (2).

L'or de la région d'Attopeu, comme les éléphants capturés sont appréciés par les Lao, et le besoin de commercer est commun à tous les peuples qui ont été en contact avec les Montagnards.

Les échanges portent essentiellement sur des métaux précieux des bois rares, des éléphants. Les Montagnards reçoivent en échange des buffles, et surtout du sel. Les esclaves enfin, donnent lieu à un commerce qui atteint son intensité maximum avec les Siamois. Ils sont vendus à Bangkok, Pnomh Penh, après avoir transité par Bassac, Khong et Stung Treng.

L'inégalité des valeurs échangées rend ce commerce extrêmement lucratif. Lorsque les exigences des percepteurs d'impôts sont trop lourdes, les Montagnards reculent un peu plus.

A la fin du XIXe siècle, le roi de Bassac, vassal du Siam lance un édit qui montre la rigueur de cette exploitation commerciale.

"Article 1 : les populations sont prévenues que j'achèterai le cardamone 11 ticaux le picul, et l'ortie de Chine une barre d'argent les 3 piculs.

(1) DORE : La divination dans l'état de Lane Xang Hom Khao. Thèse de 3e cycle 1972. p. 18.19.

(2) MAITRE. ouvrage cité p. 250.

Article 2 : Tout producteur qui vendra à un autre qu'à moi aura la tête tranchée (1) . Les besoins des grands états de la vallée ne sont jamais satisfaits et le même auteur note : " La province d'Attopeu n'est point riche, les Laotiens y sont en minorité ; piroguiers et trafiquants, ils ne font que peu de cultures, comptant sur les récoltes des Oy, auxquels ils vont acheter le grain dès mai-juin... Les commerçants Chinois sont ici au nombre de douze; ils s'occupent de trafic avec les Moï, par l'intermédiaire des Laotiens dont ils commencent pourtant à se passer, les Kha apprenant peu à peu à venir eux-mêmes aux comptoirs du chef-lieu... Quand aux Laotiens trafiquants, ils vont à Paksé et Oubone troquer l'or qu'ils ont ramassé, contre des fils de coton, des écorces masticatoires et du tabac, à Oubone ils se procurent plus spécialement des piochettes et des charrues"(2).

Il apparaît que les rapports entre les Montagnards et les peuples des vallées présentent un contenu politique et économique. Politiquement nous voyons se succéder dans l'histoire des occupants divers qui appellent de la part des Proto-indochinois des allégeances et des stratégies. Celles-ci sont fluctuantes car en cinq siècles ils voient défiler les Cham, les Khmer , les Anamites, les Lao, les Siamois, enfin les Français.

Les cas rares où des rapports stables s'instaurent, illustrent une collaboration politico-rituelle comme celle qui lia pendant des siècles les Jarai et les monarques Khmer . La charte de Sombor qui organise les rapports de ces deux protagonistes, marque une dépendance réciproque entre les aborigènes, auxiliaires rituels indispensables, et leurs successeurs des vallées qui peuvent être des alliés à l'occasion, contre un tiers agresseur.

En terme de rapports inter-ethniques, et d'écologie, les contacts découlent de l'occupation de différentes parties d'un même territoire. Les faits cités confirment le commentaire de F. BARTH (3) lorsqu'il note dans un tel cas, des rapports essentiellement commerciaux, parfois rituels, avec peu d'interdépendance. Les Montagnards échappent à cette interdépendance en reculant dans les plateaux, chaque fois que la pression des vallées est trop forte. Ce comportement explique pourquoi, malgré des efforts prolongés

(1) Cité par H. MAITRE ouvrage cité. p. 484.

(2) H. MAITRE : ouvrage cité. p. 484.

(3) F. BARTH. Ethnic groups and Boundaries. The social organisation of culture difference. Bergen/Oslo - Londres 1970.

ils ne furent jamais des sujets politiques à part entière pour les états centralisés. Jouissant ainsi d'une autonomie et d'une indépendance de fait dans des territoires marginaux, les Montagnards furent plus dépendants d'un point de vue économique.

Les échanges, malgré leur déséquilibre, étaient nécessaires pour les deux parties et c'est sur le terrain du commerce que des rapports durables se sont établis. Les vassalités politiques, parfois admises un moment ne résistaient pas longtemps, car les Montagnards se refusaient à une dépendance unilatérale. A l'inverse de ces stratégies politiques instables, il existe semble-t-il une continuité économique que nous tenterons de définir. La lente remontée de l'influence lao thaïe, le long des affluents du Mékong a permis la naissance de centres commerciaux comme Attopeu sur la Sé Khong et Saravane sur la Sé Don. Ces petits centres sont les capitales administratives locales et les lieux d'échanges commerciaux. Ils marquent la limite de l'influence des Lao.

Autour de ces centres s'étend l'influence politique et administrative qui permet d'y recueillir les impôts et tribus des villages politiquement dépendants. Lorsque cette dépendance n'est plus acceptée, les Montagnards peuvent toujours s'échapper de l'aire d'influence réduite qui entoure ces petites capitales, avant postes de la culture des vallées. Il leur est toutefois beaucoup plus difficile de mettre un terme à des rapports économiques nécessaires. C'est pourquoi, même lorsqu'il ne s'agit pas d'un tribu de vassalité, les Montagnards continuent de venir échanger de l'or contre du sel, dans ces comptoirs. Le peu de biens qu'ils reçoivent en échange leur permet de vivre sur le plateau.

Cet équilibre instable est une symbiose économique limitée, sans domination politique. Elle définit la position marginale des Montagnards avant les guerres du XXe siècle.

La présence française est marquée par un effort d'organisation administrative. Il consiste à contrôler les populations montagnardes instables à partir des centres déjà cités comme Saravane et Attopeu.

Les Français y installent un poste militaire, ou un résident et tentent d'étendre leur influence à partir de ces villes. Ils utilisent le cadre antérieur et si l'esclavage est supprimé, les Lao et Chinois, poursuivent leur commerce. Les révoltes qui ont lieu marquent le refus d'une partie des Montagnards de se laisser fixer à proximité des postes militaires et administratifs.

Cette tentative devient une nécessité en période de conflit, car avec la guerre l'équilibre antérieur sans domination n'est plus possible. Qu'il s'agisse de la guerre franco-japonaise, de la guerre des Français contre le "Vietminh", ou de celle qui oppose aujourd'hui le gouvernement lao et les "Pathet Lao", les impératifs stratégiques sont les mêmes. Le contrôle des villages montagnards est une nécessité car ils sont un enjeu politique entre les belligérants. Les transferts de population récents proviennent de ce fait.

Sur le plateau des Bolovens, les anciens centres Saravane, Paksong, Attopeu et des villes moins importantes comme Thateng et Laongam, sont les noms des batailles qui opposent gouvernementaux et communistes. Les villages montagnards établis à proximité pour les échanges, se situaient à un jour de marche au plus. Mais les attaques annuelles dont Saravane, Attopeu, voire Paksong étaient l'objet en 1967-70, au moment de la saison des pluies, ont très rapidement vidé ces zones de combat de leur population qui passe nécessairement dans l'un ou l'autre camp. Lorsqu'en saison sèche les troupes gouvernementales reprennent ces centres, une partie seulement des villages subsiste. Le reste des habitants a "pris le maquis" avec le Pathet Lao, ou bien il a été transféré par camions militaires ou avions dans une zone plus sûre.

L'afflux des réfugiés montagnards aux abords des grandes villes est un phénomène récent lié au déroulement du conflit et à la perte par les Lao des centres déjà cités qui avaient longtemps été les avant postes de la culture lao, et de l'administration en pays montagnard. Ce mouvement d'émigration vers la vallée du Mékong n'est lié aux défaites des Lao que dans sa phase la plus récente. Certains villages se sont en effet déplacés depuis près de 20 ans, à une époque où le conflit opposait d'autres adversaires mais où la vie était tout aussi impossible pour les Montagnards.

Reculant devant l'extension des combats sur les plateaux, les Proto-indochinois refont en sens inverse le chemin qu'ils avaient parcouru pour fuir devant la pression de leurs envahisseurs. Depuis que les montagnes ne sont plus un asile sûr, ils doivent, pris entre deux feux, choisir une nouvelle allégeance, ou du moins tenter d'échapper aux alternatives que les circonstances leur imposent.

Au terme de ce rappel historique, il convient de dresser un bilan des politiques, concernant les minorités montagnardes, que nous avons pu relever. Nous serons mieux à même d'apprécier ensuite la situation actuelle.

Dans leur ouvrage sur les minorités ethniques, Eaton SIMPSON et Milton YINGER distinguent huit politiques possibles des minorités(1): l'assimilation forcée ou tolérée, le pluralisme, la protection légale, le transfert de population (libre ou forcé) la subjugation continue qui consiste à contrôler les minorités à la périphérie, enfin l'extermination.

A part l'ultime solution qui n'est pas ici un choix conscient, mais que pourra probablement constater un historien dans deux siècles, toutes les autres attitudes ont existé à un moment ou à un autre.

Nous avons défini en introduction le pluralisme qui régna longtemps dans la région entre aborigènes et conquérants. L'équilibre sans domination qui permettait ce pluralisme ethnique dura en fait, malgré de nombreuses péripéties jusqu'à l'époque des guerres modernes.

Sur le terrain des attitudes collectives, les Lao ont en même temps mis en oeuvre la "subjugation continue". Le mépris culturel qui entoure les Kha (esclaves) non bouddhistes incitait à les laisser à l'écart, tout en les contrôlant le plus possible, et en faisant du commerce.

L'intérêt économique se mêle à une répugnance évidente à établir des rapports étroits. La politique des Lao exprime cette ambiguïté jusqu'à l'époque actuelle. Les Français ont supprimé l'esclavage et les formes les plus brutales de pillage, essayant d'offrir ainsi une protection légale aux Montagnards, contre une allégeance politique.

(1) Milton YINGER-Eaton SIMPSON : Racial and cultural minorities.
New-York 1953

Les actuels transferts de population, qu'ils soient libres ou forcés, sont de plus en plus fréquents. L'assimilation enfin, est un cas limite, irréalisable aujourd'hui, mais qui constitue probablement le rêve inavoué de plus d'un stratège gouvernemental. Dans l'immédiat l'intégration des Montagnards éclaircirait singulièrement les contours locaux du conflit avec les communistes, dans la mesure, où les Proto-indochinois se trouvent actuellement, nous l'avons déjà dit, pris entre deux feux.

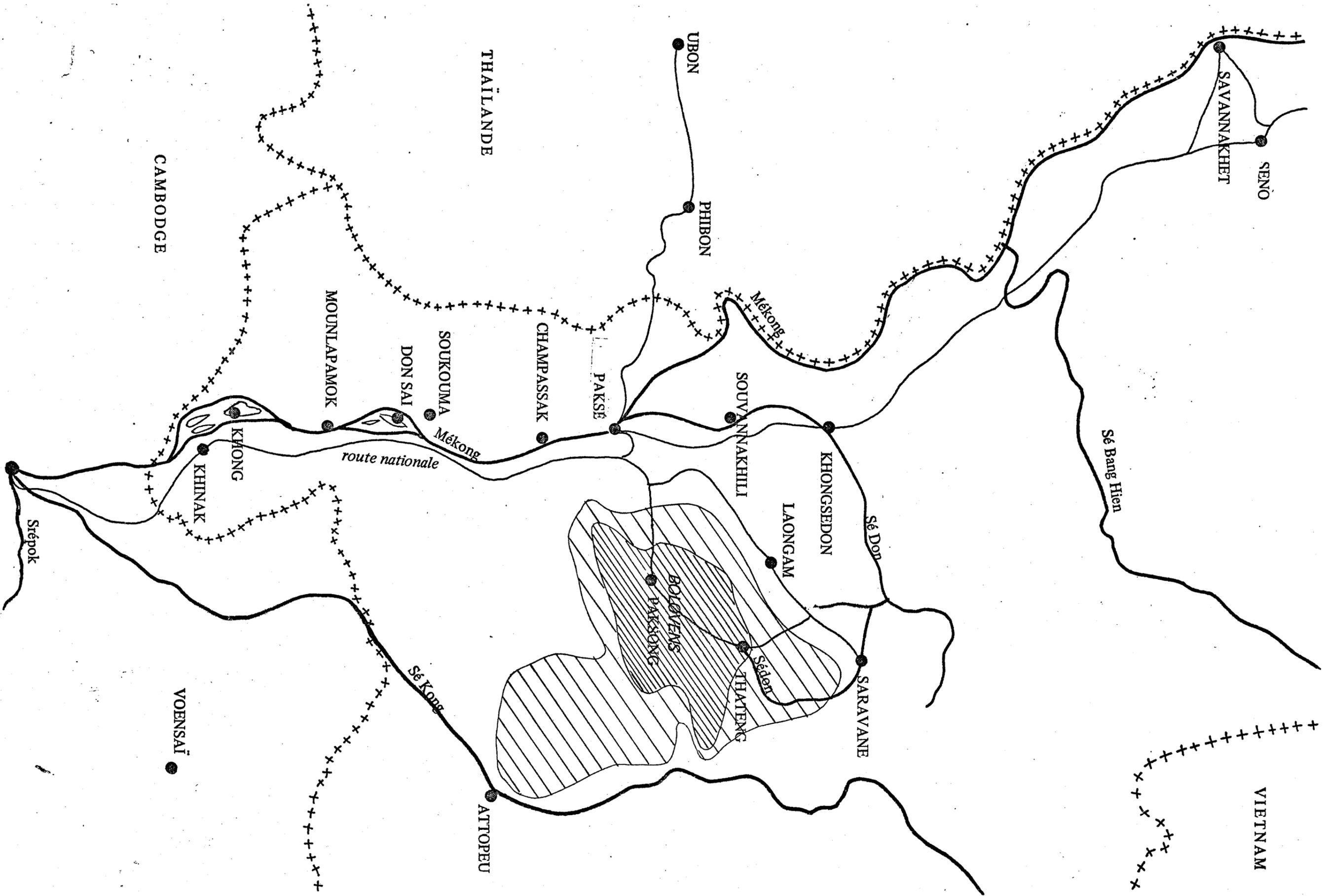
Cette éventualité est très improbable car nous verrons qu'il existe des résistances structurelles, culturelles et idéologiques. En outre, il est trop tard pour la mettre en oeuvre au moment où l'état lao est remis en question, pressé militairement par un adversaire décidé et conséquent avec lui-même. Comme le note B. FALL (1), il n'y a pas au Laos de politique des minorités.

L'équilibre sans domination systématique qui caractérise la société pluraliste où les Montagnards jouissaient d'une certaine autonomie dans les plateaux, a été rompu par la guerre.

La naissance de l'état national au Laos transforme les Proto-indochinois en minorités ethniques. Relégués dans leurs montagnes en temps de paix, ils prennent en temps de guerre une valeur politique nouvelle qui se traduit par un effort de domination de la part des Lao. Celle-ci est particulièrement forte aujourd'hui, où au mépris traditionnel des Lao pour les Kha (esclaves), s'ajoute un besoin d'intégration politique de tous les marginaux lorsque la Nation est en crise.

C'est cette situation actuelle, observée dans la région du plateau de Bolovens que nous décrirons maintenant, à travers les minorités réfugiées le long de la route de Paksong.

(1) B. FALL : art. cité.



LISTE ET SITUATION DES VILLAGES DE LA ROUTE DE PAKSE à PAKSONG

(Paksé km 0 - Paksong km 50)

- Km 4 : Camp de réfugiés
- Km 9 : Un village de Souei
Un village de Laven
- Km 10 : Village lao
- Km 11 : Un gros village : Alak-Souei
Un village de Ngèh
- Km 12 : Nya Heun
- Km 14 : Laven
- Km 15 : 15 1/2 : Gros villages de Ta Oy
- Km 16 : Phu Tai
- Km 18 : Souei
- Km 19 : Lavè - Souei
- Km 20 : Lavè
- Km 21 : Laven
- Km 22 : Ta Oy
- Km 23 : Ta Oy
- Km 25 : Alak
- Km 28 : Lavè
- Km 30 : Lao - Laven - Alak
- Km 33 : Alak
- Km 35 : Lao - Laven
- Km 36 : Lao - Laven
- Km 43 : Souei
- Km 48 - 50 : Laven

B) Le terrain d'étude et la situation actuelle

La ville de Paksé qui comptait 3400 habitants en 1930 selon PIETRANTONI (1) et 8000 habitants en 1958 d'après le gouvernement lao est aujourd'hui la deuxième ville du pays après Vientiane, la capitale administrative. Si l'on inclut les faubourgs, on peut actuellement avancer un chiffre minimum probable de 15 000 habitants.

L'origine de la ville est récente puisque son développement remonte seulement à la fin du 19e siècle. Le village d'origine, situé sur la rive droite du Mékong est aujourd'hui réduit à une centaine de maisons, tandis que la ville s'est construite autour de l'embouchure de la Sé Don qui se jette dans le Mékong. D'où le nom de Paksé : de Pak (confluent) et Sé de Sé Don. Le confluent est selon la géomancie traditionnelle un emplacement favorable (2).

Comme dans les grandes villes du Laos, la population est lao, chinoise et vietnamienne. La faible importance numérique des Lao, est un phénomène ancien puisqu'en 1943, selon PIETRANTONI (3), il n'y avait que 14 % de Lao à Paksé. Le fait n'est pas propre à cette ville car le Laos présente l'un des plus faibles pourcentages de population urbaine en Asie du Sud Est : 4 %, (4) cela sans tenir compte de la composition ethnique qui révèle une majorité de non Lao dans les villes importantes. Les minorités sino-vietnamiennes dont l'existence est presque exclusivement urbaine, sont bien adaptées à la ville, grâce à la vocation commerciale des Chinois et aux prestations de services des Vietnamiens. Par opposition, les Lao gardent, même en ville, une organisation de caractère régional, très ouverte sur la campagne, avec laquelle ils ont de nombreux rapports socio-économiques.

Les quartiers lao sont de petits villages à l'intérieur de la ville, avec un monastère, un chef de village, des notables, un médium et un guerrisseur.

L'habitat vietnamien est par contre typiquement urbain, qu'il s'agisse du bidonville des plus pauvres ou du "compratiment" des plus aisés, copie de Saïgon ou de Pnomh Penh.

Les rapports de ces groupes entre eux ne sont pas dépourvus de tensions, particulièrement entre les couches populaires lao et les

(1) PIETRANTONI. La population du Laos. Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises n°28 - 32

(2) Communication personnelle de P.S. DORE

(3) PIETRANTONI : art. cité

(4) Economic Bulletin for Asia and the Far East n°18. 1959.

Vietnamiens, parfois concurrents, de même qu'entre les riches Lao et les Chinois.

Paksé entretient des rapports économiques très étroits avec la Thaïlande puisque la majorité des produits manufacturés transitent par Ubon. Les échanges avec le nord du pays, Savannakhet et Vientiane sont moins développés et l'on peut noter que les rapports avec le Cambodge, malgré la route nationale sont négligeables. L'ouverture sur la Thaïlande s'est accentuée avec l'interruption fréquente des communications routières avec Vientiane du fait de la guerre et des embuscades.

Le marché représente l'institution commerciale la plus importante et permet de mesurer le caractère régional et non urbain de l'organisation sociale lao. Le fleuve est le moyen d'échanges et de communications économiques et culturelles privilégié, plus que le réseau routier relativement développé de la région. La densité des villages le long des berges du Mékong est extrêmement forte et c'est là que les Lao de Paksé ont leurs familles d'origine, leurs relations, leurs partenaires ou clientèles. C'est ce qui explique peut être la provenance souvent rurale des fortunes lao en ville et la circulation constante entre les villages et Paksé à l'occasion des fêtes, des marchés, de visites de parents etc...

Si le fleuve constitue le premier facteur écologique, le moyen de communication lao par excellence, il faut préciser qu'on relève des foyers de peuplements très localisés, donc des zones d'échanges économiques ou culturelles assez précises pour être définies, car elles sont discontinues.

En amont de Paksé l'influence de la ville s'arrête à une vingtaine de kilomètres, au-delà les villages sont rares. Il en est de même en aval, où entre Paksé et Bassac la circulation est intense et le peuplement très dense. Entre Bassac et Khong les villages sont peu nombreux et les modèles culturels lao moins bien implantés. C'est dans cette zone que se situent certains villages montagnards fixés par les Siamois dans la vallée, et aussi que circulent les troupes communistes vers le Cambodge. Aucun fonctionnaire ne s'y aventure. Cette implantation géographique inégale des Lao et de leur

culture sur le territoire, est un facteur important dans le cadre des rapports avec d'autres groupes ethniques comme limite spatiale d'un type d'organisation ethnique. Hors du Mékong, voie privilégiée des Lao c'est la route entre Paksé et Paksong qui constitue l'axe de communication le plus utilisé.

Avant d'aborder la nature de ces communications, nous tenterons de définir le rôle de Paksong comme ville du plateau après Paksé, ville de la vallée.

A propos du plateau des Bolovens, H. MAITRE écrit : "Ce splendide plateau, l'un des plus élevés de l'Indochine méridionale, s'élève entre les vallées de la Sé Don qui le contourne au nord et à l'ouest, et la Sé Khong qui le ceinture au Sud Est. (1)". Situé à 1000 m d'altitude Paksong doit son importance à la présence des Français qui y trouvèrent un climat presque "métropolitain", tant par la fraîcheur de la température en saison sèche que par le régime des pluies qui permet la culture de légumes et de fruits européens. C'est en outre un point facilement accessible de Paksé et il est situé en plein territoire montagnard, puisqu'il s'agit de l'habitat traditionnel des "Kha Bolovens" de la littérature coloniale, aujourd'hui appelés les Laven.

De plus la terre rouge du plateau des Bolovens offrait des perspectives pour des plantations très variées selon l'altitude du terrain. Certains planteurs français résident encore à Paksong où ils se sont mariés. Cette création quasiment française explique certainement le fait que les Lao n'y furent jamais très nombreux, moins encore qu'à Attopeu ou à Saravane. Le préjugé défavorable dont les Montagnards sont l'objet, le milieu écologique différent, expliquent cette désaffection relative qui limite la population lao. Celle-ci est constituée par les fonctionnaires peu nombreux, les militaires du camp, ainsi que par des individus mariés à des Vietnamiennes ou Laven. Ils entretiennent un monastère et un bonze guerisseur, métis français lao.

La ville est aujourd'hui plutôt un gros bourg, d'environ 800 habitants en incluant les abords immédiats. La composition de cette

(1) H. MAITRE : *op. cit.* p. 330.

population est difficile à préciser en l'absence d'enquêtes sur ce sujet. Nous remarquerons simplement les traits généraux confirmés par des observations personnelles répétées.

Une forte minorité vietnamienne habite aujourd'hui Paksong et l'on relève des mariages entre Lao et Vietnamiens, extrêmement rare dans la vallée. Les Vietnamiens s'adonnent aux cultures maraîchères et au petit commerce, dont ils partagent le monopole avec des chinois pauvres, en général cantonnais. La présence d'un hôpital, installé par l'aide américaine et tenu par un personnel philippin, attire de nombreux Montagnards, dans cette région où le paludisme sévit à l'état endémique.

Paksong semble avoir joué, à une époque récente, le rôle de marché de tous les habitants des villages voisins. A une plus vaste échelle, la présence de pistes praticables par les véhicules rudimentaires qui font office d'autobus, permettait des échanges avec tout le plateau et particulièrement Saravane et Houei Khong. C'est ainsi que de nombreux Montagnards ont pu découvrir des objets manufacturés qu'ils utilisent couramment aujourd'hui, et qui leur sont devenus nécessaires. La ville a certainement perdu une grande part de son rôle de centre commercial depuis que de nombreux Montagnards se sont installés plus près de Paksé.

C'est pourquoi l'on peut considérer que la route de Paksé à Paksong est, pour les Montagnards du plateau, comme pour ceux qui sont dispersés le long du parcours, un canal économique et culturel au même titre que le Mékong pour les Lao.

Paksong offre le cas rare d'une culture déplacée de son terrain traditionnel. Ce "melting pot", enclave lao en territoire montagnard est plutôt l'exemple d'une "folk culture" pratiquée par des individus métissés ou des groupes en voie de changement socio-culturel. La laocisation qui touche les Vietnamiens, les Chinois même, sans parler des importants villages javan voisins, est l'image d'une culture très ambiguë où les Chinois sont bouddhistes et où les Montagnards consultent à l'hôpital ; tandis que les Lao vont voir un bonze guérisseur d'origine française. Il serait fallacieux de prolonger cet apparent paradoxe au-delà de la vérité stricte qu'il

exprime, mais il semble que l'on touche ici une des marges de la culture lao, au point où elle tente d'assimiler, d'intégrer, en s'adaptant dans une certaine mesure à un environnement étranger, au risque de perdre un peu de son orthodoxie, de ce qui en fait un élément d'identité ethnique.

C'est pourquoi la population laven qui entoure la ville représente un cas particulièrement intéressant de changement sans conflit, celui-ci ayant eu lieu à l'époque des Français sous forme de révoltes messianiques (1907-1910 et 1935).

Nous reviendrons ultérieurement sur le cas particulier des Laven, mais dans l'immédiat il nous faut décrire la route entre Paksé et Paksong, comme terrain de rapports inter-ethniques.

Nous avons déjà relevé l'importance économique du courant d'échanges entre le plateau des Bolovens et la ville de Paksé. Cette voie de communication qu'est la route entre la vallée et le plateau pourrait apparaître comme un cadre simpliste ou abstrait si l'on ne recensait plus de 20 villages de groupes ethniques divers, presque tous montagnards, sur les 50 km du trajet.

Pour le chercheur intéressé par les rapports inter-ethniques, cette unité, si elle est apparemment artificielle, apparaît néanmoins comme une aire privilégiée qui représente avec une variété extrême, toutes les formes de contacts inter-ethniques, et de changements. Cette diversité des modes d'adaptation des différents villages, à leur environnement socio-culturel, interdit dès l'abord, les hypothèses hâtives sur le contact des Montagnards et des Lao.

Il paraît nécessaire dans un premier temps de trouver un ordre possible pour présenter les différents villages.

Nous avons déjà évoqué les migrations de population dues à la guerre. La route offre un échantillon de ces populations dont l'installation s'étend sur une vingtaine d'années. Cette dimension temporelle permet une première distinction entre les réfugiés récents et les habitants anciennement installés dont le caractère de réfugiés s'est estompé après 20 ans d'adaptation et d'intégration plus ou moins

réussie dans ce nouveau milieu (1). C'est pourquoi, si à l'exception des Lao et d'un village de Phu Tai ; tous sont des Montagnards, les habitants sont très différents d'un village à l'autre selon la date de leur installation.

Si l'on ajoute à cette variation temporelle, une grande diversité de groupes ethniques, puisque l'on relève dix groupes différents, on voit immédiatement le caractère presque expérimental de cette aire, en ce qui concerne la question des rapports inter-ethniques. De ce foisonnement de cas particuliers nous tenterons d'extraire quelques catégories simples de présentation, visant uniquement à l'intelligibilité de l'aire étudiée, qui est l'axe de la route, et sans préjuger du contenu ni de la forme des rapports qui s'y déroulent.

Du km 21 à Paksong, soit dans la partie la plus élevée de la route se sont installés des villages dont l'implantation est ancienne. Elle varie de 12 à 20 ans. Ce fait s'explique aisément dans (2) la mesure où les Montagnards y trouvent un climat plus proche de celui du plateau. Les bords de la route étant il y a 20 ans, très peu peuplé, il paraît normal que le choix portât sur un milieu proche de celui que quittaient les émigrants.

Un autre trait commun de ces villages réside dans leur caractère souvent pluri-ethnique. C'est dans cette partie de la route que l'on relève la présence de Lao, nombreux (60 % à Ban Hitou) de Vietnamiens, et aussi de villages groupant trois ou quatre ethnies, tel ce village du Km 30 où l'on recense des Laven, des Lao, des Alak ; ou Ban Hitou au km 35 où Lao et Laven sont les deux groupes importants. Le caractère pluri-ethnique de la population ne peut être affirmé dès l'origine et il semble qu'il s'agisse plutôt de vagues successives de populations différentes, qui coexistent, les Laven étant les premiers occupants et les plus nombreux. Ban Hitou au km 35 est un village pluri-ethnique où s'exerce une forte influence lao tant par l'importance de la population que par la culture. Dans cette aire, les Laven sont en majorité, mais ils sont dispersés dans plusieurs villages sauf aux abords de Paksong où ils sont

(1) De nombreuses contradictions existent entre les documents administratifs et les informateurs. Les dates avancées ici correspondent plus à l'installation de la population actuelle du village, qu'à l'existence de celui-ci comme unité politique souvent présentée comme plus ancienne par l'administration lao. Le terme "village" signifie ici la population villageoise.
(2) Ces chiffres expriment la date d'installation des habitants actuels, car plusieurs villages (unité politique) remontent à une époque antérieure.

"chez eux". Ban Hitou est un gros village de soixante maisons, 33 étant occupées par des Lao et 27 par des Laven. Le chef du village est Lao. La culture du café est ici pratiquée à une échelle commerciale, car la terre rouge des Bolovens convient particulièrement bien. Le café, séché au soleil, est ensuite descendu en sacs à Paksé où il est torréfié. Les plantations de café utilisent une main d'oeuvre saisonnière très instable, provenant des villages voisins. Le travail sur les plantations procure un revenu fixe et régulier aux Laven. Dans les autres groupes ethniques il répond à des nécessités passagères et ce sont donc surtout des Laven qui fournissent ces prestations de travail et en tirent un gain monétaire comme employés. Les plus pauvres parmi les Vietnamiens de Paksé se livrent parfois à cette occupation au moment de la cueillette.

En dehors de la culture du café, Ban Hitou est remarquable par l'importance de son monastère (vat). Il est richement doté et une plaque dresse la liste des principales personnalités locales qui ont participé aux dépenses de l'édification, avec le montant de la somme versée. Les donateurs sont des Lao de Paksé, de Paksong, ainsi qu'à un moindre degré des villageois environnants. La bonzerie accueille quinze personnes et le supérieur occupe un rang élevé dans la hiérarchie bouddhique. Tous les religieux sont lao. Le monastère est entouré de nombreuses stèles funéraires où sont conservées les cendres des morts pieux, et suffisamment fortunés pour financer le monument. On peut dire qu'il s'agit d'un vat égalant en importance celui d'un village de la vallée. La décoration se situe au-dessus des standards courants en ce domaine.

Cette appréciation des "signes extérieurs de richesse" comme symbole de statut peut paraître, à première vue, insuffisante pour caractériser le bouddhisme. Elle sera précisée et motivée ultérieurement.

Ban Hitou apparaît comme le point de la route où l'influence lao est la plus forte car c'est le seul village où les Lao sont la majorité et où ils disposent d'un revenu commercial assez important avec les plantations de café. Il faut signaler que certaines de celles-ci appartiennent à des Chinois de Paksé qui emploient des "intendants" lao.

Du km 14 au km 21, sur les premiers contreforts du plateau, nous relevons des villages où un seul groupe ethnique est nettement majoritaire (quand il n'est pas seul). C'est dans cette zone que s'est plus particulièrement déroulée notre enquête. L'implantation de ces villages remonte à 5 ou 10 ans. Les différents groupes ethniques ont ici tendance à se rassembler dans une même unité, ou bien à vivre dans des villages rapprochés. Les Lao ne résident pas dans cette partie de la route, sauf en compagnie des Laven (km 14) et des Phu Tai (km 16) mais en nombre très limité, moins de 10 % de la population du village.

Le village situé au km 14 est exclusivement Laven, à l'exception de quatre familles lao et de trois maisons de Ngèh. Ces derniers sont liés par des rapports de parenté avec les Ngèh habitant au km 11. Ils occupent une position marginale car ils sont très peu nombreux, protestants et installés depuis peu de temps. Les quatre familles lao commercent entre Paksé et le village. Les 36 maisons restantes appartiennent toutes à des Laven, et le chef du village est lui-même un Laven.

Le monastère bouddhiste entretenu par les dons et le travail des villageois abrite un bonzesouejiet deux novices. Ce village se signale par l'importance qui est accordée aux plantations d'ananas. La culture de ce fruit passe, ici, avant celle du riz, comme culture commerciale destinée au marché de Paksé. Il ne s'agit pas toutefois d'une monoculture complète. Cette culture est ailleurs annexe, ou complémentaire. Ce village est peuplé par un groupe ethnique nettement majoritaire. L'installation du village remonte à 10 ans soit une durée moyenne dans notre échelle. Dans cette zone, encore plus qu'ailleurs chaque village constitue un cas particulier d'adaptation à l'environnement écologique et culturel. Ainsi, le village Lavé du km 19, fera l'objet d'une étude plus détaillée dans le troisième chapitre, puisque c'est là qu'ont été recueillis la plupart de nos matériaux ethnographiques.

La partie la plus proche de Paksé, se situe pratiquement dans la vallée. Les réfugiés les plus récents, déplacés depuis moins de 5 ans s'y sont installés (à l'exception d'une partie du village situé au km 11, dont l'installation est plus ancienne). Dans ces villages réside en

général un seul groupe ethnique issue d'un même lieu d'origine. Les Montagnards y créent des villages entièrement nouveaux à proximité immédiate de Paksé. Seuls les Ngèh sont symptomatiques de ces réfugiés très récents dans le village que nous allons décrire (km 11).

Celui-ci malgré son caractère exceptionnel dans cette zone possède un intérêt tout particulier dans la mesure où 3 groupes ethniques, installés à 3 époques différentes, l'occupent. Le village est constitué par deux groupes d'habitations nettement séparées par un monastère bouddhiste. Dans la première partie comprenant 57 maisons sont installés des Soueï (17 maisons) depuis huit ans environ, dirigés par un chef de village Soueï.

Les Alak réfugiés de Laongam qui occupent les 40 maisons restantes ont leur propre chef de village depuis 18 mois. Ce village double est bien séparé des 20 maisons du village ngèh réfugié de Saravane qui se trouve ici depuis 6 mois seulement et entretient très peu de rapports avec "l'ancien village". Dans ce dernier, malgré la présence de deux chefs de village, on constate une organisation telle que l'on peut distinguer une seule unité villageoise, mais deux groupes ethniques. Les Alak, aussi bien que les Soueï entretiennent les deux bonzes du monastère et les trois novices dont l'un est Soueï. Les deux communautés coexistent et vivent ensemble sans être mêlées dans la mesure où elles occupent deux parties distinctes du village et n'ont pas encore établi de rapports matrimoniaux.

Les Ngèh, eux, refusent de participer aux offrandes bouddhistes et entretiennent le minimum de rapports avec leurs voisins pourtant immédiats. Ils sont, en outre, obligés d'aller défricher leurs champs très loin à l'intérieur ; les terres voisines étant appropriées et les rapports limités qu'ils entretiennent avec les Soueï et Alak excluant toute forme d'entraide. Leur refus de participer aux offrandes bouddhistes est interprété comme une volonté de fermeture sur eux-mêmes.

Il apparaît maintenant qu'entre la symbiose économique et socio-culturelle que révèlent les Laven, en particulier aux abords de Paksong ; et l'isolement complet des réfugiés récemment installés à proximité de Paksé comme les Ngèh, se situe tout le contenu des rapports

inter-ethniques. Entre le moment où un nouveau village s'installe et celui où il s'intègre au milieu écologique et culturel auquel il est confronté se situe une longue période où l'existence ethnique du groupe peut s'affirmer, se nier selon les choix et les différentes stratégies collectives possibles.

Ces choix sont souvent très limités et sont en fait le centre de notre thème d'étude, dans la mesure où c'est par ces choix que naissent et se développent les changements, que s'expriment les comportements collectifs des différents groupes ethniques en question.

Après l'étude du cadre historique, géographique et local, nous décrirons brièvement le cadre existentiel dans lequel les rapports interethniques se posent aux réfugiés et cela en terme de choix concrets.

Ces choix se posent dès le moment de l'installation des réfugiés.

C. Naissance pratique des pressions et des choix

Nous envisagerons d'abord ces choix au niveau de l'insertion concrète des nouveaux arrivants dans un milieu écologique qui n'est pas le leur, en traitant de la terre et des problèmes fonciers.

Nous entreprendrons ensuite de décrire les choix au niveau des conduites collectives d'adaptation par rapport au milieu culturel nouveau et étranger, à travers des agents d'influence et des indicateurs de participation et de changement comme les monastères bouddhistes.

Lorsqu'ils arrivent, parfois en avion, à Paksé, ou auparavant lorsqu'un village tout, ou partie, décidait ou était invité à se déplacer, par ses propres moyens, ou en camions militaires, les Montagnards réfugiés doivent chercher un lieu où fixer leur village. Ils ne s'installent jamais dans la vallée car la terre y est chère et déjà occupée. En outre les Lao apprécient peu le voisinage de populations de statut inférieur. S'ils y sont acceptés c'est souvent à titre individuel et au risque d'être accusés de sorcellerie à la première occasion et dès la moindre tension. Le climat, le milieu écologique de la route des Bolovens, sont les plus adéquats pour une installation nouvelle. La route de Paksong constitue en effet la niche écologique la plus

proche des plateaux à proximité de la vallée. Les communications sont bien assurées grâce à la route et la terre est toujours accessible. En bref, l'établissement y est possible car aucun obstacle infranchissable ne se dresse. De plus des Montagnards y sont installés ce qui constitue un précédent aussi bien pour les Lao que pour les réfugiés.

Nous avons déjà décrit l'étagement des villages, des plus anciens au plus récemment installés, du haut en bas du plateau. L'une des premières alternatives est de savoir si l'on construira un nouveau village ou si l'on s'installera dans un village déjà implanté. Dans la première hypothèse, c'est tout le village ancien qui a émigré en fuyant la guerre et doit se reconstruire, à l'exception des vieillards qui refusent de quitter le territoire du groupe. S'il s'agit seulement de quelques familles, la présence d'un parent sur la route, ou d'un ami dans un village du même groupe ethnique, est un facteur déterminant qui incitera à s'intégrer à un village déjà constitué si cela est possible. Cette intégration peut être temporaire, comme une sorte de relais avant l'installation définitive. Cette forme fractionnée de déplacement est un trait souvent observé lors de migrations.

La route est bordée par une frange de terrain de cent mètres appartenant à l'état lao qui peut la vendre, sauf dans des zones d'intérêt stratégique, c'est-à-dire dans des lieux où la végétation permet les embuscades. Cette appréciation est laissée à la discrétion des autorités militaires locales. C'est ainsi que de nombreux Lao, et Chinois, possèdent des plantations en bordure de la route, ou simplement des champs de riz sur brûlis (hay). Dans ce dernier cas, une autorisation suffit car cette forme d'agriculture n'a pas la stabilité d'une plantation de café ou de bananes. C'est en quelque sorte, un simple droit d'user de la terre et d'en tirer le fruit alors qu'une plantation à but commercial suppose un droit de propriété complet.

L'intérêt de résider au bord de la route s'explique par les facilités de transport et de communication. Les nombreux taxis bondés qui circulent entre le marché de Paksé et Paksong transportent quinze à vingt personnes toutes les demi-heures, ce qui laisse supposer qu'ils satisfont un besoin réel. Il faut ajouter que les autorités administratives ou militaires préfèrent le contrôle direct de villages implantés au bord de la route à des villages dispersés et "cachés". C'est pourquoi

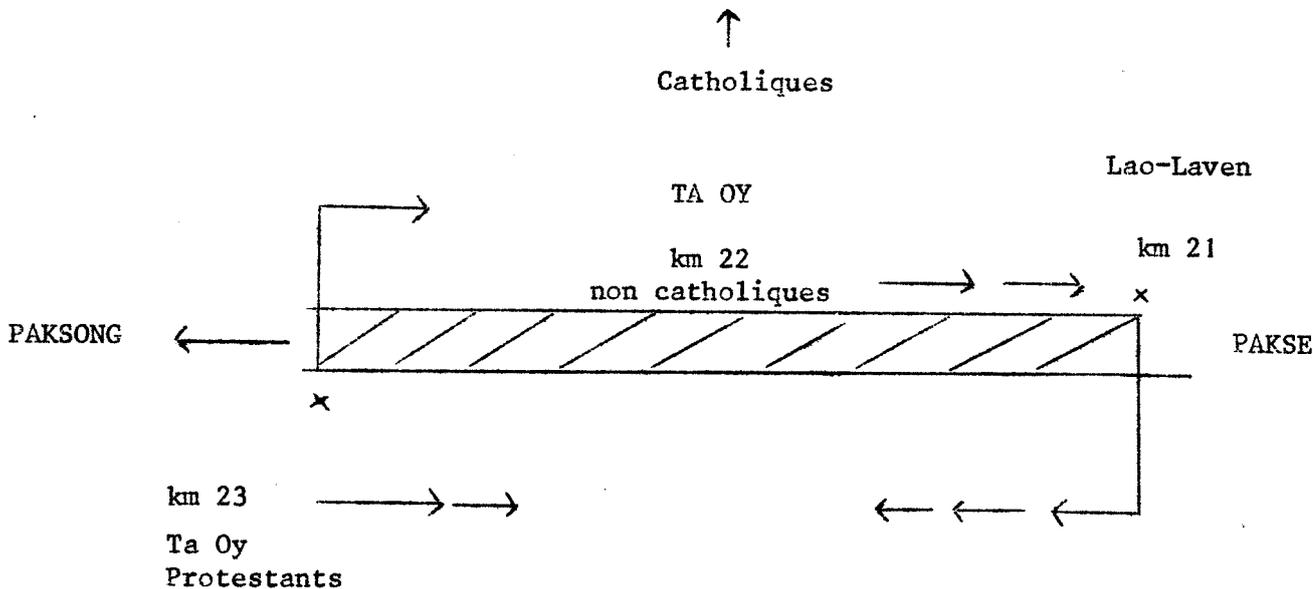
il existe très peu de villages situés à l'intérieur des terres. La suspicion dont les Montagnards sont naturellement l'objet s'accroît alors et amène très vite des tracasseries administratives.

Dans un premier cas, les villageois achètent la terre sur laquelle ils construisent leurs habitations. Les pères catholiques assurent de la même façon la sécurité de leurs ouailles, en étant propriétaires du sol dans les villages catholiques. Les rapports personnels interviennent à l'occasion, lorsqu'un individu achète à un fonctionnaire, la terre où il construit sa maison, ou plus simplement l'autorisation de le faire. Hormis ces cas peu nombreux, où les réfugiés disposent des capitaux nécessaires, il faut demander l'autorisation ou laisser l'administration prendre l'initiative. Le village est alors sous la protection des fonctionnaires. Il apparaît clairement que ce dernier type d'implantation n'offre aucunes garanties aux Montagnards. Il entraîne des rapports qui sont l'amorce de tout un processus de dépendance. Il permet enfin un contrôle plus facile.

L'argent reste le meilleur moyen d'échapper à ces tracasseries. A défaut, les autorités attendent l'expression d'une bonne volonté tacite, en échange de la protection et de l'aide qu'elles dispensent aux réfugiés. Cette aide, en majorité d'origine internationale, est constituée par des distributions de riz, d'outils, de couvertures... dans les seuls villages installés par l'administration. Les autres n'y ont pas droit.

Les maisons construites, il faut défricher le terrain à cultiver et cela pose des problèmes plus faciles à résoudre, sauf si un village existe déjà au voisinage. Dans ce cas, les derniers arrivants devront s'avancer à l'intérieur des terres pour s'approprier la terre à cultiver, car les villages voisins occupent déjà les terrains les plus proches de la route. Le problème de l'eau se pose parfois, bien que des pompes soient dispersées le long de la route. Les Lavé du km 20, l'un des rares villages situé en retrait de la route, durent attendre pendant plusieurs mois l'autorisation de s'alimenter en eau dans la plantation voisine appartenant à un Lao. Tacitement, cette aide consentie est une forme d'allégeance non formulée et exprime un rapport global de dépendance à laquelle les Montagnards se soumettent plus ou moins selon les cas.

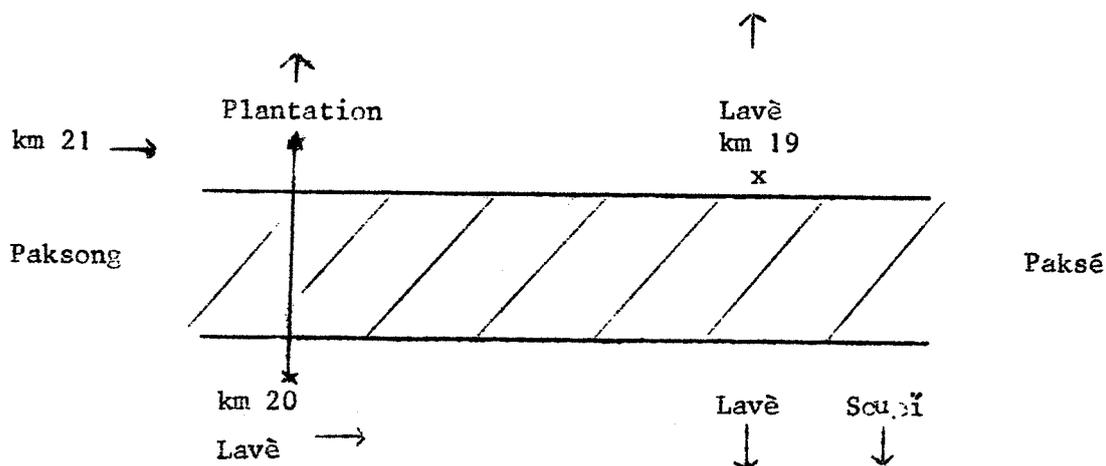
Les problèmes d'organisation foncière se révèlent dans des cas particuliers très variés. Nous illustrerons ici le cas du village Ta Oy situé au km 22.



Mouvements de population vers les terrains cultivables.

Le croquis indique les mouvements de population vers les terrains cultivables et leurs limites approximatives. Il apparaît clairement que lorsque les villages sont rapprochés comme c'est le cas ici, des problèmes fonciers surgissent. Chaque village cultive des champs en aval sauf les Lao du km 21 qui ont accepté que les habitants du village du km 22 fassent leur riz en bordure de la route et à proximité de leur habitat, contre une prestation de travail sur leurs propres champs. Le marché a été conclu et l'autorisation est ainsi payée en travail sous forme d'entr'aide. En dehors de cet arrangement les habitants du km 22 arrivés les derniers n'auraient eu pour seules ressources que l'arrière de leur village, où la topographie ne permet pas de nourrir tout le village.

Chez les Lavé du km 19 la terre facile à cultiver est moins rare et la population peu nombreuse.



Mais les habitants du km 20 sont obligés de traverser la route et une plantation lao pour cultiver leurs champs, à l'exception de ceux qui ont la chance de trouver un peu de terre près du village, en direction du km 19. Nous constatons que l'installation des villages Montagnards réfugiés a lieu sur un terrain où ils doivent faire leur place en s'adaptant à leurs voisins. Ils sont de moins en moins libres de ces choix depuis que l'administration intervient dans les implantations et tente de contrôler l'ensemble de ce secteur. La pression exercée est économique sous la forme de distribution d'aides et de facilités diverses. Elle est ensuite politique et culturelle lorsque les villages voisins renferment des Lao, ou des individus ou des groupes en voie de changements sociaux-culturels, sans parler de la présence militaire aux environs des postes de contrôle.

Après l'occupation d'un nouveau terroir, c'est au travers des conduites collectives que s'expriment les choix des réfugiés.

Le milieu culturel des Lao environnants est neuf pour les Montagnards et cette confrontation appelle des options. Le processus général de dépendance, déjà évoqué, se poursuit. Après avoir été tolérés, parfois acceptés ou admis sur ce territoire lao, les habitants du nouveau village sont redevables aux autorités civiles et militaires. Cette dette résulte de l'autorisation reçue ou de l'aide matérielle acceptée. La seule réciprocité accessible à ces villageois démunis,

consiste dans l'expression d'une bonne volonté générale. Celle-ci inclut la coopération politique espérée par les Lao, et surtout un désir d'intégration sociale et culturelle dont très peu de groupes ethniques éprouvent le besoin, à supposer qu'elle soit possible.

L'attente lao appelle une identification formelle aux normes de la culture locale, d'abord politesse envers celui qui vous reçoit, puis à plus long terme changement social. Les pressions variées qui découlent de cette attente visent l'organisation ethnique des groupes montagnards. Elles s'exercent à travers les institutions lao telles que l'armée, les écoles, les monastères bouddhistes, qui sont les principaux points d'appui de la société lao et les lieux privilégiés où se répandent les normes lao.

On relève seulement trois écoles sur la route de Paksong, pour vingt villages recensés. La pénurie d'enseignants qui sévit dans tout le pays se double ici du peu de goût qu'éprouvent les instituteurs lao, pour aller enseigner à des Montagnards. Le rôle efficace des écoles est très réduit. La langue lao est déjà connue, et utilisée dans tous les villages, pour les communications avec l'extérieur, parfois entre groupes différents. Les écoles de monastères, rares et épisodiques, ne sont pas suivies par les enfants montagnards.

L'emplacement des postes militaires est le même que celui des écoles. La mission de surveillance qui leur est impartie consiste à contrôler les véhicules, et l'origine des voyageurs, souvent sommairement indiquée sur un papier par le chef du village. Sans ce "certificat de résidence" un Montagnard en déplacement est suspect. L'influence des militaires s'exerce dans les villages voisins où ils recrutent de jeunes soldats montagnards parfois âgés de 14 ans, qui trouvent surtout là une source de revenus. Le rôle intégrateur de l'armée semble assez réduit. Les 12 hommes environ qui occupent un poste, ont peu de rapports avec les villageois voisins. Ils sont invités à boire les jarres par diplomatie et ces beuveries n'ont pas pour eux la portée sociale que les Montagnards accordent à leurs propres libations.

Les conséquences du voisinage avec l'armée sont surtout pratiques. Comme dans la vallée, l'usage des vêtements militaires, des gourdes "made in USA", qui s'ajoutent aux objets traditionnels sans les supprimer, est très répandu. Ces objets sont échangés ou achetés à bas prix.

On ne peut affirmer qu'il existe une influence de l'armée orientée de façon différentielle sur tel groupe ethnique, car cette influence est globale et elle s'applique à toute la société qui en tire des bénéfices variables selon son statut. (Lorsque des paysans obtiennent des chaussures ou des chemises militaires, un riche citadin achète une jeep au quart de sa valeur). Ces séquelles socio-économiques de la guerre sont trop connues pour qu'il faille plus insister...

Le monastère bouddhiste est un élément capital de l'organisation lao, comme nous le verrons. En 1957, selon les chiffres du ministère lao de l'intérieur, 5279 religieux vivaient dans les 289 monastères de la province de Champassac, tandis que l'on en relevait 1144 dans les 165 monastères de la province de Saravane, et 425 pour 25 monastères dans la région d'Attopeu. S'il n'existe que trois écoles, onze monastères sont implantés sur la route et seuls les Ta Oy, les Lavè et les villages récemment installés n'en possèdent pas. En ce qui concerne les Ta Oy le fait s'explique aisément car ils sont catholiques ou protestants. Les Lavè, quant à eux, pratiquent la religion traditionnelle avec les changements limités que nous étudieront bientôt. Nous décrirons donc ici le processus habituel par lequel un monastère se crée sur la route de Paksong.

Dans la vallée, comme nous avons pu l'étudier par une enquête directe à Ban Nakasang près de l'île de Khong, le monastère est le fruit de la décision et du travail collectif des habitants qui l'érigent de leur propre initiative, et demandent ensuite une aide aux autorités religieuses ou administratives si les capitaux font défaut; mais celle-ci est toujours complémentaire. Les bonzes eux-mêmes, avec l'appui des villageois aménagent les différentes parties de l'édifice. Il ne nous a pas été donné d'observer la création d'un monastère sur la route de Paksong, mais nous avons pu enregistrer la stagnation, voire la fermeture d'un vat.

Il importe ici d'analyser les caractères généraux de l'implantation des monastères dans l'aire considérée. Nous avons mentionné précédemment l'important monastère de Ban Hitou. La plaque commémorant les mérites des donateurs révèle la faible participation de la contribution locale qui se réduit à 20 % environ. Les trois quarts de la participation sont assurés par des étrangers au village et la moitié de ces

dons proviennent de quelques contributions particulièrement importantes qui sont le fait de personnalités connues et jouissant d'un grand prestige dans la région. Ils sont donc dans une grande mesure les fondateurs du monastère puisque la participation collective est faible.

On peut se demander si ce caractère largement extérieur des dons se retrouve dans les autres villages où les constructions sont beaucoup moins coûteuses, le vat n'étant le plus souvent constitué que par des édifices en bois, à toitures de tôles ou végétale, comme les maisons des habitants.

Au km 21 où l'on relève une autre construction en dur, comme à Ban Hitou, les travaux d'édification se poursuivent depuis trois ans et sont interrompus car les capitaux font défaut. Le vat reste donc dans les anciennes constructions de bois en attendant une circonstance favorable, nécessairement extérieure, car les revenus locaux ne permettent pas un investissement supérieur. Dans tous les autres villages, le monastère est plus modestement réalisé avec des matériaux locaux peu coûteux, à l'exception des tôles de la toiture. L'investissement villageois est donc surtout une prestation de travail limitée. Même dans ce cas l'argent fait souvent défaut pour terminer ou aménager une partie de l'édifice. Ainsi au km 19, où la statue du Bouddha a été offerte par un commerçant fortuné de Paksé, la construction a coûté 50 000 kips (500 F) mais il manque 50 000 kips pour la terminer. Il faut préciser que dans tous les vats pauvres, les bonzes sont presque toujours des Montagnards d'origine Soueï, les religieux lao n'étant présent que dans les trois ou quatre vats les plus importants de la région (Paksong, Ban Hitou, km 35, km 21).

Les mêmes problèmes financiers apparaissent à propos d'une institution très étroitement liée aux monastères, il s'agit des fêtes bouddhistes du calendrier religieux.

Ces fêtes collectives annuelles, au nombre de six à huit selon les villages dans la vallée, sont beaucoup plus rares et moins importantes ici. Les monastères les plus riches en organisent une par an, et les autres villages allongent cette périodicité à deux ou trois ans. Dans ce dernier cas, l'initiative est souvent le fait d'un officier ou propriétaire de plantation, à moins qu'il ne s'agisse simplement d'une aide qu'il consent à apporter contre du prestige.

Monastère lao (Luang Prabang)

Monastère d'un village alak (route de Paksong km 33)

Ainsi s'expriment au niveau des institutions locales certaines restrictions dues à des facteurs économiques, qui interdisent l'organisation d'une fête ou l'embellissement du monastère, parce qu'il n'y a pas assez de capitaux à l'intérieur du village. Les dons possibles pour les villageois ne permettent pas de traduire en actes les conséquences d'une option religieuse : à savoir la pratique du bouddhisme tel qu'il est conçu par les Lao.

Nous mentionnons ici la pratique du bouddhisme, car elle constitue une part importante de l'attente des Lao à l'égard des Montagnards, et pour ces derniers elle est la forme la plus complète et la plus significative pour exprimer une bonne volonté de coopération, ou une réponse à l'aide reçue lors de l'installation du village.

Au niveau des choix pratiques que nous traitons ici, les options extrêmes sont les suivantes :

Si les familles réfugiées sont intégrées à un village déjà existant ou l'influence lao est présente grâce à une population lao bien implantée autour d'un monastère bouddhiste, la pression est assez forte pour inciter les Montagnards à participer aux dons bouddhiques, ce point précis étant l'acte premier qui matérialise l'absence d'un refus de coopération des Montagnards. Ce refus est extrêmement rare et difficile surtout si le groupe ethnique est isolé dans un village comprenant d'autres minorités, chacune se trouvant en nombre trop restreint pour ne pas subir de pressions. C'est l'une des raisons pour lesquelles l'histoire du village et sa composition ethnique sont parmi les facteurs les plus importants, qui amènent et permettent telle ou telle forme de changement.

Dans l'hypothèse où tout un village se recrée, ou s'il s'intègre à un village de même origine ethnique déjà installé, les stratégies ou les choix possibles sont plus larges selon les ressources dont dispose la communauté. Ces ressources sont économiques mais aussi socio-culturelles. Le groupe est capable ou non d'opposer une réponse efficace aux pressions qu'il subit, par une organisation ethnique rarement complète, mais éventuellement utilisable. Cette organisation est rarement complète car le déplacement a rompu le contact avec un espace traditionnel dont l'importance est capitale.

Mais devant une situation donnée tel groupe choisira telle alternative en utilisant un élément particulier de sa culture, alors qu'un autre groupe subira les pressions culturelles des Lao, parce qu'il ne dispose pas, ou n'a pas su trouver dans son propre patrimoine une réponse, une défense, une échappatoire aux modèles lao proposés comme une alternative première entre la barbarie des aborigènes et la civilisation lao thaïe.

Il apparaît clairement que ces premiers choix collectifs se situent dans le cadre des rapports inter-ethniques avant de s'exprimer après plusieurs années de résidence par des changements sociaux et culturels.

Il faudrait ici citer tous les villages de la route pour illustrer ces choix. Cette description, outre qu'elle serait fastidieuse, suppose un cadre intelligible où apparaîtrait l'opposition globale à l'intérieur de laquelle s'expriment les rapports entre Lao et Montagnards.

Au terme de l'étude de ce cadre historique et local, il apparaît que l'histoire révèle une tendance constante des populations des vallées à entretenir des rapports stables d'abord commerciaux puis culturels avec les groupes proto-indochinois. Les Montagnards ruinent ce rêve de stabilité qui n'exclut pas une tendance à la domination, par leur capacité à se retirer dans des régions montagneuses où ils sont en paix.

N'ayant pas les moyens d'imposer une domination durable, un certain équilibre se crée autour des centres commerciaux des plateaux qui expriment une symbiose embryonnaire. En perdant leur capacité de fuite et d'isolement avec la guerre qui sévit depuis 30 ans sur les plateaux, les Montagnards perdent leur principale protection contre la domination cela au moment même où les Lao, de jeune état national deviennent un état contesté, un lieu de conflits internes, et voient leur légitimité remise en question.

Les Lao pressés par le Pathet Lao cherchent dans les minorités, des alliés à soustraire à l'ennemi possible. Les Montagnards quant à eux sont pris entre deux feux, d'autant plus violents que les Lao subissent des attaques communistes de plus en plus fortes. Les pressions militaires et politiques subies par les Lao, se transmettent en chaîne en direction des Montagnards, sous forme politique et culturelle.

En présentant la route étudiée comme un terrain privilégié de rapports inter-ethniques, nous avons tenté d'y souligner l'abondance des matériaux, la variété des cas locaux, qui supposent un cadre d'étude limité pour éviter un survol inefficace.

En décrivant brièvement la naissance pratique des pressions aux changements et des choix, nous avons voulu exprimer le caractère concret et quotidien des problèmes traités qui, s'ils prennent nécessairement une forme abstraite pour être intelligibles dans le cadre de cette étude, n'en sont pas moins réels.

Ce passage nécessaire à une mise en forme théorique apparaît lorsque l'on constate : tant par le passé que sur le terrain actuel, que les rapports inter-ethniques résultent de la mise en relation et des interactions de deux types d'organisation ethnique, celle des habitants de la vallée, les Lao-thai, et celle des Montagnards des plateaux, les Proto-indochinois.

C'est pourquoi notre analyse portera désormais sur les éléments qui constituent ces deux types d'organisation ethnique .

"...we come to understand the qualities of "tribe A", only when we measure these qualities against their antithesis in "tribe B" (1)

Le chapitre précédent, nous a permis de présenter un cadre historique et sociologique. Il nous faut maintenant définir, après le décor, les modèles de référence des acteurs et les valeurs dont ils se réclament. Nous le ferons en précisant tout d'abord le niveau méthodologique de cette analyse, et les concepts opératoires.

L'allégeance déclarée à un modèle est à la base de l'identité ethnique et c'est pourquoi la définition de ce modèle n'est pas le résultat d'une démarche descriptive et analytique, mais bien plutôt le produit de concepts, d'hypothèses, qui seront appréciés selon leur capacité à expliquer de manière satisfaisante ou non les problèmes rencontrés dans la réalité. Une telle méthode se juge évidemment sur ses résultats éventuels, sur sa cohérence interne et non sur la précision, ou le détail des affirmations théoriques qui ne visent pas à décrire une réalité, à la manière d'une photographie, mais à tenter de la rendre intelligible. Il n'y a là aucune exclusive mais seulement un choix méthodologique. Le groupe ethnique tel qu'il est ici envisagé ne se définit pas par la présence d'une culture sur un territoire, mais comme une unité de relations. Ces relations, ces interactions, résultent de catégories prescrites d'identification qui s'expriment par des signes d'identité. La notion de culture a souvent été conçue à partir de l'ensemble des moyens spécifiques dont dispose un groupe particulier pour s'adapter à l'environnement, c'est-à-dire pour l'humaniser. Il en résulte parfois une tendance à ériger le groupe en un isolat d'harmonie locale qui s'oppose à ce qui est étranger et doté d'une autre culture. La culture ainsi isolée, suppose pour se perpétuer des relations peu nombreuses avec l'extérieur, afin de ne pas perturber l'adaptation presque idéale difficilement acquise. Cette adaptation est invoquée comme un lien entre les circonstances écologiques qui sont naturelles et les traditions du groupe qui sont culturelles. Il est facile d'en déduire que le groupe ethnique se définit par la présence d'une culture sur un territoire. C'est de cette perspective que procèdent implicitement, nombre d'études passées sur l'acculturation et l'ethnohistoire. (2)

(1) E.R. LEACH $\overline{\text{v}}$ ouvr. cité 1954 p. XV.

(2) E.R. LEACH note "In most cases an acculturation study turns out to be the analysis of the swapping of particular traits between particular isolate cultures over a particular historical period of time". Ouv. cité 1954. p. 284.

En considérant avec F. BARTH (1) le groupe ethnique comme une unité de relations, le contact culturel devient un rapport inter-ethnique qui met en présence non plus des traits culturels sans ordre; Barth parle du "fatras culturel"; mais des comportements organisés et cohérents. Il en résulte que la réduction des différences culturelles lors des contacts entre deux groupes n'est pas nécessairement liée à une réduction de pertinence de l'organisation des identités ethniques. Il s'agit moins de découvrir des syncrétismes ou des emprunts que d'analyser les rapports qui en définitive permettent de savoir pourquoi telle conduite est admise et telle autre est rejetée, ou encore pourquoi tel comportement nouveau se révèle plutôt que tel autre.

Le groupe ethnique est un type d'organisation qui repose sur des facteurs d'identité et l'existence d'une frontière. Celle-ci organise les comportements et les relations, en même temps qu'elle définit un terrain de coopération ou d'inclusion et un terrain d'exclusion. Une telle dichotomie permet la persistance des signes d'identité et des structures d'interaction. Certaines zones de l'organisation ethnique permettent le contact, d'autres l'excluent, et le groupe ethnique subsiste s'il persiste à exprimer des différences significatives de comportement. G. et M. WILSON annoncent une telle démarche lorsqu'ils écrivent : "Relations in society have a positive or cultural content and a negative or structural form" (2). Les rapports inter-ethniques appartiennent à ces dernières relations limitées par des exclusives, des modèles, des catégories. Les relations sont rendues possibles par ces limites mêmes. Il s'agira donc d'analyser ici, les catégories ethniques qui, selon Barth, forment un contenu organisationnel qui peut prendre des formes diverses dans des systèmes socio-culturels différents.

Toujours selon BARTH (3), le terme de groupe ethnique suppose une vue antérieure, préconçue, de ce que sont les facteurs significatifs de la genèse, de la structure et de la fonction de ces groupes. Notre propos sera de chercher dans les groupes ethniques qui nous concernent des éléments significatifs, des différences globales, des oppositions, qui nous permettent de définir deux types d'organisation ethniques. Ces deux types sont constitués à partir des traits pertinents par rapport à notre perspective. Aussi ne visent-ils pas à définir une réalité complète de manière détaillée, mais simplement à proposer une méthode permettant

(1) F. BARTH : ouvrage cité.

(2) G. et M. WILSON : The analysis of social change. Cambridge. Réédition 1968 p.4

(3) BARTH Ouvrage cité.

d'abord de comprendre les rapports inter-ethniques, ensuite d'expliquer les cas concrets relevés dans le troisième chapitre. Dans une telle perspective certains éléments sont nécessairement privilégiés s'ils sont jugés plus explicatifs. La limite de ce genre de sélection est la contre-vérité. En deçà de cette limite, le droit à l'hypothèse scientifique est ouvert, tant que celle-ci ne se prend pas pour la réalité elle-même et se contente d'essayer de l'expliquer. BARTH écrit (1) : "What is required is a combined theoretical and empirical attack : we need to investigate closely the empirical facts of a variety of cases, and fit our concepts to these empirical facts so that they elucidate them as simply and adequately as possible, and allow us to explore their implications". Les alternatives qui s'imposent aux réfugiés montagnards ne prennent leur sens que si l'on définit les modèles extrêmes entre lesquels ont lieu les choix. Collaborer ou non, résister passivement ou avec arrogance, accepter ou pas d'entretenir les bonzes par des offrandes, toutes ces conduites s'expliquent par référence au sens que peut leur prêter le groupe. Ce groupe lui-même est porteur de standards de valeurs, d'orientations, qui s'expriment dans l'organisation ethnique comme modèle de conduite collective. Nous ne chercherons pas ici à définir un "groupe de référence" selon l'expression de Turner, mais, plutôt un modèle d'organisation de référence. Nous pouvons ici citer BAILEY (2) qui précise "An analysis of this kind makes sparing use of case material, and we are presented not with the actors, but with the system, or structure, which we assume governs all their actions".

Si les modèles utilisés ne sont pas la réalité elle-même, ils sont néanmoins concrets dans la mesure où il s'agit de présenter les éléments d'un type d'organisation ethnique, un peu à la manière dont est constitué un "portrait robot".

Les traits cités empruntés aux auteurs qui connaissent ces populations sont des lieux communs pour le spécialiste, tant pour la plupart ils sont indiscutables. Ces caractères ethniques n'ont pas non plus à être prouvés, au niveau général qui est le notre ici, puisque notre propos n'est pas de prétendre leur donner une vie propre, ou une réalité.

(1) BARTH :Ouvrage cité p.10.

(2) BAILEY Tribe, caste, and nation. 1960. p. 14. Manchester.

Les types d'organisation ethnique sont donc ici des modèles concrets mais généraux qui sont l'arrière plan, ou le décor sociologique dans lequel prennent un sens les actions et les problèmes traités dans le troisième chapitre.

A) Le type d'organisation ethnique des Montagnards

En évoquant les déplacements des groupes montagnards dans l'histoire, nous avons vu comment ils furent amenés à occuper des niches écologiques difficiles d'accès où les habitants des vallées ne s'aventuraient pas. Les Montagnards des plateaux, ou des parties les plus en amont des affluents du Mékong trouvaient dans ce cadre une protection naturelle contre les pressions militaires et commerciales. C'est pourquoi l'influence culturelle des Lao thai ne dépassa pas la limite des centres d'échanges commerciaux les plus avancés.

L'occupation de ces niches, terroir d'un groupe ethnique suppose deux remarques complémentaires. La première d'ordre démographique consiste à remarquer avec F. BARTH (1) que l'exploitation d'une niche dans un territoire amène des limites démographiques précises au développement du groupe. Ces limites proviennent des ressources restreintes que l'on peut tirer d'un terroir peu étendu. BAILEY (2) note de même à propos des Konds "One necessary précondition of the tribal political structure was appropriate ratio between population and land within each community".

Les techniques agricoles utilisées par les montagnards donnent à cette limite démographique un caractère plus évident. En effet la pratique de la riziculture sur brûlis, suppose de longues périodes où la terre doit être abandonnée, le rendement décroissant d'année en année. S'il faut laisser la terre tous les quatre ans (durée moyenne d'exploitation d'un champ) pour la laisser reposer une vingtaine d'années avant qu'elle ne soit de nouveau cultivable, si outre ce facteur de temps il faut défricher une nouvelle partie de l'espace disponible, on voit aisément quelles limites le milieu écologique impose au développement démographique du groupe qui doit se nourrir. L'influence conjuguée de l'écologie et de la technique agricole utilisée offre ainsi une explication possible de la faible taille des groupes ethniques montagnards

(1) BARTH Ouvrage cité.

(2) BAILEY. Ouvrage cité. p. 90.

dans la région qui nous occupe. La notion d'un équilibre relatif entre l'homme et son milieu prend ici tout son sens, comme limite absolue en fonction d'un outillage ou d'une technologie donnée (1). L'échelle de l'organisation ethnique ainsi délimitée, on peut se demander sous quelles formes sociales elle se concrétise.

L'organisation politique est l'aspect le plus mal connu des Montagnards du sud Laos. Si l'on relève des traces d'organisation politique dans les récits des Ta Oy, ceux-ci se réfèrent tous à un passé dont une guerre nous sépare. L'accès à ces structures politiques est donc extrêmement fermé. Plusieurs monographies ont été écrites sur ces régions, mais on ne possède pratiquement pas de documents concernant une organisation ethnique plus vaste que le groupe villageois. En l'absence de telles informations on ne peut que conclure à un extrême morcellement ou à une sorte "d'individualisme villageois" qui n'est pas très convaincant. Les rapports entre villages sont certes nombreux, mais aucune organisation structurée comme celle des Méo ou des Kachi n'apparaît. On peut penser que les tribus de parler mon-khmer s'opposent sur ce point avec les tibeto-birmans du nord car ici l'organisation socio-politique si elle est segmentaire est aussi égalitaire.

Le village est partout l'unité locale première. Ces villages, en nombre restreint, habités par des hommes d'un même groupe ethnique se partagent la niche à cultiver et sont souvent séparés par des distances assez longues d'un village à l'autre puisqu'il faut prévoir de nouvelles terres à défricher. Chaque village est un micro équilibre dans l'équilibre global trouvé pour tout le groupe. Précisons que cet équilibre est essentiellement écologique et relatif.

Les rapports à l'intérieur du village accordent une large part à la parenté (2). En dehors de ce facteur, l'organisation sociale fait intervenir le pouvoir régulateur des génies. Ces génies, qui sont pour une grande part des esprits de la nature, exercent un pouvoir régulateur dans la mesure où ils causent les maladies et les désordres, mais peuvent les guérir lorsqu'ils reçoivent les sacrifices appropriés.

Le pouvoir juridictionnel qui appartient aux anciens parlant au nom des ancêtres ne qualifie pas réellement un statut, encore moins une

(1) Sur les problèmes de l'agriculture sur brûlis voir G.CONDOMINAS : "Nous avons mangé la forêt" - Paris 1957

H.C. CONKLIN : Hanunoo agriculture - FAO Rome 1957

K.G. IZIKOWITZ : Lamet. Hill peasants in french Indochina. Göteborg 1951

(2) G. CONDOMINAS. ouv. cité. 1957.

hiérarchie. En l'absence de celle-ci les inégalités individuelles proviennent plus de la chance avec les génies que de statuts prescrits absents.

Les inégalités qu'on peut observer proviennent des capacités individuelles et familiales, du travail, de l'âge. Mais aucune de ces hiérarchies ne présente un caractère institutionnel marqué, et ne donne naissance à une position de droit. L'acquisition de cette dernière provient des actions et du prestige qui peut en résulter pour un individu ou une famille.

La stratégie avec les génies est au centre des préoccupations individuelles comme elle l'est au niveau collectif en terme d'équilibre avec les forces supérieures : ancêtres, génies de la forêt environnante, du riz, de la rivière ; en bref c'est une sorte d'écologie surnaturelle qui nous ramène à un équilibre, toujours instable, mais toujours recherché, comme une harmonie nécessaire à la vie (1).

Le rituel et la parenté interviennent aussi dans les échanges économiques. Avec la part réservée aux échanges commerciaux, avec les Lao thai par exemple, celle destinée aux dépenses sacrificielles qui est bien séparée, nous voyons en oeuvre une forme multicentrique d'économie selon l'expression de POHANNAN (2). Ce fait est sanctionné par l'absence d'une monnaie unique, reconnue comme étalon de valeur. On peut rapprocher l'absence de monnaie, d'une relative absence de surplus résultant de l'équilibre précaire déjà mentionné.

Il ne peut y avoir de surplus importants car l'organisation du travail vise essentiellement à assurer les besoins, mais il arrive nécessairement qu'en dehors des périodes de disette, envoyées par les génies oubliés, un excédent puisse apparaître pour une ou quelques familles. Le surplus existe donc ; toutefois il est immédiatement réinvesti sous une forme non productive de biens nouveaux. Le réemploi des excédents est essentiellement orienté vers les dépenses sacrificielles, ou les objets de prestige comme les gongs, les jarres. Ces valeurs de prestige sont l'objet d'une sorte de thésaurisation bien distincte d'une accumulation ordinaire de biens de production. On peut donc relever au moins trois sphères : l'une fondée sur la subsistance, l'autre sur les biens de prestige, la dernière sur la stratégie rituelle et les sacrifices.

(1) Il ne s'agit en aucun cas d'un équilibre statique, mais d'une tendance dynamique à un accord des hommes avec le monde extérieur et les puissances surnaturelles.

(2) P. POHANNAN : Social anthropology. New-York 1963.

Les éléments cités s'ordonnent de la manière suivante :

Les rôles se fondent principalement sur les rapports de parenté qui sont le premier modèle de conduite. Les statuts n'étant pas prescrits en l'absence de hiérarchie, les inégalités peu amplifiées dans un tel cadre proviennent en partie des stratégies rituelles. En effet, si la parenté est le seul terrain pour les rapports intérieurs au village, les sacrifices peuvent assurer plus de chance à une famille qu'à une autre, qu'il s'agisse d'une défense contre la maladie, ou d'un rêve prémonitoire d'accumulation de prestige.

L'identité ethnique du groupe provient des mêmes sources c'est-à-dire la parenté et les rites.

On peut donc conclure provisoirement en définissant le groupe ethnique montagnard comme l'unité des vivants et des morts. Les vivants s'expriment dans le village, par la langue propre au groupe et sa culture. Les morts sont les ancêtres dépositaires des mythes et intermédiaires entre les hommes et les génies. Entre les deux se place l'efficacité des rites.

Ce bref développement appelle deux remarques complémentaires.

L'importance première de l'équilibre avec le milieu écologique se prolonge dans le domaine du sacré, dans la mesure où les génies selon qu'ils sont bons ou mauvais interviennent dans l'harmonie villageoise et l'ordre en général. P.B. LAFONT écrit "Ce sont eux, qui ont organisé le cosmos, qui ont créé l'ordre et l'harmonie de l'univers, qui règlent le rythme des saisons, la marche des astres, la répartition des pluies, ce sont eux qui font croître les plantes et venir à maturité les récoltes, ce sont eux enfin qui après avoir organisé tout le système du monde aident le système cosmique à poursuivre sa course et, ce faisant permettent à tout ce qui a vie de continuer à vivre. C'est tout cela qu'expriment les Rhadé, proto-indochinois du centre Vietnam lorsqu'ils font débiter leurs prières par : "O génies, génie de l'EST, génie de l'Ouest, génie d'en bas, génie d'en haut, génie qui crée, génie qui élève, génie qui surveille, génie qui fournit, génie qui donne ..."
(1). Les génies sont donc la causalité ethnique par excellence, en même temps qu'ils interviennent directement dans la cosmologie.

(1) P.B. LAFONT : génies, anges et démons en Asie du Sud Est in Génies Anges et démons. Edité par D.Bernot - coll.Sources Orientales. Paris. 1971. P. 326.

Notre seconde remarque vise à évaluer le type de solidarité que l'on rencontre dans les villages montagnards. On peut se demander, comment, en l'absence d'état, de hiérarchies institutionnelles, la cohésion est assurée. La sanction la plus forte est l'exclusion, et l'on invoque souvent la sorcellerie pour mettre à mort ou chasser un indésirable. La solidarité qui résulte principalement d'un habitat commun, dans un univers habité par les mêmes génies, est toujours menacée par l'éclatement du groupe, le factionnalisme d'une parentèle, ou les agressions d'un sorcier qu'il faut abattre.

C'est pourquoi les rites sont souvent le langage commun qui permet au groupe de réaffirmer constamment et inlassablement sa présence collective sur le territoire où dialoguent les hommes et les génies. Ainsi envisagés, les rites sont une forme d'exorcisme contre l'éclatement du village qu'aucun principe supérieur ne défend (cela n'est pas leur seule fonction comme nous le verrons.) On peut noter sous une autre forme, que le trait le plus saillant de ces rapports entre les mortels et l'ordre cosmique réside dans le faible nombre des intermédiaires. Ce rôle de médiateur entre les hommes et les génies semble dans une large mesure assuré par les ancêtres. Il s'agit donc d'une relation très directe et il existe peu d'intermédiaires institutionnalisés. Les données générales sur l'organisation ethnique des Montagnards qui précèdent sont incomplètes, voire allusives. Les matériaux exposés dans le troisième chapitre permettront de les compléter et de les préciser.

B) LE TYPE D'ORGANISATION ETHNIQUE DES LAO.

Avec l'étude de l'organisation lao nous abordons une société complexe, aussi bien par la présence d'institutions plus variées que par une civilisation ancienne d'une beaucoup plus vaste étendue.

Le récit mythique qui suit, très populaire au Laos, présente un intérêt particulier puisque dans ce mythe d'origine, les Montagnards comme les Lao Thai sont mis en scène.

"Nous sommes aux premiers temps du monde. Le ciel et la terre communiquent. Au ciel règne le Phya Thêng ; sur la terre trois chefs : Khun Khêt, Khun Kan, et Khun Pu Lan Xong gouvernent une humanité brutale et rétive. La civilisation n'a pas encore commencé : les hommes vivent de chasse et de pêche. Le Phya Thêng veut sa part de leurs proies, il la réclame à plusieurs reprises sans succès. Irrité, il se venge par un déluge. Les trois Khun ont prévu la catastrophe et construit une maison flottante. Portés par les eaux, ils arrivent au ciel où ils offrent leurs excuses au Phya Thêng et obtiennent de rester auprès de lui. Au bout de quelques temps, l'inondation baisse et la terre réapparaît. Les trois Khun demandent la permission de retourner au "pays d'en bas" (muong lum), le Phya thêng, en les congédiant leur fait présent d'un buffle.

Les trois Khun se fixèrent à Na Noi (Muong thêng) et avec leur buffle, commencèrent à faire des rizières. Mais au bout de trois ans, le buffle mourut. De ses narines sortit une liaine, qui portait trois courges. Ces fruits devinrent énormes. Quand ils furent arrivés à maturité, on entendit un grand bruit à l'intérieur. Pu Lan Xong prit un fer rouge et perça les courges aussitôt des hommes se précipitèrent en foule dehors. Ils étaient si nombreux que l'ouverture ne suffisait pas à leur livrer passage : ce que voyant, le Khun prit un ciseau et pratiqua de nouvelles sorties. Telle est l'origine des deux races qui peuplent le Laos : les Kha sont ceux qui sont sortis par les trous du fer rouge, les Thai, ceux qui sont passés par les entailles du ciseau.

Les Kha sont noirs et portent leurs cheveux en chignon (Klao pom), les Thai ont le teint clair et les cheveux courts. Le Khun Pu Lan Xong entreprit de civiliser les fils de la courge. Il leur enseigna la construction des maisons, les rites du mariage et des funérailles

le respect des parents, et le culte des ancêtres. Mais bientôt les hommes se multiplièrent tellement que les trois Khun ne suffirent plus à les gouverner. A leur prière, le Phya Thêng ou Fa kun expédia sur la terre comme Tao Phya (1), Khun Ku et Khun Kon, qui ne réussirent pas alors il les rappela et envoya à leur place son fils, Khun Borom" (2). Nous avons ici constaté l'origine commune selon les Lao, des Montagnards et des Thai, origine toutefois séparée par un intervalle de temps, (les Kha sortent les premiers) et par des trous différents. Le mythe intègre mais distingue les deux groupes humains, dès l'origine. C'est la charte ethnique dans la tradition lao, (ensembles mais séparés).

Les populations thai, qui venaient de Chine, se répandirent au Siam, au Tonkin, en Birmanie. Au Laos ils occupèrent la vallée du Mékong qui encore aujourd'hui, est leur habitat préféré. Les paysans cultivent les plaines du bord des fleuves et pratiquent la rizière irriguée principalement par l'eau des pluies, qui est enfermée par les diguettes et assure la croissance du riz, tout cela en terrain plat. La pratique de la culture sur brûlis (hay) si elle existe est complémentaire et consiste à défricher de nouveaux terrains avant de les transformer, souvent après une ou deux récoltes, en rizière irriguée (na). Elle est donc courante mais n'est pas le modèle ethnique d'agriculture des Thai, et concerne plus les plantations annexes (bananiers, maïs) que la riziculture.

Nous reprenons le cours de la légende au moment où le roi du ciel (Fa Kun) envoie son fils Khun Borom pour gouverner les hommes.

- "Le roi du ciel fit précéder son fils par le Thêng Ten et Pissanukan (Kisva Karman) qui enseignèrent aux hommes l'agriculture et les arts mécaniques. Puis le cortège se mit en route. Khun Borom revêtu de ses insignes royaux montait un éléphant... Pendant que Khun Borom organisait le pays d'en bas, on vit s'élever de terre, une liane Kua Khao Kat qui grandit rapidement et couvrit bientôt toute la terre de son ombre. Les hommes cessèrent de voir le ciel et furent privés de lumière et de chaleur. Le roi ordonna de couper cette liane monstrueuse mais personne n'osait courir le risque. A la fin, les vieux époux, Pu Tao Yö

(1) Titre honorifique de la hiérarchie administrative traditionnelle
(2) Traduction Louis Finot. France Asie N° 118-119, mars-avril 1956.

et Mè Ngam se déclarèrent prêt à entreprendre cette tâche périlleuse. Mais ils stipulèrent qu'après leur mort, ils recevraient des offrandes et seraient invoqués au commencement des repas et d'autres occupations. Tout le monde s'y engagea.

Alors ils attaquèrent la liane à coup de hache : au bout de trois jours, elle tomba et les écrasa dans sa chute. Mais le soleil brillait à nouveau sur le monde. Libérés de l'ombre mortelle, les hommes se mirent à cultiver ce pays qui fut appelé Muong Thêng parce qu'il avait été créé par les thêng".

Nous citerons maintenant un extrait du testament de Khun Borom, traduit par August PAVIE (1).

"Devenu alors vraiment roi, Borom ordonna qu'on fit des rizières, il choisit les meilleurs des nouveaux hommes pour être chefs et les mieux douées des femmes nouvelles comme épouses de ses sept fils.

L'éléphant, don de son père étant mort, Borom fit sept morceaux des défenses, les remit à ses enfants auxquels il distribua ensuite les sabres et les objets précieux apportés du ciel au début. Puis il divisa l'immense foule en sept grands groupes et donna pour qu'il en fût roi, un de ses fils à chacun d'eux. Choisisant un jour propice, il rassembla les sept princes et leurs compagnons et appela le peuple tout entier avec tous ses chefs. Comme autrefois, Phya Fa Kun l'avait fait pour lui, il fit asseoir les jeunes gens tout au centre...

... Ayant achevé de parler, Borom sortit leurs mains de l'eau sacrée.

Il fit approcher tous les chefs pour la cérémonie de sacre de ses fils.

Ceux-ci furent revêtus des cinq insignes et le père fit tout avec l'imposante lenteur qu'avait pour lui-même mise le Phya Thêng Fa Kun autrefois.

Il les montra alors tous, les quatorze en même temps aux sept peuples qui se tenaient immobiles sans parler et prenant des feuilles d'or ainsi que les reines Yomakara et Et Keng et tous les chefs, on inscrivit que Khun Lô, le prince aîné, irait régner sur le Muong Swa Lan Xang. Ils prirent d'autres feuilles d'or et marquèrent que Khun Lan régnerait au Muong Howang...

... A mesure qu'ils étaient désignés les jeunes gens allaient prendre la tête du peuple.

Le père dit encore ces paroles :

(1) "Le testament de Khun Borom - France Asie 118-119. Mars-avril 1956.

- Allez régner sur vos pays, gardez mes conseils dans vos coeurs. Accumulez des richesses pour les partager, mettez en une partie pour le cas de disette et si ce fléau arrive, donnez cette part aux femmes pour être partagée en aumônes. Mettez de côté une part pour les ermites et les religieux âgés. Mettez en une troisième pour les chefs qui vous aideront dans la conduite des affaires. Une quatrième pour les exilés qui viendront vous demander de les accueillir. Une autre pour les infirmes et les blessés. Enfin une pour avoir le nécessaire si un méchant voisin vous attaque et vous force à la guerre. Si vous recevez des présents, rendez en d'égaux. Kun Borom ayant ainsi parlé aux quatorze enfants devant leurs peuples, son langage a été répété et observé respectueusement jusqu'à nous". (1).

Cette citation du mythe d'origine, tel que l'expriment les Lao permet d'illustrer la genèse du pouvoir royal et de la monarchie. Un autre élément d'intérêt réside dans la distribution du pouvoir politique entre les mains des princes, qui reçoivent chacun l'autorité sur une région par délégation directe du roi. Enfin les valeurs morales prônées dans la dernière partie annoncent une forme d'éthique que nous aurons à commenter.

L'état apparaît donc comme monarchique et hiérarchisé.

Au-delà de cette référence mythique qui appartient au patrimoine des Lao nous pouvons chercher dans le présent ou dans un passé plus proche les traits qui caractérisent l'organisation ethnique lao.

... Pour ce faire, il est nécessaire de présenter une description précise de l'organisation actuelle de l'état, mais aussi des villages lao. Nous ne sommes pas en mesure de le faire ici. On aura peu de choses à ajouter pour l'organisation présente de l'état qui procède assez directement du mythe. En effet, si le roi a perdu le pouvoir exécutif, il reste un symbole important de tous les Lao et le respect dont il est l'objet provient en partie de son ascendance divine.

(1) Art. cit.

L'autorité politique actuelle en passant des princes aux chefs de province, n'a pas non plus changée de nature et le pouvoir est toujours craint et respecté comme tel, parce qu'il est censé être le dépositaire des valeurs exaltées par Kun Borom. Les fonctionnaires locaux et les militaires se partagent aujourd'hui le pouvoir des anciens princes. Les grandes familles de l'aristocratie monopolisent les hautes responsabilités et délèguent les pouvoirs locaux à des parents ou des clients.

L'état est donc toujours aussi hiérarchisé et l'aristocratie est maintenant à la source du pouvoir politique, ayant remplacé les princes locaux comme intermédiaire entre le roi et le peuple. Cette analyse sommaire ne permet pas à elle seule de comprendre les conduites collectives, les valeurs et les orientations des Lao. Il est nécessaire de faire intervenir deux éléments : l'un capital dans tous les aspects de la vie sociale, nous voulons parler de la morale bouddhiste qui imprègne tous les rapports sociaux chez les Lao, l'autre l'organisation politique des Tai qui est à l'origine des hiérarchies.

Le caractère hiérarchisé de la société (y compris la parenté, ou l'organisation du clergé bouddhiste) s'il s'exprime dans le mythe n'y trouve pas sa source (1).

(1) Henri MASPERO souligne implicitement^{que} le mythe lao n'est qu'une version d'un modèle antérieur lorsqu'il écrit à propos d'anciens mythes chinois et Tai : "Le monde étant couvert d'eau, le seigneur d'en haut y envoie un héros pour l'aménager celui-ci se heurte à des obstacles tels qu'il échoue. Le seigneur envoie alors un deuxième héros qui après des exploits prodigieux, réussit à rendre la terre habitable. Alors ce héros même, ou d'autres venus l'aider enseignent aux hommes l'agriculture. ...Le héros final selon les Tai a pris la forme d'un arbre, auquel on sacrifie chaque année (Fi Muong).

H. Maspéro : Les religions chinoises. Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine. Vol. 1. Paris 1950. p. 191.

- On peut remarquer par ailleurs que Dien Bien Phu, région traditionnelle d'habitat tai est appelée Muong Ten (tai) et Muong Theng (en lao) "le pays des Theng" qui sont cités dans le mythe.

L'origine tai du mythe lao semble ainsi confirmée.

Il faut nous tourner vers l'organisation politique des Tai pour percevoir "l'archétype" de cette forme d'organisation. En effet, les anciens Tai représentent historiquement un stade d'organisation politique antérieur au bouddhisme. Il est donc nécessaire/d'expliquer de nombreuses institutions politiques, voire religieuses, sur lesquelles le bouddhisme a agi, sans qu'on puisse lui imputer le pouvoir de cause unique. Il n'existe pas de consensus entre les spécialistes au sujet du rôle respectif de ces deux facteurs dans l'organisation/^{politique}des Lao. Il nous suffira donc ici de préciser les faits les plus connus concernant les structures politiques des Tai, sans proposer une conclusion que nous ne sommes pas en mesure d'émettre, la littérature sur les Tai étant extrêmement maigre, ou difficile d'accès. La fédération des douze états Tai (sipsong chau tai) se divise en muong indépendants. La terre communale est travaillée par des groupes de travail. Les trois classes endogames (nobles, prêtres, commun) s'organisent à partir d'une hiérarchie des charges. Le muong, l'unité territoriale de base,^{est} dirigé par un noble assisté de fonctionnaires. Ce personnage dispose de la terre du muong dont il partage l'usufruit entre ses hauts dignitaires, qui sont ainsi rétribués. Les individus dépourvus de charge officielle paient les impôts. Chaque détenteur d'une fonction officielle dispose, selon son statut, d'un certain nombre de familles du commun qui travaillent la terre pour lui. La terre communale est ainsi distribuée et les gens du commun offrent en contrepartie leur travail sur la terre des nobles.

Ce pouvoir est concentré chez les Tai dans les mains de la famille Lo Kam. Son rôle éminent provient de son ascendance divine. Les Lo Kam sont les descendants du Dieu céleste Po Ten Luong. Aussi, comme le note Henri MASPERO : "...sont-ils les seuls capables d'être seigneurs, d'administrer un territoire, d'être chefs de canton ou de village" (1). Le même auteur remarque : "C'est surtout chez les Siamois et les Laotiens que l'organisation d'un royaume de type hindou, sous l'influence cambodgienne, a fait disparaître l'aristocratie d'origine divine pour la remplacer par une noblesse de descendants des rois de la dynastie régnante. Mais même là, le nom de l'ancienne classe noble subsiste (on le prononce Lo Kham) pour désigner une sorte de bourgeoisie, la classe qui vient

(1) H. MASPERO : ouvrage cité P. 172.

juste au dessous de la noblesse nouvelle" (1).

L'importance de ce pouvoir hiérarchisé découle du partage de la terre. Celle-ci appartient en même temps aux dieux territoriaux selon le vocable d'Henri MASPERO. Nous dirions aujourd'hui les génies du terroir.

K. G. IZIKOWITZ définit le muong ainsi : "A muong is a closed bounded area, governed partly by a temporal noble with all his officials, and partly by spiritual potentates such as the phi muong, i e, the spirit of the area who governs it, together with a lot of other spirits representing special units in the muong's sacral topography" (2).

"De même qu'il y a une hiérarchie des seigneurs Tai noir, il y a toute une hiérarchie de dieux territoriaux" (3) note H. MASPERO. Nous avons relevé cette double hiérarchie humaine et divine dans un village lao du sud Laos. Ce phénomène semble se situer au coeur de l'organisation politico religieuse et il mérite une étude séparée (4).

Que le mythe par lequel nous avons présenté les Lao soit une rationalisation tardive d'un système ancien devient évident à la lecture des faits tai. La filiation entre les structures politiques des Tai et celles des Siamois est encore plus évidente au niveau des institutions de la monarchie et de la bureaucratie thai. Là aussi, comme le note W. SIFFIN "Tradition and religion legitimized the social structure" (5). Le système des marques de dignité (Sak di Na) signale par le chiffre d'une surface le contrôle du dignitaire sur une part de terre, et définit par là même sa position dans la hiérarchie. L'organigramme de l'administration traditionnelle des Thai est trop complexe pour être mentionné ici (6) W. SIFFIN relève "The emphasis in the system was profoundly vertical, the hierarchy identified superiors and subordinates, and "defined" relations between them in terms of status" (7). Le caractère hiérarchique des structures politiques des Lao Thai semble incontestablement provenir des Tai et cette constatation simple nous permettra d'attendre la publication d'un "système politique des Lao thai" qui fait cruellement défaut aux chercheurs.

(1) H. MASPERO: ouv. cité p. 171.

(2) K.G. IZIKOWITZ : "Notes about the Tai"
Far Eastern Antiquities n°34 - 1962

(3) H. MASPERO : ouv. cité. p. 172.

(4) On se reportera à notre article en préparation sur ce thème

(5) W. SIFFIN : The Thai bureaucracy

"Institutional change and development Honolulu 1966. p. 9.

(6) On se reportera pour un complément aux ouvrages de Quaritch Wales : Ancien Siamese Government and administration. Londres 1934, et Siamese State Ceremonies Londres 1931. de R. Heine GELDERN : Conception of State and Kingship in South east Asia. Data paper n°18 SEA program. Département of Asian Studies Cornell University. New York Avril 1956.

(7) SIFFIN. Ouvr. cité P.31.

Il convient d'envisager maintenant l'importance du bouddhisme, héritage non pas local, mais influence indienne.

La présence ancienne dans le Sud Laos de l'empire Khmer oblige à parler de l'hindouisme avant d'aborder le bouddhisme. La religion brahmanique (pham=brahmane), est encore dans la mémoire de nombreux Lao, et elle transparait dans certains rites bouddhistes (cf. les pham lors des cérémonies d'ordination de bonzes). Le nom de Tchen-la par lequel les Chinois désignent le Cambodge est inexplicable mais d'après Coedès : "On peut localiser le centre de cet état sur le moyen Mékong, dans la région de Bassac, auprès du site de Vat Phou" (1). Les inscriptions en sanskrit rendent hommage à Civa et le site doit son origine à la montagne où il est construit auprès du lingaparvata (linga de la montagne). Dès le VIIe siècle, il semble que cette région ait été le siège d'une capitale (Cresthapura) et d'un sanctuaire important.

L'influence du bouddhisme remonte au Laos du XIVe siècle. La mission bouddhiste khmer de 1356, sous le règne de Fa Ngoum est un indice de pénétration officielle qui confirme une présence plus ancienne. Depuis cette date, la religion bouddhiste n'a été concurrencé par aucune autre grande religion. Le bouddhisme lao appartient au petit véhicule que l'on retrouve dans de nombreux états bouddhistes, monarchiques ou anciennement monarchiques (Ceylan, Birmanie, Siam, Cambodge). Au sujet de cette intervention du bouddhisme dans le pouvoir temporel E. CONZE note " L'idée bouddhiste est que les Bouddha et les Bodhisattwa suscitent des personnages fantomatiques qu'ils envoient dans différentes parties du monde, et que les hauts dignitaires ne sont autres que ces personnages. Quel que soit le sens exact de ces suggestions, leur valeur de prestige est indéniable ; elles n'accroissent pas seulement la docilité de la population, mais encore elles poussent les moines à agir en qualité de policiers spirituels pour le gouvernement. C'est l'une des curiosités de l'histoire que, au dehors de l'Inde, de véritables théocraties de type égyptien se soient édifiées sous l'influence bouddhique en Indochine, à Java, au Tibet" (2). W. SIFFIN ajoute : "Given buddhism, a highly stratified society was easy to accept. Buddhism fostered stability. The king commonly regarded as a bodhisattwa, was implicitly identified with the popular religion, and the whole existing system of society was sanctioned by the faith. If buddhism was the key to the universe, then the king was the key to the organisation of its wordly aspect" (3)

(1) Cité apr H. MARCHAL : Le temple de Vat Phou (Département des Cultes, Gouvernement lao) 1957. p. 18.

(2) E. CONZE, le bouddhisme Paris 1971. p. 87.

(3) W. SIFFIN : ouv. cité. p. 14

L'attitude mentale du bouddhiste découle du constat selon lequel toute existence est douleur, et seul le détachement permet d'échapper à celle-ci. Cette souffrance est appelée Dukkha. L'origine de cette souffrance c'est la soif (Tanka) ou l'avidité. Soif, volition, toutes ces attitudes créent une chaîne de causalité. Comme l'écrit Walpola RAHULA : "la théorie du Karma est une théorie de causes et d'effets, d'action et de réaction, elle exprime une loi naturelle qui n'a rien à voir avec l'idée d'une justice rétributive...ce n'est pas une question de justice, ou de récompense ou de punition ordonnée par une puissance qui juge la nature et l'action, cela résulte simplement de la nature propre de celle-ci, de sa loi propre...suivant la théorie karmique, les effets d'une action basée sur une volition peuvent continuer à se manifester même dans une vie posthume" (1). C'est pourquoi les mérites accumulés dans cette vie poursuivent leurs effets après la réincarnation.

La part mystique du bouddhisme ne nous concerne pas ici, et nous insisterons simplement sur sa signification au niveau des valeurs morales. La conduite éthique qui fait partie de l'octuple sentier (Magga) se concrétise dans la vie quotidienne par l'idée d'égalité et de respect envers les voisins, les parents. W. RAHULA ajoute : "le Bouddha ne sépare pas la vie du contexte de son arrière fond social et économique ; il la considère comme un tout, dans tous ses aspects spirituels, sociaux, économiques et politiques" (2). Le conseil de vivre à son niveau (samajivikata) se précise lorsque Sigala se voit conseillé de dépenser : 1/4 au jour le jour 1/2 pour les affaires, 1/4 pour l'imprévu. Ce conseil évoque bien celui que donnait Borom à ses enfants. Si la vie monastique est moralement la meilleure, les quatre bonheurs du laïc sont les suivants :

- jouir de la sécurité économique
- Dépenser libéralement
- être libre de dettes
- avoir une vie droite

Et l'on peut conclure en citant la Dhammapada "heureuse est l'accumulation du bien". (3)

(1) RAHULA : l'enseignement du bouddha. Le Seuil. p. 56.

(2) W. RAHULA : op. cité. p. 117.

(3) Cité par W. RAHULA op. cité. p. 174.

Le bien auquel se réfèrent les écrits sacrés n'est pas toujours moralement accessible aux paysans illétrés, qui pour la plupart ne peuvent ni jouir de la sécurité économique ni dépenser libéralement. Après avoir définis les principes, quelles sont donc les formes concrètes de pratique du bouddhisme dans la société lao où il est religion d'état ? Les contes édifiants de la littérature bouddhiste mettent en scène pour les Lao de véritables héros civilisateurs (Pha vet - Sin Xay) que connaît chaque individu dès son plus jeune âge. Les vertus de sociabilité et de tolérance qui s'y expriment montrent la valeur de la morale (bouddhiste) pour atténuer la dureté des inégalités et permettre l'harmonie. Paul MUS écrit : " D'une secte éthique , le bouddhisme se développa politiquement pour former l'un des plus efficaces systèmes moraux du monde" (1).

Dans cette ambiance morale, deux institutions cristallisent, et expriment le rôle du bouddhisme dans la vie sociale. Il s'agit du v t et du boun. La première de ces institutions est le monastère villageois (vat). G. CONDOMINAS a consacré à ce sujet un article complet (2). Le vat est le monastère villageois érigé par le travail et les dons des habitants qui y entretiennent les bonzes par des offrandes de nourriture. Chaque jour vers onze heures, les femmes les plus pieuses apportent la nourriture des bonzes, ceux-ci faisant eux-mêmes la quête à l'aube. Le monastère est conçu, édifié, géré par les villageois qui ont désigné un responsable du vat (cha vat ou tià vat) intermédiaire entre les bonzes et les villageois. Si les religieux demandent une amélioration d'un bâtiment, le cha vat transmet cette demande au chef du village qui organise un groupe de travail ou collecte l'argent nécessaire. Le vat est aussi un lieu de réunion pour les anciens, une sorte de forum local où se débattent, parfois avec les conseils des bonzes, les problèmes auxquels se heurte la communauté. C'est en un mot le centre de la collectivité villageoise.

Le monastère est donc l'oeuvre des villageois, depuis sa création jusque dans sa vie quotidienne. Les familles qui le désirent envoient

----- "Barabudur. les origines du stupa et la transmigration"
(1) Paul MUS : Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient. N° 33. 1933.
(2) G. CONDOMINAS: Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao. Archives de sociologie des religions. N° 25 - 1968.

leurs enfants comme novices au vat où ils revêtent l'habit temporairement. Pour les plus aisés cet engagement est solennel et se matérialise par des dons plus importants, lors d'une cérémonie publique (bouat) ou le jeune bonze et sa famille acquièrent des mérites (boun) Boun signifie à la fois mérite bouddhiste et fête de mérite, et l'on peut dire que le mérite pour un bouddhiste est comme la vertu d'ascétisme chez Max Weber : c'est la conduite éthique, la Vertu individuelle et sociale.

Le boun, la deuxième institution villageoise lao, est intimement lié au vat, lors des fêtes du calendrier religieux. L'acquisition des mérites est ici collective. Les villageois participent par des dons à l'organisation de la fête et aux cérémonies religieuses. En outre, ils sont censés offrir aux bonzes une nourriture plus recherchée en cette occasion. Enfin ces fêtes font intervenir les jeunes garçons et filles qui organisent les dances, décorent le monastère, invitent les villages voisins vendent des billets de loterie ou des tours de dances. Ces fêtes ou boun sont un point culminant de l'organisation villageoise dans la mesure où elles sont une affirmation de cohésion sociale, par rapport aux villages voisins, aux fonctionnaires locaux qui sont invités. C'est une sorte de symbole de solidarité et d'harmonie. C'est en plus et l'on peut dire essentiellement, l'acquisition d'un mérite pour tous les villageois qui en tirent de la fierté.

Mais il est possible d'acquérir celui-ci individuellement. Dans ce cas, la fête n'a plus lieu dans la cour du monastère mais chez soi. Un mobile religieux intervient souvent et les bonzes sont alors invités à venir prier et recevoir des offrandes. Les participants à un boun privé sont les invités de l'organisateur, et celui-ci sera invité à son tour dans d'autres fêtes par ceux qu'il a reçu. Les individus qui peuvent organiser ces fêtes sont les paysans les plus riches, les militaires et fonctionnaires locaux. Les solidarités qui résultent de ces invitations réciproques tendent à^s organiser sous forme de clientèles attachées par des liens de bons rapports, à un homme riche ou puissant (pou gnaï) qui organise des fêtes fréquentes et importantes. Ces effets stratégiques, qui assurent les influences et les clientèles proviennent du caractère ostentatoire de ces fêtes qui sont un investissement coûteux, tant par les offrandes faites aux bonzes, que par le coût de la boisson, de la nourriture, des musiciens, chanteurs etc...

présentés aux invités. L'accumulation de prestige qui résulte de ce comportement ostentatoire souligne le passage d'une accumulation de mérite (religieux) à une accumulation de prestige (social). Nous ne déciderons pas si ce glissement est une façon de "dépenser libéralement" ou une forme "d'avidité" car nous n'avons pas ici à décrire les mobiles de l'individu, mais simplement les répercussions de ces comportements.

Il apparaît que toutes les formes de hiérarchie sont entretenues par cette institution qui perpétue l'inégalité en la projetant dans le monde des valeurs religieuses. En effet, selon ces pratiques, l'homme qui offre les dons les plus élevés au monastère est celui qui accumule à la fois mérite et prestige. Or pour offrir ces dons il doit être riche (éventuel résultat d'une vie antérieure pleine de mérites). Il n'y a qu'un pas à franchir pour confondre les deux notions. Nous ne le ferons pas, mais nous espérons avoir montré en quoi le boun privé est au centre des stratégies individuelles, en quoi il perpétue les inégalités et consolide les hiérarchies (1).

Ce passage des valeurs morales aux valeurs matérielles, nous amène à préciser que l'existence des surplus chez les Lao donne lieu à deux formes d'investissement :

- soit un réinvestissement dans le circuit de production (achat de rizières, de buffles, d'une machine à décortiquer),
- soit une dépense ostentatoire qui créera des solidarités utiles sur le terrain des rapports économiques sous la forme d'une clientèle, de partenaires qui vous sont redevables et de ce fait attachés.

Nous résumerons les caractères de l'organisation ethnique propre aux Lao en définissant les rôles, statuts et hiérarchies. Les rôles que les Lao attendent les uns des autres découlent essentiellement de la morale bouddhiste. Il s'agit d'être un bon bouddhiste, cette qualité incluant le fait d'être un bon villageois, en bons termes avec ses voisins. Elle s'obtient par les dons offerts aux bonzes, dons qui permettent aux plus riches d'obtenir du prestige et un statut privilégié.

(1) W. SIFFIN précise "Thai buddhism served as a socializing and acculturating force. It gave coherence to the society, and presented a teleology from which individual existence acquired a meaning that was entirely consistent with the structure of society (ouv. cité p. 12).

Toutefois à l'intérieur des villages, seuls quelques rares familles sont en mesure de jouer cette stratégie typique des chef-lieux de province ou des villes. Le prestige, si l'on peut toujours l'acquérir par des dons ostentatoires, va ici aux vieillards pieux dont la sagesse s'accorde avec les préceptes de la morale bouddhiste. Ces statuts localement obtenus se distinguent de la stratégie pratiquée par les riches commerçants ou fonctionnaires. La société bouddhiste apparaît remarquable par ses hiérarchies marquées qui coexistent avec une morale égalitaire (1). De même que toute la société est hiérarchisée, la notion d'identité ethnique est très hiérarchisée, car elle découle d'une morale socialisée, où les exclus sont inférieurs et dangereux. C'est ainsi qu'on peut expliquer la tradition de mépris et de crainte qui entoure les Montagnards non bouddhistes, tradition que nous envisagerons maintenant. Les institutions que nous venons d'évoquer, les structures inégalitaires et hiérarchisées des Lao, celles plus égalitaires des Montagnards méritent une analyse plus rigoureuse du type que celle que LEACJ a consacré aux structures politiques en haute Birmanie. Nos propres matériaux, et aussi peut être la littérature existante sur la région, ne le permettent pas dans l'immédiat. C'est pourquoi nous nous tournons maintenant vers l'idéologie religieuse. La présentation du mythe d'origine des Lao nous a engagé sur cette voie plus "métaphorique" que celle des institutions. La part des institutions n'est pas niée de ce fait et le problème de leurs rapports avec l'idéologie s'il est traité en apparence de manière trop unilatérale, n'est pas esquivé.

Nous pensons que la présence d'une hiérarchie, (d'origine Tai) s'exprime ici dans une idéologie (bouddhiste). Le fait d'évoquer plus longuement le bouddhisme n'exclut pas une analyse fondée sur les structures sociales et les institutions. Nous avons simplement consacré plus de temps à la première qu'à la seconde par intérêt pour les phénomènes religieux, et surtout par la nature de nos propos matériaux, comme cela apparaît clairement dans le troisième chapitre. Les rapports inter-ethniques que nous traitons, se présentent comme un contact entre deux idéologies ou idiomes. Les institutions et structures sociales des deux groupes permettent de le comprendre et de l'expliquer, mais le mythe et l'idéologie sont le langage à travers lequel s'expriment ces rapports.

(1) On peut ici relever le fossé qui sépare deux types d'analyse : au niveau des structures politiques régionales et nationales règne la hiérarchie. Au niveau villageois s'exprimerait "a loosely structured social system" (cf l'article de Embree : Thailand a loosely structured social system. American Anthropologist. L. II 2-1950). Il semble que Embree traite des comportements culturels, et non des structures sociales.

C) FONDEMENTS IDEOLOGIQUES DES RAPPORTS LAO-MONTAGNARDS

Nous avons déjà vu dans le mythe de Kun Borom que les Lao thai et les Kha empruntèrent deux issues différentes au sortir de la courge primordiale. En outre l'importance sociale du bouddhisme chez les Lao s'oppose à l'absence de ce facteur dans l'organisation ethnique des Montagnards. Nous nous proposons d'envisager les prolongements de ces constatations dans le domaine de l'identité des deux groupes ethniques, cela à partir d'un élément commun aux deux protagonistes : il s'agit de - l'animisme, dont l'importance a déjà été précisée pour les Montagnards.

P.B. LAFONT écrit "Lors de son entrée en lice dans la péninsule indochinoise, le bouddhisme se trouva en face de multiples cultes tribaux ou géographiquement localisés qui, tous s'adressaient à une foule de génies, soit impersonnels et locaux comme le génie du village ou le génie du banyan, soit différenciés comme le génie de telle pierre ou le génie de telle rivière, soit personnalisés et régionaux ou nationaux comme les "trente six nât" birmans qui avaient chacun son propre nom et sa propre histoire. A ses débuts le bouddhisme ne s'attaqua ni à ces déités ni à leur culte. Il se contenta de prêcher sa doctrine et d'amener à lui le plus grand nombre d'adeptes sans chercher à imposer à ces derniers l'abandon de leurs pratiques anciennes... Mais peu à peu un tel syncrétisme suscita une réaction de la part des fervents bouddhistes qui essayèrent, mais en vain, de faire disparaître les croyances pré-bouddhiques"(1). Cette réaction apparaît au Laos sous le règne de Pothisarath qui vers 1527 publia un édit contre le culte des génies.

Le bouddhisme s'est donc greffé au Laos sur un fond animiste proche de celui des Montagnards. C'est pourquoi les rois doivent au début de chaque règne, faire un sacrifice aux génies du sol, sacrifice souvent exécuté par des Montagnards Khmu, auxiliaires rituels. Lors du sacrifice du buffle à Vat Phou c'est un montagnard qui tue l'animal (3). En outre si ces sacrifices aux génies sont devenus rares, les paysans vont chaque année propitier les génies du terroir (lieng phi = nourrir les génies) en leur portant des offrandes (2) à l'autel du village

(1) P.B. LAFONT : Ouvr. cité. p. 338.

(2) Sur ce sujet voir G. CONDOMINAS: notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao Archives de sociologie religieuses. N°26. 1968.

(3) Ch. ARCHAIMBAULT : le sacrifice du buffle à Vat Phou. France Asie 118-119 - 1956. et Journal of Siam Society 52 (1) 1964. EP. Kunstader commente : "Some tribal people in Laos (the so-called Kha) play important ritual functions in state ceremonies where their original claims to the land and their defeat at the hands of the Lao are symbolized" EP. Kunstader South east Asian Tribes and Nation - Princeton 1967. Voir page suivante.

(Ho) (1). Nous retrouvons dans cette pratique l'idée d'harmonie entre les génies et les hommes sur un terroir donné, notion que nous avons déjà relevé chez les Montagnards où elle est capitale, et chez les Tai (phi muong). La croyance au pouvoir des génies intervient aussi à propos des maladies, lors des séances de possession, et s'exprime par l'existence de spécialistes : médium (Nang thiem) guérisseur (Mo thã'da). De la même façon que les Montagnards, les Lao craignent les génies mauvais et surtout les Phi pop (sorciers, jeteurs de sorts). On pourrait conclure à une similitude des deux groupes ethniques sur ce point si la morale bouddhiste n'avait pas intégré ces croyances en leur donnant une signification sociale différente. Si donc, l'effroi mystique, le "tremendum" selon l'expression de Rudolf OTTO (2) est commun aux Lao et aux Montagnards son insertion dans la vie sociale, ses effets sur les deux organisations ethniques sont très dissemblables.

Nous avons vu que chez les Montagnards cette crainte familière est la seule forme d'expérience religieuse. C'est un ferment de dissolution pour le groupe en cas de sorcellerie, mais c'est aussi un agent d'intégration par la pratique des rites communs, facteur d'identité ethnique et d'harmonie avec le milieu naturel et surnaturel.

Chez les Lao on peut dire que le bouddhisme est en rapport avec l'harmonie globale de la société, du village, alors que l'animisme est efficace dans les petits avatars de la vie quotidienne, chaque fois qu'il y a rupture momentanée de ce principe d'harmonie. C'est pourquoi, pour un Lao, le bouddhisme est "plus fort" que les génies. Il représente l'ordre, les génies causant les désordres et les troubles (à l'exception des génies du sol qui nous l'avons vu sont rendus sociables puisque le roi, comme les paysans, leur fait des offrandes) sans parler de leur rôle dans la structure politique, déjà évoqué.⁽³⁾ Dans la société lao, le bouddhisme est un principe global, une éthique collective, et P.B. LAFONT ajoute : "Comme les recours occasionnels aux bons génies sont le signe d'un incident, d'une crise ou d'une situation critique, les bouddhistes de la péninsule indochinoise cherchent à anihiler ces risque de mise en

(1) Dans cette cérémonie, nous retrouvons parfois exprimé le rôle d'auxiliaire des Montagnards. Dans certains panthéons des génies locaux, un génie kha occupe une position d'auxiliaire du génie principal (article en préparation).

(2) OTTO : le Sacré - 1923. Réédition Paris 1971.

(3) Cette réactivation rituelle d'un rapport historique apparaît encore dans un autre article de Ch. ARCHAMBEAULT : Une cérémonie en l'honneur des génies de la mine de sel de Ban Bo (Moyen-Laos) (Contribution à l'étude du jeu de Tiki. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. 48 (1) p.221-231.

question de l'ordre normal des choses en célébrant des cérémonies périodiques en l'honneur des "être bienfaisants" (1).

L'animisme est une pratique qui permet l'acceptation des menus ennuis de la vie quotidienne, c'est-à-dire de ces impondérables qui échappent à l'ordre universel. Il est trop simple d'affirmer cette dichotomie entre le monde des principes, de la morale, et celui des aventures et de l'instabilité. Celle-ci n'est qu'une formulation possible mais le bouddhisme s'est implanté, et de ce fait, il s'incarne nécessairement, en participant au monde du désordre qu'il tente d'ordonner. Cette tentative s'inscrit dans l'histoire comme forme d'organisation sociale issue de la monarchie bouddhiste et de la religion d'état. C'est donc dans la pratique sociale, que s'affrontent l'ordre et le désordre, et cela au nom du bouddhisme qui lutte contre les génies, tout en tolérant les pratiques individuelles lorsque celles-ci ne troublent pas l'ordre social. Cette distinction est confirmée lorsque l'on considère que la société lao n'autorise que des spécialistes institutionnalisés à entrer en contact avec les génies. Les médiums, les guérisseurs, sont tolérés parce qu'ils servent la collectivité. Mais les individus non spécialistes ne peuvent avoir de rapports directs avec les génies car ils sont alors accusés de sorcellerie, c'est-à-dire de pratiques disruptives, anti-sociales.

Même si certaines de nos hypothèses sur ce sujet sont discutables, nous croyons pouvoir affirmer que toute l'organisation de la société tend à réduire le culte des génies à une pratique tolérée, mais inférieure aux principes bouddhistes que veut incarner la société qui y trouve une valeur commune, un moyen d'intégration sociale, une idéologie dans le sens où Karl MANNHEIM (2) parle de la "structure totale d'une pensée de groupe".

Nous pouvons maintenant nous demander à quel type de hiérarchie donne lieu cette idéologie (3).

(1) P.B. LAFONT : ouv.cité p. 351.

(2) Karl MANNHEIM : "Idéologie et Utopie". 1956.

(3) Nous évoquons ici les rapports hiérarchiques entre les deux groupes ethniques, et non le système politique hiérarchisé de la société lao-thai dont procèdent mythes et idéologies pour renforcer ce système d'origine Tai.

REYNOLDS (1) propose le modèle suivant de la structure socio-religieuse chez les Lao:

- Les 3 JOYAUX (bouddhisme)

ROI ----- Génies

NOBLES

COMMUN (paysans)

KHA (esclaves)

La doctrine bouddhiste et les organisations bouddhistes sont au panthéon de cette hiérarchie. Le roi s'y soumet, comme il consent à se soumettre les génies du sol par des rites appropriés, spécialement lors des changements de règne. Les nobles se partagent l'autorité politique, administrative et militaire. Les paysans enfin respectent leurs supérieurs et honorent les grands, le roi, le Bouddha et ses préceptes, les génies locaux. Reynolds conclut "Finally, at the bottom of this idéal order, but through their original association with the territory, still necessary participants in it, are the aborigènes of the area, the Kha" (2). L'identité ethnique lao proviendrait de deux références : être Lao c'est être bouddhiste, et c'est en outre ne pas être Kha (esclave). La deuxième proposition résulte de la première aux yeux d'un Lao, bien qu'elle soit déjà présente dans le mythe de la courge. Conscience d'une supériorité d'ordre moral et humain, cette notion d'identité explique le mépris dont les Kha (esclaves) sont l'objet. De même qu'être Lao c'est être bouddhiste, les Birmans affirment qu'être Birman c'est être bouddhiste. Leach confirme ce point lorsqu'il écrit "Nevertheless, a Kha who becomes a buddhist is thereby civilized, he as "become a Shan" and within

(1) REYNOLDS Ritual and social hierarchy. An aspect of traditional religion in buddhist Laos. History of Religions Août 1969. Vol. 9. n°1.

N. SIFFIN confirme cette hiérarchie lorsqu'il écrit :

"The common people were merely the subjects of the king, and his authority was manifested through an official hierarchy. The hierarchy and the kingship were profoundly more important than the peasants, for they gave meaning and direction to the society, they and religion" ouvr. cité p.11.

a generation or two the barbarian origin of his descendants may be forgotten"(1). La hiérarchie que nous venons de définir à propos du diagramme proposé par REYNOLDS a du s'adapter aux récents contacts avec les "Kha" qui, nous l'avons vu, se sont développés depuis que la guerre sévit sur les plateaux. Les Montagnards qui étaient dans une position voisine des "hors caste" par rapport aux Lao, se sont partiellement intégrés. Le fait se traduit aujourd'hui par l'existence d'une hiérarchie plus subtile, qui fait intervenir entre les Lao et les Kha, les Lao theung ou "Lao de la montagne". Ce vocable est introduit par l'administration pour diminuer le caractère infamant du mot kha (esclave) au profit d'un terme plus "intégrateur" (2). Les Lao theung sont dans la pratique, les groupes ethniques les plus proches des normes et des comportements lao. Cette conformité aux modèles lao est donc sanctionnée par un statut plus élevé que celui des Kha mais différent des Lao à part entière. (3)

Les groupes qui méritent ce titre sont ceux qui pratiquent le bouddhisme, entretiennent un monastère, entre autres expressions de bonne volonté. Ces dernières, nous l'avons signalé, sont parmi les plus significatives aux yeux de l'administration lao. Parmi les Lao theung on relève les Soueï, les Laven, les Alak, ces groupes étant ceux qui sont en contact le plus étroit avec les Lao et en partie bouddhistes. Par contre, les Lavé et les Ta Oy restent des Kha car ils sont plus imperméables à l'influence lao et cherchent dans leur propre organisation ethnique les moyens d'échapper ou de résister à la pression étrangère. Ceux-ci ne sont pas bouddhistes. Nous résumerons maintenant les contrastes relevés, dans un tableau synthétique qui concerne les formes d'organisation ethnique propres aux deux groupes.

(1) LEACH : the frontier of Burma. Comparative Studies in Society and history n°3. Oct. 1960.

(2) Sur ce point on pourra se reporter à notre annexe sur : "La politique des minorités dans les rangs du Pathet Lao".

(3) E.R. LEACH précise "When, as not infrequently happens, a kachin "becomes a Shan "(sam tai), the adoption of buddhism in a crucial part of the procedure...In this region, the prosperity that comes from plains of wet paddy cultivation implies buddhism, which implies membership of a shan feudal state". ouvrage cité 1954. p. 30.

MONTAGNARDS	FACTEURS D'ORGANISATION	LAO THAI
Montagnes	← Ecologie →	Vallées
Essartage	← Technique agricole →	Rizière irriguée
Pas d'état égalitaire	← Politique →	Etat hiérarchique
Sociétés segmentaires	← Organisation sociale →	Etat national bouddhiste monar- chique. Hiérarchisé
Parenté unilinéaire (en général) village (groupe local)	← Organisation locale →	Village-Monastère Parenté bilatérale
Ancêtres-rites	← Solidarité, Identité →	Idéologie bouddhiste
Génies	← Religion →	Bouddhisme et génies
Génies	← Pouvoir régulateur harmonie →	monarchie bouddhiste morale
Multicentrique Peu de surplus Monnaies multiples (1)	← Economie →	Monnaie unique Surplus
Les Génies	← Causalité →	Karma (principe) Dhamma (ordre uni- versel) génies (désordres locaux)

(1) G. CONDOMINAS : Aspects de l'économie mngong gar. Monnaie multiple et entremetteurs (ronéo-typé - Bibliothèque du Centre de Documentation et de Recherches sur l'Asie du Sud-est et le monde insulindien.

Deux facteurs prépondérants se dégagent de notre analyse : l'écologie et l'idéologie religieuse. Ils ne sont pas les seuls, mais semblent plus explicatifs. L'aspect territoriale de la frontière qui sépare les deux groupes ethniques provient de l'occupation de deux niches distinctes : les vallées et les hauts plateaux. Son aspect culturel paraît lié à l'idéologie religieuse ainsi qu'aux institutions différentes dans les deux groupes. Le facteur écologique est particulièrement important chez les Montagnards dont il exprime la difficile et constante recherche d'un équilibre socio-économique avec le milieu naturel, mais aussi la quête des faveurs des génies qui habitent la forêt ou la rivière, c'est-à-dire ce même milieu. Le naturel et le surnaturel se mêlent constamment dans la vie quotidienne car les génies agissent sur les récoltes, aussi bien que sur les hommes (1).

L'adaptation au milieu écologique chez les Lao a une importance relative plus restreinte dans la mesure où l'organisation ethnique est beaucoup plus complexe.

En faisant du bouddhisme l'idéologie de l'organisation sociale lao nous avons voulu montrer qu'il s'agit d'un idiome ⁽⁴⁾ /commun à tous les Lao, de la même façon que les rites sont un idiome pour les Montagnards, dialoguant avec les forces surnaturelles du milieu qu'ils habitent. Ganatah OBEYESEKERE remarque, (2) que si l'on distingue la petite tradition du bouddhisme populaire de la grande tradition des textes pali, il apparaît que la petite tradition est toute la culture liée à la grande tradition des principes, par un idiome commun pour former une unité culturelle, que nous avons appelé "idéologie". Max Weber affirmait dans son ouvrage sur les religions de l'Inde (5) qu'il n'existe pas de lien entre l'idéologie bouddhiste et l'action sociale. Ce point de vue est contesté par E. SARKISYANZ (3) qui confirme largement notre analyse en terme d'idéologie et d'idiome, par une démonstration beaucoup plus complète et systématique que la notre, appliquée à la Birmanie.

(1) Cela apparaît dans toutes les monographies écrites sur les Montagnards. IZIKOWITZ : ouvr. cité.

CONDOMINAS : ouvrage cité : 1957

E. WALL : Les Nia Hcn. Diplôme EPHE 1970.

Les ouvrages de J. DOURNES. Dambo.

(2) G. OBEYESEKERE : The great tradition and little in the perspective of singalese Buddhism. Journal of Asian Studies 22 (2) 1963.

(3) SARKISYANZ : Buddhist background of the burmese revolution 1965. La Vague.

(4) Par idiome il faut entendre, l'ensemble des moyens d'expression d'une communauté, correspondant à un mode de pensée spécifique (Dict. Robert).

(5) Max WEBER : The religion of India - New-York 1968.

L'existence de ces idiomes, largement rituels chez beaucoup de Montagnards, ⁽¹⁾ bouddhiste chez les Lao, nous permet de retrouver le terrain de notre thème après la recherche théorique qui vient d'être la nôtre. Nous avons vu dans le premier chapitre, que sous la pression des Lao, les réfugiés Montagnards sont confrontés à des choix. Les réponses qu'ils apportent forment le contenu et la signification des rapports inter-ethniques et des changements sociaux.

Nous illustrerons ces réponses en présentant des matériaux ethnographiques recueillis dans un village Lavè, et en citant à titre d'exemples d'autres types de comportements collectifs, dans quelques villages montagnards de la même aire.

(1) E.R. LEACH relève "My own view is that while we only run into paradox, if we try to apply this term to some distinct class of behaviours, we can very usefully think of "ritual" as an aspect of all behaviour, namely the communicative aspect. This view, which attributes to certain features of culturally defined behavior the qualities of a language, is really the same as that presented above where I say that events (i.e. items of behaviours) are only seen as structured when they are ordered by means of verbal categories". Ouv. cité 1954. p. XV.

CHAPITRE III

CONTENU ET SIGNIFICATION DES RAPPORTS INTER-ETHNIQUES ET DES CHANGEMENTS SOCIAUX DANS UN VILLAGE LAVE

Les Lavé étudiés, sur la route de Paksong, entre Paksé et le plateau des Bolovens sont des populations réfugiées ou déplacées de la région d'Attopeu. BAUDENNE situe leur habitat entre la Sékong, la Sésou et la vallée du Nam Kong (1). Cette aire géographique est leur lieu de résidence traditionnelle, de même que d'autres groupes, se définissent à travers leur commune résidence antérieure dans des régions spécifiquement montagnardes telles que Saravane.

Le terme "lové" qui les désigne souvent dans la littérature ne nomme pas un groupe différent. Nous utiliserons le vocable "lavé" par lequel ils se définissent eux-mêmes comme groupe distinct.

Sans prétendre la régler, il faut ici poser la question de leur parenté avec les Brao. Selon les informateurs lavé, Brao signifie "race des Montagnards ou Kha", les Lavé étant alors un sous groupe. Plus claire est leur distinction entre Brao tai ou Brao du sud, situés dans la région de Veunsaï et au Cambodge, et Brao neua ou Brao du nord, c'est-à-dire les Lavé d'Attopeu. Il semble que les deux langues soient extrêmement proches, mais institutions et sacrifices diffèrent assez largement, tout en gardant une sorte de base commune. Dans son ouvrage classique H. MAITRE (2) considère les "Lové" comme les Brao du Laos. Les faits mentionnés ont été observés dans deux villages réfugiés situés aux km 19 et 20 de la route qui relie Paksé au plateau des Bolovens. Il s'agit donc des pratiques de ces Lavé déplacés. C'est pourquoi on ne citera que les traits les plus originaux, ou ceux qui sont pertinents dans le cadre des rapports inter-ethniques, cela sans prétendre à l'exhaustivité d'une monographie.

(1) BAUDENNE : Les Kha de la région d'Attopeu. Revue Indochinoise, n°3-1913
(2) H. MAITRE : Les jungles moi - Paris 1912. p.260-274.

La totalité de la culture lavè n'est pas restituée ici car l'on constate parfois une absence de liaison, ou de cohérence, qui provient essentiellement de la situation des réfugiés. Il est donc difficile de percevoir l'unité du groupe au niveau de la culture traditionnelle, car celle-ci est en voie de désagrégation, et, dans son état actuel, elle est tronquée. Restent principalement des pratiques propres à un groupe et c'est simplement ces pratiques que nous pouvons étudier, en essayant lorsque cela est possible d'y trouver un sens par rapport au groupe en tant qu'unité ethnique spécifique, ou unité de relations.

Les villages étudiés sont les seuls de la région, si l'on excepte quelques maisons situées au km 36, et un gros village situé à proximité d'un poste militaire au km 28. L'enquête a eu lieu sous forme intensive au km 19, avec un travail épisodique dans les autres villages selon les circonstances (rites, décès, sacrifices...).

- Le village Ban Ouai Tem, nom lao du village situé au km 19 de la route de Paksong est un groupement de trente maisons. Le village est en fait double puisqu'il fait place à des Souei (10 maisons) qui l'ont fondé. Les Lavè se sont installés en amont des Souei en 1959. Notre enquête a porté uniquement sur les Lavè car il est apparu que les Souei étaient extrêmement laocisés. A l'installation des Lavè ils représentaient la majorité des habitants, groupés autour du monastère, qui fonctionnait grâce aux offrandes des Souei. Les habitants actuels de ce groupe sont le reste du village antérieur, dont la majorité a pris le maquis avec le Pathet Lao de passage, en 1963. Depuis ce jour, l'organisation administrative a été symboliquement maintenue. C'est ainsi que le chef du village et tous ses adjoints sont recrutés parmi les Souei. Toutefois, ne pouvant eux-mêmes subvenir à l'entretien du monastère et des bonzes, les Lavè ont été priés de participer aux prestations, ce qu'ils font, modestement, et sans que cela remette en cause l'orientation de leurs pratiques religieuses non bouddhistes. En contre partie, les vieillards lavè les plus influents sont parfois consultés pour les affaires du village. C'est parmi ceux-ci que l'on recrute le responsable des Lavè (Kamakan en lao) par accord tacite. Le précédent responsable était l'unique Lavè bouddhiste. Nous sommes donc en présence de deux communautés issues de deux groupes ethniques différents qui entretiennent ensemble le monastère villageois alors que le quart seulement des

habitants est bouddhiste. Lavè et Souei vivent côte à côte, séparés par quelques dizaines de mètres, dans deux parties distinctes du village. Les rapports entre les individus sont bons, mais limités à la collaboration nécessaire sur le plan administratif et religieux.

Bien que bouddhistes et laocisés, les Souei, n'expriment pas publiquement les stéréotypes concernant les Lavè qui sont des Kha. Le bon voisinage est donc établi sur une coopération restreinte (l'entretien du vat) où les Souei prennent la moitié des charges de la nourriture des bonzes. Comme ils sont nettement moins nombreux que les Lavè, ils interviennent de manière prépondérante dans ces prestations, qui n'ont pas de sens pour les Lavè (sauf un individu bouddhiste) et auxquelles ceux-ci participent par bonne volonté et concession, afin d'éviter des tracasseries administratives, mais sans la moindre conviction ; un peu comme une taxe acquittée, un droit de séjour. La répartition des charges concernant la nourriture des bonzes est organisée de telle façon que chaque jour de la semaine deux maisons souei et deux maisons lavè participent à l'entretien des deux bonzes et du novice du monastère.

Avant d'envisager plus en détail le contenu sociologique de l'organisation des Lavè, il convient de mentionner les signes élémentaires d'identité qui caractérisent ce groupe. Sur les vingt villages de la route, c'est ici qu'ils sont les plus marqués, tant au niveau de l'apparence des villages et des habitations, qu'à celui de l'originalité des parures et de l'apparence physique.

Le village lavè se signale à l'attention par la présence de portes en bambou, autour desquelles s'ordonnent de nombreux autels, vestiges des récents sacrifices. Le village n'est pas clos, mais la porte est l'entrée principale. Le nombre de ces portes varie peu. Il est de trois. On relève en outre une issue qui représente la direction par où sont emportés les morts lors des enterrements. Cette dernière est dépourvue de construction en bambou, alors que les précédentes accueillent les autels des sacrifices déjà mentionnés. Seule la porte principale est une construction élaborée. C'est celle qui donne accès à la route ou va à la rivière selon le village. L'espace villageois apparaît donc bien marqué, et cela dès l'abord par les traces de rituels. La porte du village peut atteindre trois mètres de haut et sa décoration fait toujours appel aux fibres végétales que l'on retrouve dans les poteaux de sacrifice.

Les maisons sont dispersées sans ordre particulier depuis que la maison commune n'est plus utilisée. Cela remonterait à une date antérieure au départ d'Attopeu. Les habitations étaient auparavant situées en cercle autour de la maison commune (rong). Cette disposition peut encore être observée chez les Brao Dak qui vivent dans la vallée du Mékong, à Ban Pa, province de Sithandone (1). L'implantation des maisons n'est pas très fixe, puisqu'après chaque décès, l'habitation du mort est fréquemment démolie pour être reconstruite un peu plus loin. Le fait de la toiture est orné par un croisillon de becs de calao ou des bambous évidés. Les constructions de type lao apparaissent lentement mais le modèle lavè est encore en majorité. Les grandes bâtisses sont couvertes d'une toiture très développée, touchant presque le sol, avec des murs latéraux très bas qui s'écartent obliquement de bas en haut. Les pilotis mesurent 0,70 m et une estrade de rondins précède l'entrée et la flanque. Le trait le plus remarquable de la maison lavè traditionnelle, si on la confronte avec celles des groupes voisins, est sa hauteur qui résulte d'une vaste toiture, et l'inclinaison des murs latéraux. Les lattes de bambous sont le principal matériau. La terrasse permet de recevoir les invités et de boire la jarre bien que la stricte orthodoxie rituelle prescrive de le faire à l'intérieur. C'est là que les femmes pilent le riz. Le foyer est situé à l'intérieur de la maison sous un bâti élevé à hauteur d'homme et sur un isolant de terre compressée. Le bâti sert de séchoir et reçoit les ustensiles de cuisine. De part et d'autre, ou sur un seul côté, toujours surelevé par une marche, sont disposés les compartiments individuels ou l'on dort. De nombreuses maisons n'ont pas de séparations verticales entre les dormeurs ou pour une partie seulement de ceux-ci.

Signes extérieurs d'identité

Plus que par leurs villages et leurs habitations, les Lavè sont remarquables et se distinguent des groupes voisins par les objets traditionnels qui leurs servent de parure, ainsi que par des traits physiques sinon spécifiques, du moins rares aujourd'hui.

BEAUDENNE relève : "L'idéal de la beauté des Lavè est d'avoir les dents courtes et les oreilles longues" (2). Les dents arasées ont

(1) De même chez les Lamet : KG. Izikowitz ouv.cité p. 50.

(2) BEAUDENNE : article cité.

Femme lavè confectionnant un panier à riz

aujourd'hui disparues mais cette pratique était un important facteur de beauté pour les femmes.

Les lourds bouchons d'ivoires, qui atteignent parfois 8 cm de diamètre, sont passés dans le lobe de l'oreille. Lorsque ces objets ont été vendus comme "curios" à des colporteurs, un morceau de bambou du même diamètre les remplace afin d'éviter d'offrir le spectacle des oreilles qui pendent vides, sans aucun ornement.

Les tatouages sont un autre facteur de la beauté féminine en même temps qu'un rite de passage. A une époque récente, les femmes devaient se faire tatouer vers 15 ans, pour avoir quelque chance de trouver un époux. Certains hommes sont tatoués, mais la fonction des motifs dessinés est différente. Il s'agit le plus souvent d'un tableau de divination astrologique, porte bonheur, qui couvre le dos ou la poitrine, tandis que les bras et les jambes sont recouverts de motifs à vocation esthétique. Chez les femmes, le tatouage est surtout facial (parfois les bras sont tatoués) et l'on peut distinguer deux thèmes principaux : l'un linéaire encadrant le visage, l'autre à base de volutes à partir des joues, faits à la même encre bleue foncée.

Les Lavè possèdent de nombreux petits objets traditionnels décoratifs comme les bijoux féminins, ou fonctionnels et décoratifs comme les pipes et certains vêtements. Les bracelets de pieds sont creux à l'intérieur, en forme de cercle incomplet, afin d'être mis et enlevés par simple torsion. Ils peuvent atteindre la taille d'une soucoupe. Pour les poignets, ils sont réalisés dans un alliage d'argent et se retrouvent dans d'autres groupes montagnards. Il s'agit de simples anneaux, de section ronde ou polygonale. Les colliers de perles, sont portés plus couramment par les femmes, mais les hommes les utilisent, les jours de sacrifice en particulier. Ces perles de pacotille sont bleues, rouges, jaunes ou blanches. On rencontre deux types de colliers. Le premier est très long, et tombe après plusieurs tours d'un seul rang jusqu'à la poitrine. Le second est constitué par plusieurs rangées de perles, parallèles, attachées et rendues rigides par des barrettes d'aluminium.

Les pipes lavè sont un des objets les plus typiques de ce groupe ethnique. Le tuyau fin en bambou, légèrement recourbé, est terminé par un petit fourneau en alliage de cuivre, décoré de motifs traditionnels. Selon la longueur du tuyau ces pipes sont appelées kòk go on kòk avan.

A défaut de ces pipes anciennes, les pipes kélélé, en forme de fume cigare sont utilisées. Il s'agit d'un fourneau horizontal en bois, et l'embouchure est réalisée avec une douille de cartouche.

Parmi tous les objets mentionnés, nombreux sont ceux qui, sans être rares, ont acquis une valeur de "curios". Les pipes, les bracelets de pieds, les bouchons d'oreilles sont vendus aux colporteurs Ta Oy qui les proposent aux étrangers de Paksé. Les étoffes à usage vestimentaire, du moins celles portées par les femmes, proviennent du tissage des Alak. C'est l'étoffe habituelle des Montagnards, à motifs rayés, rouges, jaunes et blancs sur fond noir. Ces tissus réalisés pour les jupes peuvent faire des corsages simples, mais de nombreuses femmes ne portent rien au-dessus de la ceinture, les autres ont un bustier de toile acheté au marché et importé de Thaïlande. Les vêtements masculins sont très hétéroclites, et non traditionnels sauf pour certaines cérémonies. Dans ce cas, la pièce maîtresse, comme le note G. CONDOMINAS "consiste en une longue bande d'étoffe que l'on passe entre les cuisses avant d'en ceindre les reins, en prenant soin de laisser retomber par devant l'extrémité la plus ornée" (1). Les vêtements militaires vendus ou donnés ont une place importante dans l'habillement de tous les jours, comme dans la vallée.

Il existe, au-delà de ces signes élémentaires d'identité ethnique, toutes les pratiques, toutes les institutions qui expriment la présence et la permanence des Lavè. Nous étudierons maintenant ces pratiques et ces institutions, en empruntant nos thèmes à un modèle d'étude de K.G. IZIKOWITZ (2). Nous évoquerons tout d'abord les facteurs de production, puis le cycle de la vie avant d'aborder les rites de défense.

(1) G. CONDOMINAS : op. cit. p. 23.

(2) Communication personnelle.

A/ FACTEURS DE PRODUCTION

Cycle agricole et rites agraires

Comme chez tous les Montagnards, le cycle agricole est un facteur central. Nous en donnerons un résumé plutôt que nous ne le décrirons, car il existe sur ce sujet des travaux d'auteurs plus compétents (1) et nous n'avons rien à ajouter à leurs études. Nous nous étendrons plus longuement sur les valeurs économiques et cérémonielles car elles sont un élément important de la stratégie de ces groupes en contact avec les Lao. Si le cycle agricole ne peut guère changer d'un groupe montagnard à un autre (à l'exception des techniques de moisson, par exemple) les comportements économiques varient beaucoup. C'est pourquoi outre les Lavè, nous citerons d'autres cas, observés dans d'autres groupes montagnards réfugiés, voisins.

Le défrichage est le travail le plus long et occupe les habitants pendant plusieurs mois. Si la terre de bord de route appartient à des Lao, Vietnamiens, ou à l'administration, qui en font des plantations, les Montagnards ont à leur disposition de larges surfaces où ils peuvent défricher leurs rizières cela en retrait de la route. Les plus gros arbres sont abattus et ramenés au village ou laissés sur place selon les besoins.

Toutes les fêtes qui ont lieu autour des rites sont aisément conciliables avec le travail lent du défrichage et cela est particulièrement évident chez les Lavè. Cette période est le seul moment du cycle agricole où peut s'installer une forme d'aide et de coopération. En dehors de cette exception, les travaux sont exécutés par la famille elle-même. Le nombre des bras disponibles est donc déterminant pour l'aisance relative dans laquelle peut vivre le groupe familial. Les seuls cas d'entraide étendue à d'autres travaux concernent les infirmes, handicapés, et malades, qu'un parent peut prendre en charge en cultivant leurs champs.

Dès l'approche de la saison des pluies, ces champs exigent une présence presque continue qui vide le village de ses habitants pendant la journée. Lorsque le brûlis a été réalisé sur le terrain défriché, vient l'époque des semailles. Toute la main d'oeuvre adulte participe, mais on doit noter qu'il n'y a aucune habitation dans les champs car dans la situation des villages étudiés, les rizières sont rarement éloignées de plus de deux kilomètres. Ceci est différent pour d'autres groupes moins favorisés sur ce point.

Les semailles sont le fait des hommes et des femmes en deux phases distinctes. Tout d'abord les hommes à l'aide de long bâtons font les trous où les femmes enfouiront quelques instants après les grains de riz en les recouvrant d'un coup de pied sommaire. Un groupe de cinq à huit hommes ou adolescents, alignés en travers du champ à intervalles réguliers plantent les bâtons qu'ils tiennent dans les deux mains, un coup à droite un coup à gauche, selon un rythme rapide, commun à tout le groupe. Ces bâtons mesurent deux mètres de haut, leur extrémité est pointue, et ils sont tenus comme deux lances qu'on enfonce dans le sol alter-

(1) Sur la riziculture sur brûlis voir J. CONDOMINAS : ouv. cité 1957.

CONKLIN : ouvrage cité et bibliographie dans Current Anthropology-février 1961
IZIKOWITZ : ouvrage cité.

nativement, en marchant. Cette division sexuelle du travail est absolue. Lorsqu'une bande de terrain a été plantée, le même processus a lieu en sens inverse sur la bande voisine et ainsi de suite.

La dimension totale du champ est très variable. Sur un terrain en pente les parcelles sont plus petites qu'en terrain plat. Sur ces derniers, une seule grande parcelle suffit pour nourrir une grande famille. Il est extrêmement délicat d'accorder confiance aux chiffres avancés par les informateurs sans vérifications personnelles. Avec cette réserve globale, et une correction de vraisemblance, il semble que 4000 m² constituent la moyenne supérieure possible, de la surface cultivée par une famille de 8 personnes qui se nourrira durant un an. La rizière est cultivée de deux ans à un maximum de 5 ans. Dès la deuxième année le rendement décroît pour devenir insuffisant au bout de 5 ans. La période d'inactivité qui suit les semailles, se résume à l'attente de la pluie qui débute en juin-juillet et dure jusqu'en septembre. Plus encore que pour une rizière irriguée, une pluie tardive est catastrophique pour la récolte, de même qu'un excès d'eau amène la pourriture et une récolte amputée. La simplicité de la technique agricole, va de pair avec cette dépendance totale en face des éléments. Les fréquentes visites à la rizière durant cette période, illustrent l'anxiété qui découle de cette situation. Entre le mois de mai, date approximative des semailles, qui ont lieu plus tard dans la vallée, et octobre où débute la récolte, les habitants connaissant souvent une soudure difficile : la saison des pluies est particulièrement longue et pénible à l'approche du plateau des Bolovens. Les maladies sont plus nombreuses, la température baisse nettement surtout la nuit, la cueillette et la chasse sont souvent les seules alternatives au manque de nourriture. Ce temps d'insécurité voit se dérouler de nombreux rites mineurs, les sacrifices coûteux étant plus difficiles à réaliser en cette période.

Dès la mi-octobre commence la moisson. Hommes et femmes y participent sans distinction et le premier riz, encore vert est mangé comme une friandise. La récolte a lieu avec les hottes traditionnelles. Chaque participant occupe un coin du champ où les épis mûrs arrivent à hauteur de poitrine. Une petite hotte est attachée à la ceinture. L'épis est égrené à la main, supprimant du même coup le battage, que pratiquent les Lao et les groupes laocisés après avoir coupé l'épis à mi-hauteur à la faucille. Ici les grains tombent dans la hotte ventrale qui est ensuite vidée dans les grandes hottes à dos, avec lesquelles ils seront ramenés au village. Cette technique de récolte, outre qu'elle est douloureuse pour les mains rapées par les épis que l'on presse de bas en haut pour en extraire les grains, laisse la tige sur pied, et les groupes qui récoltent selon cette méthode doivent se pourvoir paille, par d'autres moyens. Les Souei qui coupent les épis et les battent comme les Lao fournissent en pailloché tous les villages voisins qui pratiquent l'arrachage du riz. Durant la moisson, la maison est fermée et interdite

à quiconque, en l'absence des occupants. Hors de cette circonstance, les maisons restent ouvertes, même si les habitants sont aux champs.

En plus de la culture du riz, dit gluant, sur brûlis, les Lavè pratiquent quelques cultures annexes, situées le plus souvent à l'intérieur ou à proximité immédiate du village.

L'espace libre entre les habitations est utilisé à des plantations de légumes, tels que les concombres et courges, ou de bananiers. Des plants de maïs poussent ici et là, à l'intérieur du village, auprès de la maison du propriétaire. Le maïs est particulièrement apprécié durant les jointures difficiles, mûr au début de la saison des pluies, il se garde facilement quelques mois, à l'abri de la pluie. Ces cultures ne présentent toutefois aucun caractère systématique et gardent un aspect annexe chez les Lavè. Elles deviennent primordiales dans des groupes laocisés tels que les Laven et Souei qui les pratiquent à grande échelle, en vue de la vente au marché de Paksé (ananas et maïs en particulier).

La technologie est dans ce contexte peu développée. Elle est fondée sur l'utilisation du bambou et des lianes végétales. On citera seulement quelques exemples, les Lavè ayant la possibilité d'acheter des outils de fabrication thaïe ou japonaise ne gardent que le strict minimum de leur outillage traditionnel. La fabrication des pièges à rat (t'kok et kaap) est assez développée. Entre deux sacrifices les animaux sauvages tels que les belettes, rats et autres petits mammifères sont consommés. Les instruments servant à la pêche sont les mêmes que ceux des Lao et de plus cette activité a très peu d'importance, le ruisseau local offrant peu de possibilités pratiques. L'herminette (troum) ainsi que certains types de couteaux sont gardés comme "antiquités" et ne sont ni utilisés, ni fabriqués. Les hottes se distinguent de celles fabriquées dans les groupes voisins par l'absence de cadre à la base. Le fond plat est réalisé en vannerie, sans faire appel à l'armature de planchettes courantes ailleurs, et qui sert à stabiliser la hotte sur le sol.

On ne saurait parler du cycle agricole sans mentionner les rites agraires qui sont extrêmement importants dans la tradition des Montagnards en général. Qu'en est-il aujourd'hui chez les Lavè de la route de Paksong ?

La plus grande partie des rites agraires sont abandonnés. Ceux qui subsistent sont pratiqués par une partie seulement des habitants. L'exécution des rites agraires est le fait d'une cellule familiale, mais il semble à écouter les informateurs, qu'il s'agissait dans le passé de rites collectifs. En fait, il apparaît que les rites agraires étaient pratiqués en même temps par toutes les maisons et donnaient lieu à une fête villageoise, bien que le rituel soit privé. Actuellement, chaque maison fait les rites le jour de son choix, selon la croissance de son propre champ et il n'y a pas de fête collective, ni d'interdits communs, comme cela était le cas. Nous citerons d'abord la liste des rites répétitifs liés au calendrier agricole avant de décrire ceux qui sont encore pratiqués. Lorsque le terme lavè est oublié, incertain, ou absent, le vocable lao est utilisé.

Au moment de commencer le brûlis avait lieu un rite destiné au génie du riz (pha ay). Il est abandonné aujourd'hui.

ha man (br+h b̄um) était destiné aux tubercules (patates douces *Ipomoea batatas*) (1).

brahoungn bon Lok était le rite exécuté dans la rizière après le brûlis.

pha pakhat (brah avun) avait lieu au moment des semailles. On frappait un bambou avec le bâton à semer, en récitant des formules de bonne récolte.

brah bon ceh est le rite dédié au nouveau riz. On y sacrifiait trois poules en buvant trois jarres dont le résidu, proche du son, était répandu dans le village.

Brah mok est la fête en l'honneur du premier riz mûr. Chaque maison offre un poulet et une jarre.

Enfin brah bum potil avait lieu au ramassage des tubercules.

Actuellement trois rites agraires sont encore observables. Nous les décrirons dans l'ordre où ils ont été relevés puisque le calendrier a été précisé. Le rite du premier riz, brah mok est exécuté au moment de la récolte du riz encore vert (kamao en lao). Les grains

(1) J. VIDAL : Noms vernaculaires de plantes en usage au Laos. Ecole Française d'Extrême-Orient. Imprimerie Nationale - Paris 1962.

Rite brah bai cèh lors des semailles

sont d'un vert léger et il s'agit surtout d'une friandise qui annonce la récolte. Le premier jour, le jeune riz est pilé pour être décortiqué et le rite a lieu le lendemain. Un repas a été préparé dans un plateau, et un petit feu de braises du foyer fume à côté. La jarre ouverte à l'occasion, voisine avec six hottes : cinq petites hottes à moissonner ou hottes de ceinture et une grande hotte à dos. Dans les hottes se trouvent des épis verts recouvrant des grains déjà décortiqués. La jarre est inaugurée avec une branche de riz en aspergeant les hottes. L'exécutant se saisit ensuite d'un chalumeau et arrose la nourriture et les gongs lorsqu'il y en a. Le repas est alors consommé par les membres adultes de la famille car ce rite très simple, n'appelle aucune participation étrangère. L'invitation est adressée à l'âme du riz en utilisant des formules similaires à celles qui s'adressent aux génies et que nous verrons ultérieurement.

Le rite rap cèh en l'honneur du riz mûr est très proche du précédent. Il a lieu avant et après la moisson sous la même forme. Les composants sont les mêmes que lors du "brah mok", la différence principale provient d'un sacrifice du poulet, qui, s'il est consommé dans le rite précédent, n'est pas nettement sacrifié lors d'une séquence rituelle distincte. Le poulet est ici tué dans le grenier à riz, par une entaille au cou. Il est ramené sanglant à la maison où a lieu le rite. Les épis mûrs et le dessus des hottes sont aspergés de sang frais, ainsi que les parois de la jarre. Le feu de braise est entouré de plumes de poulet et l'on y ajoute une racine "ong hum" (diptero carpacée) à brûler. Comme on le voit, ces deux rites sont extrêmement proches, à l'exception de quelques détails, ils utilisent les mêmes objets et la même technique.

Le rite brah bai cèh qui a lieu lors des semailles, appartient aussi au même type de rites agraires. L'exécutant reprend les mêmes objets : jarre, hotte (une seule ici) et l'on remarque en outre des plants de maïs, de la cendre du foyer au lieu de la braise, et de grosses fèves (mak tous). Sur le dessus de la hotte figure une pierre ronde percée d'un trou, des morceaux de racine kagneun (gingembre) des feuilles de koun ya (pya ya en lao). La pierre ronde placée ^{ensuite} à côté de la cendre, n'est pas sans évoquer les cailloux ronds placés sur les autels dédiés à xang thorani, déesse de la fécondité et de la terre chez les Lao. Un porc et une poule sont sacrifiés, ainsi que deux jarres consommées

(dans le cas observé une jarre brdi, et une Klieng, c'est à dire une petite et une jarre moyenne). Un interdit d'un jour fait suite à ce rite, après lequel les semailles peuvent commencer.

Tous les rites concernant directement les rizières sont réalisés autour d'une aspersion des hottes par l'alcool de jarre, le sang de l'animal sacrifié, et une invocation en forme de souhait de bonne récolte. Le rite de la fin de défrichage des rizières (brah patoyt kano long) est fait de la même façon, avec une hotte de paddy. Notons enfin, que selon les informateurs, le rite brah bum, déjà mentionné mais rarement exécuté aujourd'hui, était traditionnellement un rite de fécondité exécuté par les femmes. Il exige la construction d'un bâti rituel et la cuisson cérémonielle des nouvelles tubercules récoltées. En ce qui concerne les rites encore pratiqués on doit relever les variantes individuelles de détails. Celles-ci permettent de réduire les rites aux séquences succinctement décrites. Tous ces rites donnaient autrefois lieu à de grandes fêtes collectives où le village était fermé aux étrangers pendant plusieurs jours, parfois une semaine.

Dans son article sur "les rites agraires des kha braou" (1) BITARD cite des rites voisins relevés chez les Brao Tai (Brao du sud). Hors des brah bum et brah mok, les autres rites portent des appellations différentes et révèlent des nuances de détails assez nombreuses. Deux points méritent de retenir notre attention. L'exécution du rite des tubercules, brah bum a lieu lors des semailles, et serait selon BITARD une façon de tromper le génie, en lui laissant supposer que les hommes ne s'intéressent pas à la culture du riz, en fait vitale pour eux. Il est une autre façon d'expliquer ce fait, qui consiste à admettre avec A. FAUDRICOURT que la culture des tubercules est antérieure à celle des céréales dans cette région. Chez BITARD les rites de récolte, dédiés à l'esprit du paddy, yang ts'u, font d'autre part appel à une structure du même ordre que celle que nous décrirons à propos des sacrifices, et dont le rôle est d'abord celui d'une table d'offrande. De même, la décoration évoque celle que nous trouvons chez les Lavè dans les grands sacrifices du buffle. Les pierres rondes utilisées dans ce rite apparaissent dans notre description du brah bai tiè, mais sans aucune construction spéciale. Selon BITARD, il s'agit de la représentation

(1) Bulletin de la Société des études indochinoises n°27 -1952 (9-18).

de génies ramassés dans les chemins et rapportés au village où ils deviennent bienfaisants. On peut aussi penser avec J. MATRAS (1) qu'il s'agit simplement des pierres préhistoriques qui sont utilisées dans des rites par les Bahnar (2).

Sphères d'activité économique

Au delà du cycle agricole, commun à tous les Montagnards, et des rites agraires propres à chaque groupe, l'ajustement à un nouvel environnement se pose d'abord à un niveau économique, car la pauvreté est le lot commun des réfugiés lorsqu'ils s'installent. Les pratiques individuelles et collectives dans ce domaine sont donc un facteur important des rapports inter-ethniques. Nous avons emprunté à BOHANNAN, le concept "d'économie multicentrique" et nous l'utiliserons encore (3).

Les matériaux recueillis peuvent s'ordonner en sphères d'activité économique distinctes. D'un point de vue général, nous en avons distinguées trois, mais ce chiffre n'est pas clos.

Chez les Lavè :

- La première sphère est celle de la subsistance. Elle est en rapport direct avec l'agriculture, la chasse, et la pêche. La culture du riz a déjà été évoquée, et avec elle les difficultés rencontrées pendant la jointure entre deux récoltes. Cette période est celle où ont lieu les échanges qui en temps normal sont rares. Les familles qui ont un excédent de riz le vendent hors du village, ou à l'intérieur du village. Il s'agit parfois d'un simple prêt entre parents. Les quantités échangées ne dépassent pas quelques sacs. Entre villages il s'agit le plus souvent d'une centaine de kilos, tandis qu'à l'intérieur du village, on compte en panier de 12 à 13 kilos (meun). Au km 19, seules trois maisons sur 20 vendent du riz hors du village. Le riz reçu de l'extérieur concerne par contre la moitié des habitants. Il provient des villages laven proches de Paksong et de Ban Hitou. On le paye en argent. Les Lavè ne vendent pas de produits agricoles. Cette activité économique est surtout le fait des Laven qui vendent des ananas (km 14) du café reçu en paiement sur les plantations (km 35-40), du maïs. Les Phu Tai (km 16)

(1) Communication personnelle

(2) Cité par MAITRE : ouvrage cité.

(3) BOHANNAN : ouvrage cité.

sont quant à eux de gros producteurs de bananes. Tous ces villages sont en rapport avec le marché de Paksé, ils participent à un circuit commercial où la monnaie est prépondérante, et sont en mesure d'acheter à l'occasion, de la viande, et du poisson à Paksé, ainsi que des objets manufacturés. Il n'en est pas de même pour les Lavè qui pratiquent la chasse, la pêche et la cueillette. Ces activités de subsistances sont peu importantes, sauf au niveau villageois, qui échappe ainsi à l'économie commerciale et monétaire de la vallée. Certes, des colporteurs passent au village pour vendre des produits alimentaires contre de l'argent, mais ce sont eux qui se déplacent et les échanges réalisés sont très réduits. Il s'agit de viande de mauvaise qualité, de poisson, d'épices et de condiments divers. Ce commerce est réalisé par des villageois voisins sur lesquels nous reviendrons. Les Lavè ne participent donc pas à une économie monétaire fondée sur le marché de Paksé. Les produits sont consommés sur place et les villageois répugnent visiblement à vendre même une volaille. Comme ils reçoivent la visite de marchands ambulants on ne saurait prétendre qu'il n'existe pas une sphère économique, commerciale et monétaire. Celle-ci est très réduite comme nous allons le voir.

Les Lavè vendent leurs objets traditionnels au colporteur Ta Oy qui en fait le commerce à Paksé auprès des Américains et des Européens. Il s'agit des pipes, bracelets, colliers, c'est-à-dire des bijoux féminins dont ils acceptent de se défaire lorsque l'argent fait par trop défaut.. Cet argent est souvent employé à l'achat d'objets de première nécessité, outre les aliments et condiments déjà mentionnés. Les vendeurs sont alors les Laven, Alak, des groupes voisins. Ils proposent des tissus montagnards, des ceintures lao, des montres japonaises, etc... Les étoffes montagnardes proviennent toutes des villages Alak comme Ban Oudom souk, qui ont une sorte de monopole de fabrication. Ce fait nous intéresse dans la mesure où il offre un exemple de stratégie économique propre à un groupe ethnique. Les Alaks qui ont ce quasi monopole du tissage sont en fait les réfugiés les plus récents, et les moins laocisés de ce groupe. Une telle stratégie ethnique, fondée sur la production, se retrouve au km 18, dans un village Souei où l'on compte 14 forges pour vingt maisons. Les outils forgés sont vendus dans tous les villages environnants. Nous pouvons donc préciser que les différents groupes ethniques offrent plusieurs exemples de stratégies économiques. Celles-ci sont une forme de réponse aux choix que nous avons évoqués. En ce qui concerne les Lavè, il

apparaît que leurs choix ne se situent pas sur le terrain de la production et des échanges commerciaux. Parmi tous les Montagnards environnants, ils sont les moins nombreux à se rendre au marché de Paksé, et ceux qui le font le plus fréquemment, sont ceux là même qui vendent du riz hors du village (3 maisons).

La sphère des objets de prestige est par contre active chez les Lavè, alors qu'elle est pratiquement abandonnée dans les groupes qui participent à l'économie monétaire. Ces valeurs portent sur des biens dont le prix provient de la tradition. Elles peuvent donner lieu à une accumulation et à des échanges. En cela elles sont économiques (1). Les gongs représentent un capital pour celui qui les possède, et ils sont par leur relative rareté un objet de prestige en même temps qu'ils gardent leur fonction lors des festivités. Un orchestre complet de cinq gongs en bon état atteint la valeur de 100 à 125 000 kips soit 1250 F environ. Les habitants vendent et achètent les orchestres de gongs qui restent au village et une tendance à posséder tous les gongs d'un village apparaît. Ainsi au km 20, Sen Meun possède deux orchestres sur les quatre qui restent complets. Un gong séparé perd immédiatement de la valeur et il est vendu comme "curios" à Paksé par des intermédiaires (Ta Oy). Les chaudrons traditionnels (Rang Taveung) où l'on met l'eau qui sera ajoutée aux jarres d'alcool, font l'objet du même commerce. Le même Sen Meun achète quatre chaudrons pour 120 000 kips et les revendra si une bonne occasion se présente. Il s'agit de grands récipients en bronze dont le fond est constitué par une partie sphérique surmontée d'un col légèrement rétréci et terminé en cylindre. Ainsi se définit un marché d'objets traditionnels qui sont un moyen d'accumulation et de placement pour les plus argentés. Ces objets sont achetés à des groupes voisins, vendus à d'autres, ou à des Lavè de Kong Mi, qui disposent d'argent mais sont isolés. Les jarres enfin sont l'objet d'un commerce. Pour les jarres courantes, c'est la valeur pleine qui intervient.

Selon P.B.Lafont, (2) et dans des populations peu différentes, le rendement en riz est d'environ 1800 kg à l'hectare; il faut compter

(1) Sur le problème de la monnaie, dans des populations voisines, on se reportera à l'article de G. Condominas : Aspects de l'économie Mnong Sar : Monnaie multiple et entremetteur CEDRASEMI . Ronéoté-Bibliographie.

(2) Lafont : "L'agriculture sur brûlis chez les Protoindochinois des hauts plateaux du centre Vietnam" - Cahiers d'outre-mer - n°77 - janvier-mars 67.

Chaudron traditionnel

Rang Taveungn

870 kg de riz par an pour 4 personnes. Sur cette quantité 200 kg seraient consacrés à la fabrication de l'alcool de jarre (23 %). En fonction des chiffres élevés avancés par l'auteur, il est probable que la part consacrée aux jarres chez les Lavè est voisine, car les rites y sont très fréquents et l'ouverture d'une jarre quotidienne. Selon les Lavè, une famille de six personnes consomme trente sacs de paddy par an (15 constitue un minimum pour une famille réduite). Sur cette quantité six sacs sont en moyenne destinés à la confection de l'alcool. (20 %).

Des échanges de jarres p. lines ont lieu entre les maisons d'un même village et entre villages à l'occasion d'un rite important, qui épuise les réserves locales. Comme les Lavè sont parmi les derniers gros producteurs d'alcool de jarre dans la région, il arrive que ces ventes s'étendent à d'autres groupes. Il s'agit toujours de petites quantités (1 ou 2 jarres), le prix variant selon la taille de 1000 à 2000 kips (10 à 20 F). "Le moût à base de farine de riz et de son est mis à fermenter pendant quelques jours ou au maximum un peu plus d'un mois dans une jarre hermétiquement close"(1). Les Lavè ajoutent des feuilles de "Lak khao" et du rotin "ndrouk". La jarre est ouverte huit à dix jours après sa fabrication parfois moins. Si la confection de l'alcool est en rapport avec un sacrifice important, elle ouvre la période d'interdits qui précède et suit celui-ci. Plus la jarre est ancienne, plus elle est alcoolisée. Dans la majorité des cas les Lavè suivent le rythme rapide des sacrifices, et de ce fait n'ont pas de réserves de "vieilles jarres". Auparavant, après un sacrifice important, on jetait jarres, casseroles, et tous les instruments qui avaient servi. Cette pratique n'a plus cours et les jarres servent à perpétuité. Elles sont nommées selon leur taille et l'on trouve par ordre d'importance les jarres :

Trneum
Ju
Kouap
Tang Katay
Brieng
Vaungn
Louai
Torong
Brdi
Djong
Ya Mou
Klieng

(1) CONDOMINAS : ouvr. cité. p. 27.

Cette liste n'est pas complète et l'on rencontre parfois des jarres non mentionnées ici, telle cette jarre de 1,20 mètre de haut, dite "palang" qui nécessite vite, deux hommes pour la porter. Elle perd alors complètement son caractère de récipient pour devenir uniquement un objet de prestige et une valeur d'échange. Son propriétaire l'acheta à des Ta Oy pour la revendre quelques mois plus tard. Le prix d'achat à l'origine était de 60 000 kips et la revente suppose un bénéfice.

Les objets mentionnés sont un moyen d'accumuler du prestige, ce qui correspond bien à leur vocation traditionnelle. Si cette fonction est présente, elle se double aujourd'hui d'un aspect commercial. Celui-ci apparaît lorsqu'on remarque que certains individus "placent" leur argent dans cet investissement de prestige, non seulement pour accumuler ce prestige, mais dans l'attente d'une revente meilleure. Les transactions dans cette sphère n'ont plus lieu aujourd'hui à propos des mariages, du moins chez les Lavè, mais tendent à se constituer sous la forme d'un marché spécifique. Le prestige subsiste, mais les mobiles se rapprochent d'une forme d'épargne où la monnaie intervient. Il semble que la valeur de ces objets ne soit plus définie simplement par la tradition du groupe, mais tende à faire place à une accumulation en vue d'un bénéfice monétaire. C'est pourquoi, le commerce des objets traditionnels est entre les mains de quelques individus seulement, qui non contents d'acquérir des gongs ou des jarres importantes dans les villages voisins, achètent aux autres villageois ces mêmes objets qui sont souvent vendus aux militaires montagnards lavè de Kong Mi.

On peut se demander d'où provient l'argent des Lavè qui ne vendent rien, sinon les objets traditionnels et cela pour quelques individus seulement. Ici intervient un facteur inattendu dont l'importance pour les Lavè est capitale : nous voulons parler de l'afflux d'argent gagné par les Lavè sur le plateau. Il ne s'agit point d'une prestation de travail dans des plantations, mais de la part que prennent les Lavè dans la guerre, aux côtés des Américains. A Kong Mi, dans la région d'Attopeu, ces derniers nourrissent, arment et payent des Lavè qui surveillent et contrôlent la région. Sur ce terrain d'origine des Lavè vidé d'une grande partie de sa population, ces troupes mercenaires vont remplir des missions de surveillance aux abords de la piste Ho Chi Minh.

Nous ne sommes pas là en présence d'une armée, pareille à celle des Méo du général Van Pao, mais d'équipes de quatre à huit hommes qui vont poser des appareils de comptage, recueillir des informations, et à l'occasion attaquer un soldat communiste isolé. Cette collaboration est plus fonctionnelle qu'idéologique. Les Lao gouvernementaux ne sont pas concernés, et il s'agit d'un accord qui lie exclusivement Américains et Lavè. Ces derniers sont là sur leur territoire traditionnel et c'est à ce titre qu'on les utilise. Ils n'en tirent aucun crédit aux yeux des Lao. Payés 8 000 kips par mois en mission, et la moitié en temps normal, les Lavè touchent donc le double de la solde perçue par les soldats gouvernementaux. Une navette aérienne relie Paksé à Kong Mi près d'Attopeu, et les hommes peuvent ainsi revenir facilement visiter leur famille et apporter de l'argent. Dans l'ancien foyer culturel lavè de Kong Mi, il reste peu de femmes. Celles-ci sont pour la plupart repliées. Lorsqu'ils ne viennent pas visiter leurs épouses, leurs parents, les hommes de Kong Mi prennent femme dans les villages réfugiés. L'afflux d'argent, qui est une aubaine, pour les villages réfugiés, n'est pas le fait de quelques rares individus.

Dans la moitié des familles, le père, un ou plusieurs fils sont "Tahan Team" vocable qui signifie soldat en équipe, à Kong Mi. L'engagement est de courte durée, et les hommes se relaient selon leurs besoins et leurs désirs. On rencontre couramment des jeunes Lavè qui prennent une "permission prolongée" de plusieurs mois et retournent ensuite sur le plateau lorsque l'argent manque. Ce mouvement des hommes jeunes, se traduit par une circulation de biens et d'argent. Isolés à Kong Mi, les Lavè achètent à des prix très élevés, des gongs et autres objets de prestige, sans parler des radios, montres et vêtements. Pour les villages qui nous intéressent, les hommes de Kong Mi sont presque l'unique source de revenus monétaires ; par ce commerce, et surtout par la part qu'ils prennent dans la vie des villages. Ils y entretiennent tous un père, une mère, un oncle, une femme, des enfants, souvent une famille entière. A chaque permission ils apportent non seulement de quoi faire vivre une famille, un village, mais aussi et surtout de quoi acheter des buffles faire des sacrifices, c'est-à-dire/vivre ou survivre un groupe ethnique.

Les autres revenus monétaires des villages Lavè sont bien minces à côté de cette source providentielle. On trouve quelques pensions d'infirmités

ou d'anciens combattants (une jambe perdue au combat rapporte 12 000 kips par an à la famille : 120 F) mais cela concerne quelques individus seulement. On peut se demander quel est l'emploi de ces liquidités ramenées de Kong Mi, le village se suffisant presque à lui-même au plan de la subsistance. Les jeunes hommes qui reviennent de Kong Mi sont fêtés par leur famille. L'argent sert donc à permettre ces fêtes de retrouvailles et à leur donner une importance exceptionnelle. Les sacrifices et les grands rites permettent cela, et c'est pourquoi l'on peut dire que c'est presque exclusivement dans les rites que ces sommes sont investies. On doit souligner que cet argent n'est pas consacré à améliorer la vie pratique par de meilleurs vêtements, ou des objets d'usage. En fait, il n'y a rien là d'étonnant, car ces investissements que nous jugeons rationnels, ont beaucoup moins de valeur aux yeux d'un Lavè, que l'organisation d'un grand sacrifice ou toute la parentèle, tout le village est réuni. Ce choix économique est lié à toutes les valeurs du groupe ethnique, et il le perpétue en l'exaltant.

Cela nous amène à évoquer la sphère de l'économie rituelle ou sacrificielle. Le sacrifice a un coût, il est selon GOODE une charge économique pour le système de distribution de la collectivité ("The economic burden on the distributive system of the collectivity") (1). Dans la mesure où l'animal sacrifié est ici consommé, il n'y a pas réellement destruction de bien ou de valeur, mais plutôt immobilisation. Il existe une relation entre ce qu'on sacrifie et ce qu'on possède, car sans l'argent ramené des plateaux qui permet d'acheter les buffles, les sacrifices du buffle seraient beaucoup plus rares. Il faut préciser que les buffles ne sont ici élevés que par les Lao. Dans son article "Offering and sacrifice: problems of organisation" FIRTH (2) propose d'analyser le sacrifice comme s'il était uniquement déterminé par la disponibilité des ressources. Si l'on étudie le sacrifice comme une action économique liée à la disponibilité en animaux, ou chez les Lavè en moyens de les acquérir, l'économie sacrificielle apparaît comme un

(1) GOODE : Religion among the primitives. 1951 - Free Press p. 92 - New-York
(2) FIRTH : Journal of the Royal anthropological Institute vol. 93
Part I - 1963.

ajustement entre une nécessité religieuse et des moyens disponibles. C'est ainsi qu'on peut expliquer, entre autres facteurs, la notion de substitution. Selon Evans Pritchard, il s'agit pour les Nuer d'une équivalence symbolique, mais Firth y voit aussi un aspect économique, traduction d'un manque. Nous traiterons bientôt des rites et nous relèverons des cas de substitution. Dans l'immédiat il nous faut souligner que les sacrifices ont une dimension économique par les choix qu'ils supposent. Ils sont en outre un investissement. Comme le note FIRTH "When in the religious sphere, offering or sacrifice is made, no direct counter ^{of a} gift /material kind is normally expected, although ensuing material benefits in the form of fertility of crops or health of persons maintained or restored are frequently regarded as its outcome" (1). Cette forme d'investissement n'est pas uniquement économique et nous reviendrons longuement sur les sacrifices.

Il nous faut ici souligner que les sphères économiques relevées chez les Lavè expriment une large part des choix de ceux-ci, qui sont dictés par l'organisation ethnique, dans une situation donnée. La stratégie des Lavè apparaît différente de celle des groupes voisins. Ils refusent semble-t-il de participer à l'économie monétaire et aux échanges commerciaux auxquels de nombreux villages Laven, Souei, Alak, se sont intégrés. Le commerce porte plus sur des objets traditionnels qui sont conçus à la fois comme une accumulation de prestige et comme un investissement en capital si l'on en juge par le goût de la revente bénéficiaire. Nous pouvons relever là une ébauche de "conversion" entre deux sphères différentes selon l'expression de BOHANNAN, conversion qui s'exprime par une double valeur en monnaie classique et en prestige.

Victimes de la guerre, comme leurs voisins, les Lavè y trouvent un apport d'argent qui permet la pratique de rites coûteux et de grands sacrifices ailleurs très rares ou abandonnés, car trop chers à réaliser. On serait tenté de créer une sphère providentielle pour cet afflux d'argent, s'il n'était investi presque en totalité dans les sacrifices, permettant de parler, plus sérieusement, d'une sphère rituelle, qui présente des aspects économiques et des aspects religieux.

(1) FIRTH : art . cité

En passant en revue, les principaux facteurs de production nous avons constaté que ceux-ci, à l'exception peut-être de la riziculture, expriment des choix de la part de chaque groupe ethnique. Qu'il s'agisse des tissages des Alak, des ananas et du café pour les Laven, ou des investissements rituels des Lavè, il s'agit dans tous les cas de s'adapter à un environnement étranger où s'exerce la pression des Lao. L'utilisation des ressources est donc un élément de ces stratégies, mais elle n'est pas le seul. Nous envisagerons maintenant les comportements à l'intérieur du cycle de vie, c'est-à-dire lors des événements institutionnalisés, qui se répètent à des moments privilégiés où s'exprime l'organisation sociale à travers les individus, non plus producteurs, mais acteurs et consommateurs.

Petite fille

3^e CYCLE DE VIE INDIVIDUELLE

Les évènements qui marquent le cycle de la vie individuelle sont inclus dans un processus temporel, c'est-à-dire une marche, une suite d'évènements, qui s'expriment par des institutions appartenant à l'organisation ethnique. BOHANNAN (1) y voit un système d'évènements répétitifs (repetitive events system). Il note "If the institution is brought into contact with foreign intruders, whose presence disallows a cyclic continuation of the event system, unchanged, the entire society will again be different"⁽²⁾. En évoquant le cycle de vie des Lavè, nous aurons donc à chercher des traces de changements, des différences. A défaut de pouvoir le faire par rapport à un modèle concret tiré d'une monographie des Lavè d'il y a 50 ans qui n'existe pas, nous le ferons par rapport au modèle général de l'organisation des Montagnards, que nous avons déjà posé.

Naissance et enfance

La naissance des enfants est un évènement relativement peu fêté et elle n'est pas l'occasion de rites complexes. On retrouve comme chez les Lao, la présence d'un foyer près de la parturiente, mais celui-ci est presque symbolique. Il s'agit d'un petit feu assez éloigné de l'accouchée, qui n'élève pas notablement la température de la pièce comme dans la vallée, où la mère doit transpirer et être tout à fait à côté du feu. On n'érige pas de constructions spéciales pour l'accouchement qui a lieu dans la maison. De même celle-ci n'est pas l'objet d'un interdit fort pour les étrangers. Les tabous sont essentiellement alimentaires. La femme doit s'abstenir de manger des oeufs, de la viande. Le poisson est par contre recommandé. Les légumes seraient interdits selon certains informateurs. Le cordon ombilical est coupé avec un bambou. Il est ensuite jeté hors du village.

Le seul rite notable concerne l'imposition d'un nom à l'enfant. De même que le feu près de la mère est entretenu durant sept jours, le nom du bébé est choisi sept jours avant de le nommer officiellement.

(1) BOHANNAN op. cité p. 360.

(2) BOHANNAN op. cité p. 365

Une jarre est ouverte, un poulet sacrifié, de la même façon qu'en de nombreuses autres occasions. Le choix du nom intervient lors du remplissage de la jarre. Le nom étant formulé, il faut que l'alcool affleure au bord après trois verres pleins versés. Bien évidemment, l'opération est recommencée jusqu'à sa réussite. Dans ce cas, le prénom convient et il sera donné à l'enfant sept jours après. Le nom est facteur important de chance pour l'individu qui le porte, et si plus tard il se révèle source de malheur, il sera changé à l'occasion d'un sacrifice du buffle par exemple. THELFORD (1) signale la même pratique en Birmanie et celle-ci est courante chez de nombreux Proto-indochinois. L'accoucheuse reçoit son salaire après les relevailles. Elle a droit à un baci lao (3) avec de l'eau parfumée et des bougies. L'eau est teintée avec une racine de "van kinin" (curcuma) qui lui donne une couleur rouge. Il semble que cette dernière cérémonie soit tout à fait lao, et qu'elle ne soit pratiquée que par quelques familles lavè, les plus laocisées. On voit que la naissance est un événement peu marqué puisqu'aussi bien on peut utiliser un rite lao le baci, et que le choix du nom est le seul moment où l'on retrouve l'attitude habituelle des Lavè face aux puissances surnaturelles, à savoir celle d'une tentative organisée, jusqu'à ce que l'épreuve réussisse. Le fait le plus important est l'absence de maison séparée pour l'accouchement. Ceci est probablement récent (2) et souligne le peu d'importance accordé à la naissance. La jarre ouverte au moment du choix du nom et le poulet sacrifié à cette occasion réunissent simplement quelques voisins et parents.

La consommation de la jarre fait suite à des rites ou à une circonstance motivant une fête (mariage, visite de parents etc...) mais elle constitue en soit une unité descriptible qui se répète avec peu de variantes lors de tous les rites. Nous n'y reviendrons pas ultérieurement. L'eau qui servira à remplir la jarre est placée dans un chaudron traditionnel ou plus simplement un seau. Cette eau provient de la rivière, l'eau des pompes étant jugée impropre à la consommation par les Lavè qui ne l'utilisent que pour le lavage et autres usages domestiques.

(1) THELFORD : Animisin in Keng Tung State - Journal of Burma Research Society 27 II 1937.

(2) Chez les Brao, l'accouchement a lieu dans une maison séparée. Communications J. MATRAS.

(3) Baci : on appelle ainsi le rite de rassemblement des âmes le plus courant au Laos. Il est réalisé en attachant des fils de coton au poignet.

La croyance des villageois passe ici au-dessus des principes de l'hygiène qui ont présidé à l'installation de ces pompes le long de la route, mais elle utilise le même langage pour se justifier. En fait, il semble surtout que l'eau de la rivière provient de la montagne, où vivent de nombreux génies, et la rivière garde ici le rôle sacré qu'elle assume dans les villages isolés de l'habitat traditionnel. On remarque le même phénomène d'attraction exercé par les ruisseaux dans tous les villages à l'exception des plus laocisés (Laven et Souei). La présence d'une rivière proche est toujours un facteur important pour l'installation d'un village pour des motifs pratiques et religieux. L'appel aux génies inaugure toute ouverture de jarre, mais l'offrande d'alcool dépend du rite exécuté antérieurement. Ainsi, il arrive que la première gorgée, souvent jetée à l'extérieur sous la forme du contenu d'un chalumeau, soit négligée, et que le maître des lieux se l'adjuge lui-même en la recrachant ensuite. Cela est évident lorsqu'il n'y a pas de sacrifices, mais libation avec un invité. L'eau est puisée soit avec des verres de bambou soit avec une corne de buffle percée d'un trou. Le trou sert uniquement à la remplir en plusieurs fois, car la corne est vidée directement dans la jarre, en une seule fois. Ces mesures traditionnelles sont souvent remplacées par une timbale d'aluminium ou un autre récipient d'origine militaire. Le nombre de mesure doit être pair et plus élevé, une autre tournée d'invités s'installe. Les femmes boivent lorsque les hommes leur laissent la place, parfois en même temps, mais jamais au début de l'ouverture. Le remplissage de la jarre à ras bord après chaque tour de boisson est assuré par les jeunes filles ou les femmes tandis que les buveurs saluent l'assistance avant de commencer. L'ouverture d'une jarre malgré son caractère quotidien reste une fête pour les Lavè. L'euphorie provoquée par la boisson atteint rarement l'ivresse sauf au terme de plusieurs jours de festivités, après un sacrifice du buffle par exemple. Après quelques heures de sommeil, il est facile de reprendre sa place et les jarres additionnées d'eau sont de moins en moins alcoolisées. Si la circonstance le motive, l'orchestre de gong est là. Une autre sorte de jeu de gong est réalisée avec les gongs "Ngo ting". Il s'agit de deux gongs plats suspendus à une poutre, légèrement au-dessus du sol. De part et d'autre, face à face, deux individus tenant un percuteur dans chaque main frappent le gong en cadence alternée.

Le rythme rapide ainsi obtenu est très différent de l'orchestre habituel. Les libations d'alcool au son des gongs sont si courantes qu'elles font partie du paysage Lavè. La jarre fêtant une naissance est peu importante mais elle est la première dans le cycle de vie du Lavè qui attendra quelques années encore pour avoir accès aux chalumeaux de boisson.

L'enfant est nourri au sein durant une très longue période. Il n'est pas rare de rencontrer un enfant de trois ans tétant une nourrice sèche. Les naissances étant très rapprochées, parfois annuelles, la mère ne nourrit l'enfant que six mois environ. Il passe très souvent ensuite dans les bras d'une nourrice. Ainsi, jusqu'à trois ou quatre ans, l'enfant tète par jeu, sa mère ou une parente. Le sevrage a eu lieu progressivement vers cinq ou six mois, lorsque la mère commence à donner à l'enfant des boulettes de riz pré-machées, puis entières. De nombreux décès ont lieu à ce moment. Les enfants jouissent d'une extrême liberté et sont le plus souvent livrés à eux-mêmes à l'intérieur du village où ils jouent sous la conduite d'un aîné. Les petits sont fréquemment gardés par leur grande soeur. L'image la plus fréquente du rapport avec la mère est celle du sein, même longtemps après le sevrage. Le père lui, porte les enfants dans ses bras à l'intérieur du village, ou leur construit des jouets de bambou. Les plus communs sont des avions flanqués au sommet d'une perche où l'hélice tourne sous la force du vent. Malgré leur fréquence, il ne s'agit pas d'un culte du cargo, mais simplement de la triste expérience de l'avion comme puissance extérieure qui domine. Le passage constant des avions de reconnaissance, des hélicoptères et des chasseurs au-dessus de ces villages l'explique. Pour les adultes, il s'agit de la guerre, subie et mal comprise. Les pétards de bambou (ban pô) utilisent des baies, qui éclatent en claquant dans un cylindre de bambou à piston manuel. Des voitures maladroitement construites, des cerceaux, constituent l'amusement des plus jeunes. La fronde est enfin, comme partout, l'objet favori des huit à douze ans. Ils se promènent le nez coulant de manière chronique, car le climat est tel que cet état est le lot de tous les jeunes. Les maladies de la peau et des yeux sont aussi courantes. Bien qu'il n'y ait pas d'école, les jeunes parlent aussi bien le lao que le

lavè. Les filles revêtent parfois des colliers de perle comme leurs mères, tandis que les garçons, ont à leur cou l'amulette constituée par une formule enroulée dans une feuille de cuivre, courante chez les Lao. Les plus petits portent souvent des grelots et un "van pai" (racine magique - Zingiber).

Le Mariage

Il n'y a pas ^à proprement parler, d'adolescence et l'accès au statut d'adulte se fait pour les filles par le mariage et pour les garçons par la participation au travail familial. Les premières se marient vers quinze ou seize ans, les seconds travaillent à partir de treize ou quatorze ans. Le mariage a lieu de façon particulièrement expéditive. Ce fait provient probablement de changements récents. De plus l'absentéisme

très courant des maris, donne à cette institution une portée plus restreinte dans la mesure où sa fonction n'est pas évidente dans la vie quotidienne. La femme et les enfants d'un mari absent vivent dans l'entourage et sous la protection de leurs parents restant au village. Le retour du mari s'exprime par un apport d'argent, l'ouverture d'une jarre, voire un sacrifice du buffle. Quelques jours plus tard il repart. Ces conditions spécifiques permettent de mieux comprendre les circonstances dans lesquelles ont lieu les mariages. On citera quelques cas concrets avant de les commenter.

Un mariage assez coûteux revient, au mari ou à sa famille, à 7000 kips (70 F) plus un porc, une poule et cinq ou six jarres. Un mariage bâclé, entre un veuf et une jeune divorcée (mariée à douze ans divorcée à quinze) coûte 4000 kips dont 2000 comptant plus trois jarres et deux poules données par les amis, le futur étant très démuné. Un mariage d'importance moyenne revient à 4000 kips, une jarre et deux poules de chaque côté. La promesse de mariage est en général sanctionnée par une prestation du fiancé qui paie ou donne la valeur d'une jarre. Nombreux sont ceux qui s'abstiennent de ces fiançailles, et se marient en quelques jours, lors d'un passage au village. On voit que le mariage comme institution, a perdu une large part de sa portée sociale, du fait de l'existence de deux résidences pour les jeunes hommes, l'une au village

du front, l'autre réfugié à l'arrière. Les hommes viennent se marier dans le second inaugurant un processus, surtout économique d'assez faibles conséquences sociales. Il faut toutefois signaler que ces conséquences existent au moins formellement. Le mari doit habiter cinq jours avec sa femme, chez les parents de celle-ci (ou d'autres membres de la famille de la femme, si père et mère sont absents ou décédés). Il peut ensuite ~~emmener~~ sa femme. Le plus souvent, elle change de résidence, parfois de village, puisqu'il y a trois groupements lavè sur la route de Paksong. Elle va habiter dans la famille du mari, celui-ci la quittant quelques jours après pour aller à Kong Mi le village du plateau. Il peut avoir là une autre épouse, car bien qu'il s'agisse surtout d'un village d'hommes, il y subsiste des familles, des femmes et quelques vieillards qui refusent de partir. L'absentéisme des maris se remarque spécialement à propos des mariages récents, le village révélant par ailleurs une majorité de familles stables, sans lesquelles il ne pourrait exister. Il reste que dans ces familles anciennes, un fils est souvent absent, l'a été ou le sera.

La cérémonie de mariage elle-même est très simple, et dépourvue de tout rituel. Il s'agit d'une petite fête, plus ou moins modeste selon le prix payé, qui se réduit à la consommation d'alcool de jarre et des animaux tués, le plus souvent quelques poules. Les jeunes mariés n'interviennent à aucun moment et ne sont jamais au centre de la fête. Sa portée est nettement celle d'un lien entre deux familles, éventuellement deux villages, lien matérialisé par un échange d'argent et la consommation de biens. Le prestige est un élément très annexe dans la plupart des cas, sauf dans quelques familles, plus laocisées (une seule au village étudié, l'agent de renseignement). Ce déroulement très simple et assez pauvre des mariages apparaît dans la modicité des prestations en jeux. Le coût du mariage était bien plus élevé traditionnellement et l'on tuait le buffle. D'autres groupes le font encore lors des mariages, mais les Lavè réservent les buffles pour les rites aux génies.

La portée pratique et économique des mariages apparaît dans la procédure du divorce. Nous décrivons un cas de divorce (ti tak klö) entre Raning et sa femme Nang Dong. Le divorce est réglé par l'intermédiaire des vieux ou phou kè selon le vocable lao qui désigne les notables d'un village. La transaction a pour but de définir ce qui

Vieux notable souei

sera rendu au mari, la femme devant remettre ce qu'elle a reçu lors du mariage. La valeur d'un porc de 4500 kips admise, la mère du mari réclame des gongs, donnés lors du mariage à la famille de la femme. Après une longue discussion où sont rendus pièce par pièce tous les objets appartenant à l'homme, tels que les "coupe-coupe", la mère réclame 15 000 kips, contre valeur des gongs. L'accord aura lieu en définitive à 7 000 kips plus un porc, une jarre, deux boucles d'oreilles. 5000 kips sont remis en public, 2 000 seront donnés le mois suivant. La situation s'exprime par le départ du mari qui quitte la maison avec ses outils et le support à marmite du foyer, qui appartient à sa famille. Il va habiter chez ses parents tandis que les notables rédigent laborieusement le procès verbal. "A Ban Ouai Tem, moi responsable du village et les anciens, avons fait une réunion chez le mari Raning et la femme Nang Dong qui a divorcé et a payé 5 000 kips ce jour et 2000 kips au huitième mois, plus les choses rendues : un porc et une jarre.

Signé Phoi Tao Na Yong
Nai Pai, Nai Ho, Nai Tia Leu,
Nai Yot"

Trois d'entre eux sont des Souei, car ils sont les interlocuteurs plus attitrés des Lao, et leur présence cautionne la valeur du document. Ces hommes reçoivent le lendemain 300 kips pour leur médiation, et mangeront le porc avec le mari.

La simplicité du mariage et la rapidité du divorce n'ont pas entamé la rigueur des règles qui concernent l'adultère. Le mari est solidaire de sa femme pour régler un adultère. Il a une dette envers la femme trompée. L'idée qui préside à ce genre d'affaire ne porte pas sur la faute, mais insiste sur la réparation du préjudice subi. Ainsi, il n'y a pas obligation de donner un buffle en sacrifice du fait des actes de l'épouse. Par contre, si le mari a des rapports avec une autre femme mariée, il doit un buffle au mari si l'affaire devient publique. De même un jeune "séducteur" devra sacrifier un buffle au mari trompé puisque celui-ci a été l'objet d'un préjudice. La faute incombe donc essentiellement à l'homme qui doit dédommager le mari et éventuellement sa femme s'il est marié lui-même, et si la famille de la femme l'exige.

En fait le mari et la femme sont solidaires et réparent surtout les torts fait à autrui, hors du cercle des membres de la famille où l'affaire s'étouffe d'elle-même. Les cas d'adultères sont dans ces conditions rarement publiques. Il est par contre assez courant de rencontrer des affaires de fiancailles rompues.

Si la promesse de mariage a été sanctionnée par un don (jarre ou argent) et que la conduite de la fiancée est jugée discutable, ce cadeau doit être remboursé et il y a une sorte d'affaire d'adultère simplifiée. Le prix retourné est alors supérieur à celui qui a été reçu, au moins en principe, car il y a eu préjudice. En fait, la famille de la fille rend l'équivalent et le garçon et la fiancée sont libres de tout engagement réciproque .

Pour mieux situer la faible importance accordée aujourd'hui au mariage chez les Lavè, nous citerons quelques faits illustrant son rôle chez les Ta Oy des villages voisins (km 22). Le coût du mariage et de la promesse de mariage est très élevé. La tradition du groupe se réfère à la valeur de 15 buffles donnés aux parents de la femme et le père de la fille tue un buffle. Dans la pratique le coût du mariage est adapté aux possibilités du groupe mais il reste élevé. Tout d'abord la promesse du mariage est sanctionnée par des prestations. Celles-ci peuvent précéder le mariage de plusieurs années. Ainsi, Koy, un garçon de 12 ans promis à une fille, a donné un poste de radio, une bicyclette et 10 000 kips. Le jeune garçon fréquentant l'école n'était pas en mesure de continuer le paiement fixé à 75 000 kips, la promesse de mariage fut rompu pour être validée de nouveau lorsque Koy se fit soldat et pu apporter 2500 kips par mois. Le prix du mariage est tel qu'il amène beaucoup d'individus à vivre chez les parents de leur femme jusqu'au paiement complet. Le plus souvent c'est une contrevaieur de 30 000 kips en argent et en biens qui permet de sanctionner une promesse qui se poursuit par d'autres prestations. Ainsi Kram, fils de Peur a dû donner un collier, plus 15 000 kips, puis 5 000 kips, puis une radio de 15 000 kips, 5 000 kips, une bicyclette de 15 000 kips, 5000 dips, enfin 15 000 kips. Tous ces versements amènent le prix du mariage à 75 000 kips. Le frère de Kram a payé deux buffles et un porc, ce qui revient sensiblement à la même somme. Vok a deux femmes. La première lui a coûté 1 gong et un porc, la seconde un boeuf et un porc.

Dong a donné un buffle et un porc pour sa première femme, deux buffles et un porc et une jarre pour la seconde. Il apparaît que peu de mariages se concluent à moins de 20 000 kips. Le coût très élevé des prestations en jeux, confère à l'institution du mariage une valeur très différente de celle que lui accordent les Lavè. Ici, la polygamie est un signe de prestige important et il s'agit de préférence de la polygamie sotonale.

L'importance des transactions en jeux est telle que l'on n'est pas surpris de trouver un mariage préférentiel entre cousins croisés. Le fils de la soeur aînée épouse la fille du frère cadet. Les Ta Oy offrent un exemple clair, où la parenté fonctionne aussi comme rapport économique selon l'expression de M. GODELIER. Les objets de prestige se sont pas longtemps accumulés et circulent à l'occasion des mariages. L'importance des femmes résulte de l'importance de ces transactions et le prestige se mesure au nombre de femmes qui couchent sous votre toit. C'est ainsi qu'il n'est pas rare de trouver dans une même maison, deux épouses, les soeurs d'égô: non mariées, des vieillards ses filles mariées, et ses beaux fils qui n'ont pas fini de payer le prix du mariage.

La valeur accordée aux femmes apparaît dans les stratégies économiques auxquelles elles participent. Les biens sont transmis et hérités par les femmes. Elles procurent du prestige et des prestations de travail importantes. Un phénomène plus récent prolonge leur valeur. Les Ta Oy ont une sorte de "monopole" de la mendicité dans les villes, et les femmes y participent activement, surtout lorsqu'elles sont âgées. Pour a ainsi acquis sa richesse par les prestations des vieilles femmes sans famille qu'il recueille et fait mendier à Paksé. On peut dire que dans chaque maison une personne mendie, et apporte ainsi une part de l'argent liquide nécessaire. Cette activité n'a pas lieu uniquement dans la ville voisine de Paksé, certains individus vont jusqu'à Vientiane, par avion militaire, et reviennent après un mois, avec une somme conséquente. Lorsqu'ils ne reçoivent pas d'argent, les Ta Oy ramènent au village de la nourriture, reçue à Paksé, aux abords du marché. Cette spécialité ethnique, ce "parasitisme intelligent" selon l'expression d'ELKIN à propos des Australiens (1) est aussi un choix qui permet de subvenir aux besoins et d'alimenter les échanges matrimoniaux. Elle participe

(1) ELKIN : Réaction and interaction : A food gathering people and european settlement in Australia, in BOHANNAN FLOG : Beyond the frontier 1967. New-York 1967.

de l'organisation ethnique du groupe, comme un choix d'adaptation, dans la situation de rapports inter-ethniques à laquelle les Ta Oy participent comme leurs voisins. Le rôle central que joue le mariage, du point de vue social et économique chez les Ta Oy provient pour une part de l'organisation de la parenté, c'est-à-dire essentiellement du mariage des cousins croisés, qui assure aux femmes une valeur capitale. Cela nous amène à préciser l'organisation de la parenté dans le groupe qui nous occupe, les Lavè, chez lesquels nous avons relevé l'importance mineure accordée au mariage.

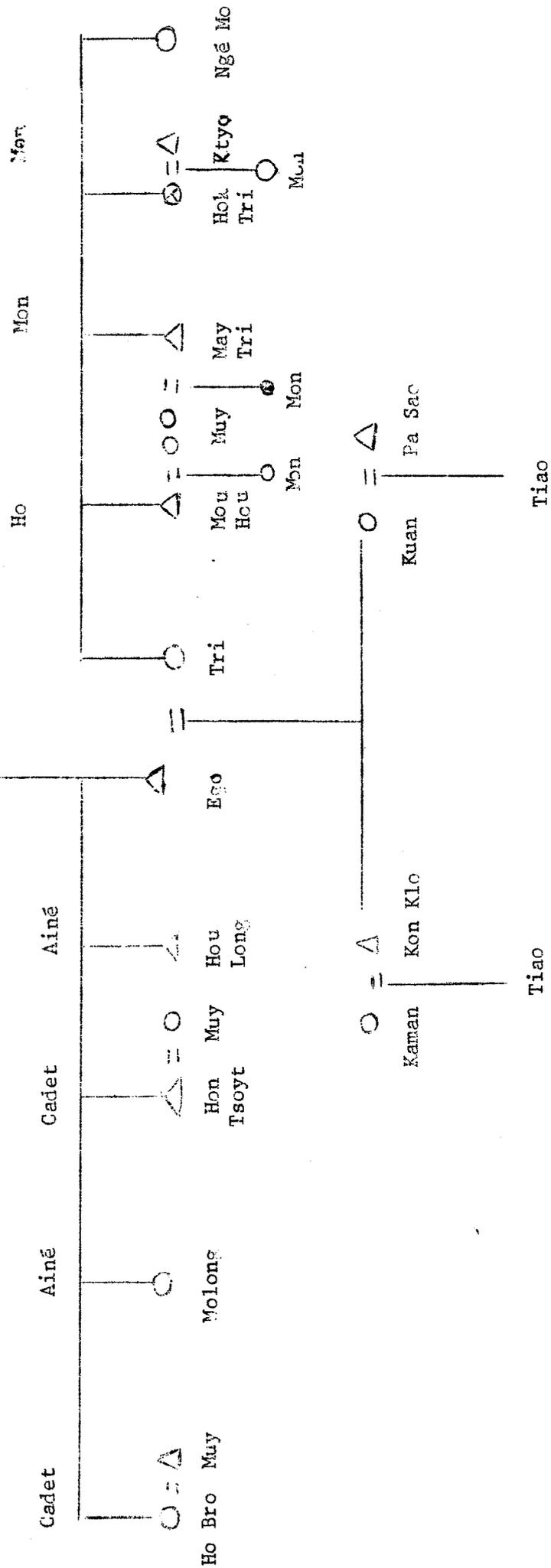
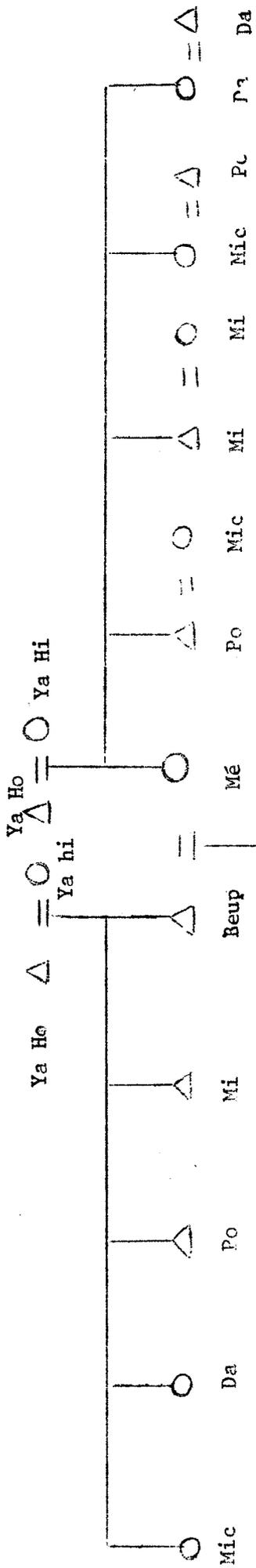
La Parenté

La majorité des maisons abritent un homme et une femme, leurs enfants et d'autres membres isolés de leur parenté ou famille s'ils en ont. Dans la situation des réfugiés, les règles concernant la résidence ont été nécessairement adaptées aux circonstances. Au km 19, on trouve tout d'abord des familles restreintes, qui vivent uniquement avec leurs enfants sans autres parents. Cette situation est celle de neuf maisons sur vingt soit un peu moins de la moitié du village. Les parents de ces familles résident à Kong Mi près d'Attopeu ou dans les autres villages (km 20 et 28). Le nombre moyen d'enfants dans ces familles est de deux ou trois car un enfant sur trois meurt en bas âge. Les autres maisons abritent plusieurs familles liées entre elles par des rapports de parenté. Le cas le plus fréquent est celui d'une femme vivant avec des enfants chez ses beaux parents. Le mari est souvent alors soldat sur le plateau. Les maisons les plus importantes accueillent indifféremment des parents variés tels qu'un fils de frère de femme et sa famille, (cas de la maison de Van) un frère cadet de femme (maison de Set) la soeur du père et son mari (maison de Kateng) ou encore la soeur du mari. La famille la plus étendue vit dans la maison de Souan et elle représente la forme la plus complète de résidence chez les parents du mari, qui semble la seule règle décelable. La maison de Souan abrite ce dernier et sa femme, leurs deux fils et leurs familles, la soeur de la femme de Souan. La mère de celle-ci habite dans le village chez une autre de ses filles car son mari a pris le maquis avec le P-thet Lao. En tout onze personnes vivent dans cette maison qui est l'une des plus cohérentes du village. La résidence dans la famille de la femme n'apparaît que dans la période qui suit le mariage. La durée de celle-ci était de trois ans, mais actuellement le mari peut emmener sa femme après cinq jours, dans la plupart des familles.

Le mariage entre tous les cousins est prohibé jusqu'à trois générations et il n'y a aucun cas de mariages entre cousins croisés. Quand cette éventualité se présente un sacrifice vient racheter la transgression. Les rapports avec les aînés sont d'une manière générale plus distants qu'avec les cadets. Cette nuance prend toute sa signification à propos de la femme du frère aîné qui est l'objet d'un interdit plus rigoureux que celui qui entoure l'épouse d'un frère cadet. Il en est de même de la soeur aînée de sa femme pour un égo masculin (2). A l'opposé de ces interdits une grande familiarité et une attitude de plaisanterie incluant des allusions sexuelles précises s'appliquent à la soeur cadette de sa femme (si elle n'est pas mariée) et à la fille du frère cadet de sa femme. Ces deux personnes sont des secondes épouses virtuelles. La polygamie n'est pas très courante, mais tous les cas relevés sont des cas de polygamie sororale où un homme est l'époux de deux soeurs, la plus âgée étant sa première épouse bien que cette sorte de hiérarchie ait peu de conséquences en pratique. Les deus femmes vivent sous le même toit, et vaquent ensemble aux travaux domestiques et agricoles. Les informateurs affirment de plus que la fille du frère cadet de la femme est dans le même cas et constitue une épouse possible. Le cas semble plus rare malgré l'unanimité des commentaires qui évoquent cette union oblique. On trouvera dans le tableau de la parenté lavè l'ensemble des termes qui définissent les rapports à partir d'un égo masculin. Pour compléter ces termes, citons certaines appellations s'appliquant à égo. La soeur aînée de sa femme (ngé mo) l'appelle prasao ho, de même pour la soeur cadette. La fille du frère de la femme (mon) épouse possible est appelée ntiou après mariage (bit klo leuil : qui est mariée). Les enfants des frères cadets aussi bien du côté paternel que maternel (cf. Ho) nomment égo Hou. Tous les autres cousins (Mon) l'appellent Po (comme le frère cadet du père) ou encore Po Mon. Ego reçoit les appellations suivantes de la part de son frère aîné (Hou Long) qui l'appelle Ho, de la part de son frère cadet (Hon Tsoyt) qui l'appelle Mi. Il en est de même des soeurs aînées et cadettes qui utilisent ces deux termes. Les frères et soeurs de la femme d'égo l'appellent prasao ho s'ils sont ses aînés et myy s'ils sont ces cadets. La belle fille enfin, s'adresse à son beau père par le terme de nge beup de même que le beau-fils. On notera dans notre diagramme, les secondes épouses possibles, avec relation à plaisanterie, qui sont marquées d'une croix. Il apparaît que la parenté lavè se présente sous la forme d'un système crow ou omaha où l'accent est placé non sur le sexe mais sur une opposition aîné/cadet entre collatéraux du même sexe et avec une projection oblique bilatérale, selon l'expression de LOUNSBURY (1). Nous mentionnerons pour mémoire, avec la parenté, la fraternité par le sang (K'leu dak pham) qui a des conséquences pratiques réelles en établissant un rapport d'assistance mutuelle très efficace. Ce lien qui unit deux individus est solide et durable. Il a autant de force qu'un lien de parenté réelle. Les deux amis scellent cette fraternité lors d'une cérémonie où ils boivent de l'alcool mêlé à leurs sangs respectifs, (le tout mélangé) ceci devant un alignement de fusils, de couteaux et de sabres.

(1) LOUNSBURY : Etude formelle des terminologies de parenté crow et omaha, dans Traduction française dans Anthropologie et calcul ed. R. JAULIN et PH. RICHARD Paris 1971.

(2) Sur le tabou de l'aîné(e) du conjoint voir l'article de G. CONDOMINAS dans "Echanges et Communications" Mélanges offerts à Cl. LEVI-STRAUSS. Mouton 1970.



PARENTE LAVE

Tabous alimentaires

Les interdits alimentaires ont une importance marquée chez les Lavè. Ils ont des conséquences, en théorie au niveau des alliances, et en pratique dans plusieurs rites. Chaque famille a des aliments qui lui sont interdits. Ces tabous alimentaires, qui se transmettent à l'intérieur de la famille correspondaient nécessairement à une forme d'organisation ancienne, dont ils étaient un élément agissant. Ces interdits sont en nombre assez restreint dans la mesure où ils sont communs à plusieurs maisons. Les plus courants sont la grenouille, le poisson pakang, le chien, le serpent, le tigre, le chat, la souris, le singe, pour les végétaux la courge, la banane, le pak bon (*colocasia antiquorum*) (1).

Les règles actuelles concernant ces interdits, présentent un caractère peu propice à une étude systématique de leurs rapports avec les mariages. Tout d'abord il est possible de changer d'interdit alimentaire si l'on rêve que cela est nécessaire. De plus, si la majorité des mariages semble unir un homme et une femme ayant plusieurs tabous communs, certains informateurs prétendent qu'on épouse l'interdit de sa femme, ce qui est clair, mais que la réciproque est vraie, ce qui exclut toute hypothèse d'une organisation clanique à moitié exogamiques. La seule possibilité pour tenter de résoudre cette contradiction entre la règle et son adaptation est de confronter les rapports de parenté et les tabous alimentaires dans le village étudié.

Il apparaît que les interdits concernant le tigre et le chat sont toujours communs.

Six maisons sur 20 mangent le chien,
Douze maisons le poisson pakang
Sept maisons la grenouille
Huit maisons la courge
Sept maisons le serpent
Quatre maisons le tigre etc...

(1) J. VIDAL : Ouv. cité.

On constate d'autre part que le pakang et la banane sont toujours associés et recourent très largement les rapports de parenté réels. Le chien, la grenouille et le serpent tendraient à s'associer avec une netteté moindre dans chaque maison où ils sont présents comme interdits. Les maisons où vivent des parents ont toujours au moins un interdit alimentaire commun. De telles remarques restent fragmentaires et nous pouvons envisager la distribution des interdits alimentaires entre eux dans le tableau suivant :

	! Souris !	! Singe !	! Grenouille !	! Pakang !	! Chien !	! Courge !	! Banane !	! Serp !	! Tigre Chat !
SOURIS	!	!	!	!	!	!	!	!	!
	!	1	3	3	3	0	1	1	0
SINGE	!	!	!	!	!	!	!	!	!
	!	!	2	2	2	2	1	2	!
GRENOUILLE	!	!	!	!	!	!	!	!	!
	!	!	!	1	4	?	1	4	2
PAKANG	!	!	!	!	!	!	!	!	!
	!	!	!	!	2	1	6	4	2
CHIEN	!	!	!	!	!	!	!	!	!
	!	!	!	!	!	2	2	2	0
COURGE	!	!	!	!	!	!	!	!	!
	!	!	!	!	!	!	1	3	1
BANANE	!	!	!	!	!	!	!	!	!
SERPENT	!	!	!	!	!	!	!	!	!
TIGRE CHAT	!	!	!	!	!	!	!	!	!

Si l'on cherche une tendance à un groupement pertinent il est possible de tenir pour négligeables les chiffres faibles comme 1. En considérant spécialement les distributions les plus fréquentes, il apparaît que la grenouille s'allie avec le serpent, le chien, la souris. Le pakang apparaît comme le seul interdit susceptible d'intervenir dans une ancienne organisation éventuelle, de clans à moitié exogamiques. Le pakang et la courge tendent à être incompatibles de même que le chien et le chat, ce dernier toujours commun avec le tigre. Une organisation

virtuelle est loin d'être évidente. Les seules données que l'on puisse affirmer sont l'existence probable d'un tabou exogamique transmis en ligne masculine. Le premier fait apparaît lorsqu'on confronte les tabous alimentaires avec les alliances anciennes entre deux ou plusieurs maisons (pour les mariages récents il semble qu'aucune règle ne soit suivie). Les interdits semblent transmis en ligne masculine, avec une restriction qui interdit toute généralisation sur ces données. Le rève peut en effet modifier cette transmission et par exemple lors d'un mariage, si le père de la femme rève que le futur époux de sa fille doit adopter les interdits de sa femme (au lieu de l'inverse), le garçon doit accepter s'il veut épouser la promise. L'absence de règles suivies nous impose dans ce domaine la plus grande prudence, et nous confirme la disparition des formes d'organisations sociales autres que la parenté, que l'existence de ces tabous alimentaires permet d'affirmer mais non de préciser. En effet, le tabou du chien ne présente pas l'importance spéciale qu'on est tenté de lui accorder en référence au mythe d'origine et à l'organisation sociale des groupes qui mangent le chien en Asie du Sud-Est.

La mort et les funérailles

Les grands événements qui marquent le cycle de la vie individuelle apparaissent jusqu'ici comme peu marqués dans les pratiques actuelles. Il n'en est pas de même pour la mort et les funérailles. La mort et surtout les funérailles sont l'objet d'un cérémonial plus complexe que ceux qui concernent la vie de l'individu. Les génies sont ici présents d'une manière plus évidente et exigent le respect de l'étiquette. La mort surprend les Lavè dans leur propre maison et on ne construit pas de cabane isolée lorsque la fin approche. L'enterrement est plus ou moins rapide, de deux à cinq jours, selon l'importance du mort et l'aisance de la famille. La cérémonie décrite ci-après, concerne la mort de Loun Dok (l'oncle Dok) un vieillard respecté, d'une famille importante.

Le corps est gardé dans la maison durant les trois jours que dure la fête. Il est enveloppé dans un drap, et sa veuve l'évente pour chasser les mouches, en fait peu nombreuses en altitude. Elle chante en même temps des lamentations et des souhaits concernant la vie dans l'au-delà.

Auprès du corps on remarque de l'alcool, les objets personnels du mort, unealebasse vide, le tout est placé sur la natte où repose le mort, à côté d'un poste de radio à transistors qui hurle. Durant les trois jours de la fête, on tuera cinq porcs, et on ouvrira quatre jarres pour les invités nombreux, venus des autres villages, comme parents ou membres influents des Lavè de la région. Le cercueil est construit pendant ce temps avec un arbre coupé en forêt. Le mort étant un notable, le cercueil est double et particulièrement décoré. Il s'agit d'une longue caisse, surmontée d'un couvercle pointu, comme une toiture. De nombreux motifs traditionnels tracés au charbon de bois l'ornent. On y retrouve les volutes relevées sur les tatouages faciaux, et des panneaux constitués de losanges noirs et blancs. Le premier cercueil n'est qu'une boîte sommairement rendue étanche par de la terre glaise. La fête se prolonge tard chaque nuit, particulièrement la veille des funérailles où apparaissent des masques, pendant que la veuve se lamente comme le rite l'exige. Le plus proche parent du défunt a pour fonction de pleurer le mort et d'exprimer avec pathos et une certaine violence, la peine ressentie. Homme ou femme, il joue en quelque sorte le rôle de pleureuse, tandis que l'ambiance autour est à la gaieté. Les lamentations expriment le dernier attachement des vivants, au moment même où apparaissent les masques qui viennent chercher le défunt pour l'emmener au pays des morts. Il s'agit de grands masques, très semblables à ceux placés sur les tombes Djarai (1). La forme est longue, ovale, terminée en pointe. Les dessins au charbon qui ornent ces masques partent des yeux qu'ils entourent de cercles concentriques. Ils sont percés de trous pour le nez et les yeux et sont légèrement convexes. De larges oreilles s'écartent de part et d'autre. FRAISSE (2) note à ce propos : "...ils fabriquent des statuts de bois analogues aux totems des races du Pacifique et pratiquent des danses obscènes dans lesquelles une corne de buffle est tenue comme une verge". Ces masques, un homme et une femme, représentent les ancêtres du pays des morts. Deux jeunes hommes s'en revêtent l'un arborant un bâton, emblème phallique, entre ses cuisses, l'autre un gros ventre factice, un troisième, travesti joue un rôle de jeune fille. FRAISSE précise : "M. Fendler a même vu une femme blessée dans une danse par un coup de cette corne". En fait, cette mise en scène de la fécondité par les masques d'ancêtres

(1) Cf. MASPERO : Mœurs et coutumes des populations sauvages in : Un empire colonial français. L'Indochine 1929. Vol. 1 p. 233-255. Paris. Brux. 1929

(2) Ouvrage cité p. 53-72.

Cercueil lavè et masques d'ancêtres lors des funérailles

Cercueil lavè

a lieu simplement en tournant en procession joyeuse autour du cercueil, auprès duquel se lamente la veuve. On danse, on rit, en frappant les gongs en cadence pendant quelques minutes, puis les masques disparaissent jusqu'à l'enterrement. L'ambiance se calme; seuls restent les gongs, l'alcool. Cet épisode a lieu la nuit.

Dès l'instant où le corps est mis en bière, il quitte la maison et est exposé dehors, à l'abri d'une toiture de paillette, ou d'un parachute à la façon lao. La fête se déroule autour. L'enterrement proprement dit a lieu le jour ^{ouest} suivant, l'après-midi. Le cercueil est transporté par la sortie jusqu'au bosquet où reposent les morts. Peu de femmes sont présentes, la majorité des participants sont les hommes du village et de la famille. La procession parcourt les quelques centaines de mètres qui séparent le cimetière du village et le cercueil est déposé à quelque distance, pendant que l'on creuse la fosse. Celle-ci est peu profonde car le cercueil est enfoui à mi-hauteur, de telle façon que seul le couvercle, pointu, dépasse. Le tout est recouvert d'une légère toiture en bambou. Les masques entrevus la veille (transportés avec celui-ci) sont accrochés à côté du cercueil enterré. La tête du mort est placée à l'ouest pour un homme, à l'est pour une femme, et les enfants sont placés sur le ventre. Auprès du cercueil on dépose de l'alcool, du riz gluant, quelques plants de riz et de maïs sont fichés en terre. On remarque un bâton fourchu, enduit de terre. Celui-ci représente les cornes du buffle sacrifié. Ce rite n'ayant pas apporté la santé, il est expulsé avec le mort, puisqu'il n'est pas valable et sans effets pour les vivants. Selon M. IZIKOWITZ une pratique similaire se retrouve chez les Naga.⁽¹⁾ A quelques mètres du cercueil, un autel léger en bambou abrite quelques objets tels que des paniers à riz, Calebasses, en mauvais état. Un poussin et une poule en cage sont abandonnés au voisinage de l'autel, comme viatique. Dans le même esprit, on construit un

(1) Cette pratique ne paraît pas régulière et il ne semble pas s'agir d'un "enterrement" des sacrifices réalisés par le mort. Nous n'avons pas trouvé la trace de cycles de grands sacrifices, qui définissent un statut, et par les étapes duquel l'individu doit "passer" durant son cycle de vie, comme chez les Nhya Heun étudiés par Barbara WALL (ouv. cité).

Tombe lavè avec quelques éléments du viatique du défunt

piège à poisson et un piège à souris en bambou. Ces constructions en forme de dédales se terminant en cul-de-sac, visent à alimenter le mort durant son voyage. En fait, ce sont toutes les formes de biens des hommes qui sont abandonnées : nourriture, alcool, céréales en plant et en grain, nasses, cages, récipients divers. La liste est plus ou moins longue selon les funérailles, mais le contenu reste du même ordre. C'est l'équipement minimum du groupe selon l'expression de K.G. IZIKOWITZ, c'est-à-dire le bagage technologique de base. Au moment où le cercueil est descendu dans sa fosse peu profonde, tous les Lavè entament un long soliloque visant à donner congé à l'esprit du mort. Chacun récite son couplet, tout en jetant des feuilles dans la fosse, pour souligner la séparation définitive d'avec les vivants. Pendant ce temps, plusieurs versent de l'alcool sur le sol, en récitant les mêmes formules de congé (dans les mêmes circonstances, au début de l'incinération, les Lao versent de l'eau).

Les récipients, vaisselle, paniers, sont tous ébréchés, ou cassés, ou fendus, car le monde des génies, où ils seront utilisés, n'est pas comme le monde des hommes. Tout s'y fait à l'envers. La nuit est claire et le jour plein de pénombre disent les mythes. Ainsi, un récipient cassé est utilisable, un panier percé aussi. C'est pourquoi les "saturnales" (1) ou fêtes licencieuses qui avaient lieu sur les tombes lors des funérailles, et qui choquaient tant les observateurs d'il y a cinquante ans, expriment très clairement la transgression des règles humaines selon lesquelles vit le groupe car, la conduite opposée est une règle dans l'autre monde. Les funérailles représentent un moment de proximité entre ces deux mondes, et la transgression exprime cet instant où le monde peut se renverser, où les femmes peuvent satisfaire leurs désirs en prenant une initiative que les règles habituelles leur refusent. Mais cela ne va pas sans danger, et ces conduites inhabituelles n'ont plus lieu aujourd'hui. Il faut très vite mettre fin à ce voisinage des deux mondes. Les objets cassés marquent cette différence fondamentale et la distance qu'il faut prendre au plus vite. Cette rupture définitive, entre le mort et les vivants, est encore marquée par des bambous creux, remplis de cailloux du chemin qui sont placés près des accès du cimetière,

(1) FRAISSE : article cité.

transversalement. Il s'agit de barrer le chemin à une tentative de retour de l'âme du mort. En plaçant en travers les cailloux d'un chemin par nature longitudinal pour celui qui l'emprunte, les Lavè veulent ériger un barrage, une rupture dans la logique, qui les protégera. L'âme ne pourra pas ainsi retrouver le chemin du village et les hommes n'auront pas à craindre ses méfaits.

A la maison s'installe une séance de divination sur les traces du corps en jettant du charbon consummé sur la natte. La disposition des figures permet de connaître la cause de la maladie, c'est-à-dire l'état de l'âme du mort. On y relève la trace du génie qui a "marché sur la poitrine, les genoux, et le pied du mort". Le plancher est ensuite lavé à l'eau bouillante. La veuve ira porter à manger près du cercueil le lendemain de l'enterrement. Ensuite le cimetière est abandonné jusqu'au prochain décès. Chaque maison, dès que l'annonce de la mort a fait le tour du village, attache à l'échelle d'entrée un couteau fictif en bambou, afin de repousser toute tentative de retour de l'âme du défunt qui pourrait se refuser à quitter les vivants. La pointe de ce couteau défensif est dirigée vers l'extérieur de l'habitation. On doit noter, aussi, la pratique plus rare d'un rite appelé "Sai K'ô Pa Kla" qui consiste à abandonner sur la rivière un petit radeau contenant un oeuf et quelques offrandes. Ce rite symbolise le départ de l'âme. Il est suivi par un autre rite, à la maison, cette fois, sorte de baci lao, pratiqué non plus par un lien des âmes au poignet des individus, mais à la maison elle-même. Cette cérémonie sera envisagée en même temps que les rites, mais il faut préciser ici que très souvent après un décès la maison est abandonnée.

Reprenant les matériaux légers à l'exclusion de la charpente et des piliers, les vivants reconstruisent une nouvelle habitation, un peu plus loin, le plus souvent à côté. Parfois les vestiges de l'ancienne bâtisse sont brûlés. Ce changement de maison est encore largement pratiqué. Certaines familles toutefois ne s'y conforment pas, évoquant la cause de la mort et la séance de divination favorable aux vivants.

Ainsi, si l'entrée dans la vie a lieu "sans tapage", la mort donne lieu à un départ définitif sanctionné par toute la communauté qui craint par-dessus tout le retour de l'âme des morts. Cette rupture n'est pas brutale, puisque le mort est d'abord invité et introduit par les masques d'ancêtres qui viennent le chercher. Sorte de fantômes (phi phet) ils font partie du monde des morts. Celui-ci est largement confondu avec le monde des génies : c'est le monde de l'au-delà et du surnaturel, auquel on a accès par les rites. Cette conception apparaît dans l'histoire suivante, dite histoire des morts.

"Il y a longtemps de cela, il y avait deux fiancés. Le garçon travaillait pour avoir du bien. La fiancée vint à mourir et dans l'autre monde elle devint l'épouse du roi des génies. L'homme partit à sa recherche et rencontra une rivière si large qu'il ne pouvait la franchir. Il vit alors arriver la vieille femme du génie qui le renseigna sur sa fiancée et l'aida afin qu'il traverse. Lorsque le garçon arriva au pays des génies, il aperçut sa fiancée en train de tisser sous la maison et lui demanda de ses nouvelles. Il la pria de retourner avec lui au pays des hommes mais elle refusa. Aussi le jeune homme s'en retourna-t-il chez les hommes escorté par des génies en guise de gardes. Ceux-ci venaient en fait chercher le bonze du village. Celui-ci fut victime d'une chute et mourut. Tout le monde crût à une chute naturelle, mais le garçon avait vu les génies à l'oeuvre. Et l'on prépara le cercueil du bonze. Le jeune homme qui arrivait de chez les génies était invisible, car il possédait des van (tubercules à pouvoir magique). C'est pourquoi sans le voir quelqu'un lui donna un coup de hache.

A quelques temps de là, il rencontra une femme qui allaitait un enfant nouveau-né. Cette femme était si démunie qu'il la nourrit. Un jour qu'il s'approchait de l'enfant il aperçut une trace sur le doigt du bébé, cette trace était la même que celle que portait sa fiancée et il la reconnut par ce signe comme étant de retour. Et il l'épousa".

Cette légende souligne que les morts habitent le monde où vivent les génies. Cela est déjà apparent lorsque l'on considère la crainte concernant le retour de l'âme des morts, la divination et les rites qui le concerne, et qui en font de fait un génie dangereux susceptible d'apporter maladies et troubles. Les génies et quelques hommes doués de pouvoirs spéciaux, ont la possibilité d'évoluer entre le monde des hommes et celui des génies, mais pour le commun, il y a une frontière que l'on ne peut franchir sans aide surnaturelle. Le retour de la fiancée par une renaissance mythique est une transgression miraculeuse de cette règle de la séparation des deux mondes. Il illo tempore, les hommes ne mourraient pas et pouvaient aller entre les deux mondes. Pour les hommes d'aujourd'hui, l'ordre veut que ceux-ci soient séparés, et le seul dialogue avec les génies a lieu par les rites. Les hommes en sont réduits à mendier des faveurs aux génies depuis qu'ils craignent la maladie et la mort. C'est pourquoi, c'est dans ces circonstances que l'on s'adresse aux génies, aux ancêtres, les seconds ayant hérité une part des attributs des premiers puisqu'on leur dédie des rites. Ils sont les intercesseurs parfaits entre les hommes et les génies, puisqu'ils sont les pères des premiers et résident au milieu des seconds. Tels sont les éléments de cosmologie qui apparaissent ici, et s'éclaireront encore lors des rites.

C) LES RITES DE DEFENSES

Nous appelons rites de défenses, les actions, les offrandes, les sacrifices, destinés aux génies, à partir d'une initiative le plus souvent privée. Par opposition aux rites régulièrement répétitifs, liés au cycle de production, ou aux divers moments socialement valorisés de la vie individuelle, les rites de défenses sont non répétitifs et ils expriment la stratégie quotidienne, des individus ou des familles, avec les génies. TITIEV (1) propose une distinction voisine entre les rites critiques et les rites du calendrier. Les rites de défenses sont en effet pratiqués surtout lors des maladies, et par extension en face d'une difficulté d'ajustement des individus. C'est pourquoi ils expriment d'une manière indissolublement liée, la constatation d'un déséquilibre, d'un désordre, mais aussi une attente. Cette constatation prend un sens plus clair lorsqu'on remarque avec K.G. IZIKOWITZ que "défense" et "alliance" vont de pair (2). La défense contre la maladie et la mort appelle une alliance avec les génies. Il s'agit donc bien d'une stratégie et c'est ainsi que nous concevons ces rites. L'étude des rites non répétitifs et non cycliques suppose de préciser la place des génies dans la vie de tous les jours.

Les Montagnards en général, et les Lavè en particulier, vivent dans un commerce quotidien avec les génies. Ceux-ci ne sont pas des créatures distantes et systématiquement dangereuses. Ils sont la cause de tout ce qui arrive à un individu d'où la nécessité d'être en rapports

(1) TITIEV : "A fresh approach to the problem of magic and religion" in Lessa et Vogt : Reader in comparative religion. New York 1965.

(2) La défense contre la maladie et le désordre n'est, chez K.G. IZIKOWITZ qu'un des aspects de cette notion qui s'applique à tout ennemi, à toute force négative qui agit contre la société.

Celle-ci s'exprime positivement dans le cycle de production (souvent organisé autour d'un facteur clé) et le cycle de vie (avec souvent un rite central qui absorbe la majeure partie de la production). La production est absorbée dans le cycle de vie, et les deux cycles sont liés pour former un système d'activité, qui doit se défendre contre toute perturbation ou atteinte par le système de défense dont les rites sont une partie.

constants avec eux, par des offrandes et des sacrifices. Le moindre souhait ou désir nécessite l'aide éventuelle d'un génie et il ne s'agit donc pas exclusivement d'une attitude de protection face à la maladie. On peut dire que les génies sont l'explication causale par excellence. Cette proximité née d'un voisinage quotidien permet de mieux comprendre le caractère manipulateur et presque commercial des rapports avec les génies, sans qu'il s'agisse de tout réduire à cela. P.B. LAFONT note " Aussi ces génies sont-ils craints et non aimés, ce qui explique que les Proto-Indochinois ne s'intéressent à eux que dans la mesure où ils peuvent mettre leur existence en jeu et qu'ils ne s'intéressent à eux que pour chercher à les neutraliser ou à les propitier. Or la meilleure assurance contre ces êtres invisibles et leurs actions malveillantes, ne peut être qu'une "action sacrée" seule capable d'influencer ces puissances. Aussi, les Proto-Indochinois, pour qui toutes les étapes de la vie, toute entreprise, toute activité prennent l'aspect d'une aventure présentant des dangers, ont-ils sans cesse recours à cette panacée qu'est la cérémonie religieuse à base sacrificielle, car elle sert d'intermédiaire, de moyen de communication avec le sacré et leur permet de créer un lien, d'établir une communication entre les puissances invisibles et eux. Leurs cérémonies religieuses se révoltent toutes à un schéma identique quel qu'en soit le rituel, à savoir. On met un animal sacrificiel (poule, canard, porc, chèvre, chien, chat, tortue, singe, boeuf, buffle ou cheval, suivant les tribus et le sacrifice célébré) ; le sang réservé aux puissances invisibles, et l'âme pensante qu'il véhicule leur transmet les intentions du sacrifiant, créant ainsi la communication entre lui et les puissances destinataires. On fait ensuite une offrande de foie, de viande et de bière de riz, offrandes qui ne sont pas livrées inertes car, enrichies d'une partie du moi du sacrifiant, elles sont d'abord un don, mais pas un don quelconque, puisqu'à la viande, nourriture la plus convoitée, s'ajoutent les libations, ce qui constitue un repas complet. Le tout s'accompagne d'une prière, qui prend la forme d'une invocation, d'une requête ou d'une invite à la puissance invisible, qui achemine l'offrande vers le donataire, qui donne son caractère positif ou négatif au sacrifice, et qui dirige la force libérée qui doit produire l'effet

espéré" (1). Ainsi, lors du sacrifice, le génie est "manipulé" par le sacrifiant qui lui propose des images d'objets en guise des objets eux-mêmes. De même, le caractère d'échange comptabilisé et d'attente d'une réciprocité immédiate est toujours présent. C'est pourquoi, il n'existe pas de spécialites au même titre que chez les Lao où seul ce dernier est habilité par la société à dialoguer avec les forces dangereuses incarnées par les génies. Chaque Lavè est un peu un spécialiste puisqu'il possède toujours un arsenal rituel capable d'influencer les génies. On peut donc se demander par quels moyens s'exprime cet étrange et constant dialogue.

Le rêve individuel a tout d'abord valeur de message de la part des génies. Ainsi, si l'on rêve d'un éléphant on donnera un porc en sacrifice, si l'on a vu son âme dans la sala (véranda commune) il faut un autel, si l'on rêve à un chant il faut tuer un coq car c'est un animal chanteur, un rêve montrant un commerçant lao a rapport avec la divinité pha phou, un oiseau signifie qu'il s'agit d'un génie de l'eau etc... Le rêve permet même de changer les tabous alimentaires. Chez les Lavè, le sacrifice a souvent une cause officielle, un rêve par exemple. Ainsi, deux des rites "brah bon" observés étaient la conséquence d'un rêve précis. To Ho, réalisa le sacrifice après avoir appris en songe qu'un changement de prénom de son fils serait souhaitable, le précédent portant malchance. De même Deng, rêva qu'il devait faire le rite au plus tôt pour avoir la richesse et la chance. Le premier sacrifice du buffle au village devait apporter cette récompense à celui qui l'aurait fait. Il dut vendre ses gongs à Sen Meun pour acheter un buffle, et fut le premier à faire le sacrifice. A cette occasion Sen Meun lui prêta l'orchestre, que d'ailleurs il a pu racheter depuis. Les rapports d'analogie établis entre le rêve et le sens qui lui est prêté semblent toujours élémentaires et fondés sur un ou deux éléments en apparence mineurs qui sont privilégiés pour définir la conduite à tenir et l'interprétation du rêve. Les seuls spécialistes reconnus sont en quelque sorte des rêveurs professionnels qui sont censés avoir un rapport plus direct avec les génies et des capacités plus grandes

(1) P.B. LAFONT : Ouvr. cité P. 334.

pour l'interprétation. Appelés "tsi tsouei am am kong la" ces rêveurs déterminent les sacrifices à faire, à la demande des familles. Le tsi tsouei revêt des bracelets, honore l'autel placé près de sa couche, et le génie répond à sa question durant son sommeil. Mais chaque individu peut arriver au même résultat, de manière moins certaine, il est vrai. Il existe seulement deux ou trois rêveurs réputés dans l'aire qui nous occupe et seul ba,g ding au km 28 est reconnu comme tel par tous les villages lavè. Il n'est pas rémunéré, mais reçoit des invitations aux sacrifices et des cadeaux à l'occasion. Sur la question du rêve prémonitoire et du rêve causal, nous renverrons le lecteur à l'article de G. DEVEREUX : "Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales" (1).

Les autres formes de divination concernant les sacrifices à réaliser, soulignent encore la souplesse reconnue du système. La réponse est par nature adaptée à la situation de celui qui pose la question et le rêveur reste en quelque sorte, lucide, puisqu'il ne propose que des sacrifices accessibles, c'est à dire financièrement réalisables. C'est pourquoi une famille pauvre ne se verra jamais conseiller de tuer un buffle, mais un porc ou une poule. Lorsqu'aucun rêve n'intervient, ou lorsqu'on est pressé, le recours à la divination s'impose. Le choix paraissant fait dès l'origine, on recommencera, jusqu'à obtenir la réponse souhaitée, prétextant une erreur, le tout ponctué d'un sourire, bien que la croyance dans le système soit hors de doute. Ce mensonge est institutionnel. En dehors de l'utilisation d'un oeuf, on fait appel à des mesures divinatoires variées. On peut mesurer le bras avec une longueur de paume de main, jusqu'à obtenir le nombre impair souhaité, si possible sept, mais avec cinq, chacun sera satisfait, ou bien la même mesure sera réalisée à partir du coeur en largeur de main. Si un nombre entier de mains est atteint, le choix est bon. Sinon il faut aviser, recommencer ou choisir autre chose.

(1) G. DEVEREUX. Essais d'ethnopsychiatrie générale. Paris 1970.

BAUDENNE précise : "le client plie le bras gauche pendant que le sorcier applique le pouce de la main droite au point d'attache de l'avant-bras, l'index tendu. Il rapproche alors le pouce de l'index qu'il étend à nouveau s'il n'atteint pas la ligne des doigts ou s'y arrête, le malaise ne présente aucune gravité, s'il la dépasse, le cas se complique, un phi manifeste certainement son courroux". (1). La même mesure est parfois faite avec un bâton, et c'est le chiffre obtenu, le nombre d'unités qui est décisif. On voit que les formes de divination révèlent une familiarité tranquille avec les génies. Si les rites sont dédiés aux génies, ce sont les hommes qui les choisissent et consomment les animaux sacrifiés. Ainsi soulignée l'apparente absence de tension dans les rapports avec les génies (2), nous pouvons envisager les différents rites observés.

Offrandes et petits sacrifices

On peut distinguer les rites d'offrandes (tchiok),

des rites construits autour d'un sacrifice (brah).

Mais cette nuance de vocabulaire a peu d'effets dans la mesure où plusieurs rites sont qualifiés à la fois de tchiok et brah "offrande" et "sacrifice". L'extrême profusion des rites, signale une difficulté immédiate de classement de ceux-ci dans des groupes ou catégories. Le nom des rites semble le meilleur critère. Toutefois, il s'avère impossible de l'utiliser systématiquement car les variantes d'un même rite existent, et certains mots communs recouvrent des rites différents. Plûtôt que risquer des contresens probables, nous nous contenterons de présenter les rites selon leur importance et en fonction du critère simple de l'animal sacrifié. Nous tenterons ensuite, une fois les rites présentés, d'envisager d'autres formes de classification, avec les réserves qui s'imposent.

Les rites les moins importants selon les informateurs sont dits : "brah bri" sans autre qualificatif. Ces rites sont motivés par des maladies mineures et ne font pas appel à un sacrifice animal.

(1) BAUDENNE : Les Kha de la région d'Attopeu. Revue Indochinoise n°3 - 1913.
(2) Notre remarque ne vise pas à nier l'angoisse des hommes, mais plutôt à souligner l'intégration et la familiarité qui se dégage des comportements observés.

Au sujet des causes qui provoquent un rite, il faut souligner qu'il existe des traces d'une équivalence précise entre tel mal et tel remède, c'est-à-dire un sacrifice approprié. Mais chaque individu réinterprète ces données selon son bon vouloir ou ses propres convictions, réduisant à peu de chose l'orthodoxie dans ce domaine. On signalera, chaque fois que cela est possible, la cause précise, la maladie, l'organe malade, mais en soulignant que pour une affirmation de cet ordre on peut relever quatre cas qui l'infirmement

- les rites brah bri (bri = forêt) sont réalisés hors du village, au bord d'un chemin. Les génies invoqués ici ne sont pas limités et le récitant, pour plus d'efficacité cite le plus souvent, en plus des génies de la forêt, tous les petits génies qui sont censés provoquer les maladies légères, telles le mal de tête ou de pieds.

- le brah bri mimih (simple, ordinaire) est réalisé avec un "van fai" (mot lao désignant une racine magique) qui est jeté aux génies par le récitant, le tout ponctué des crachats qui traduisent la forme simple de l'acte d'offrir (de même que recracher l'alcool à l'ouverture d'une jarre est une façon de l'offrir aux génies). Cette extériorisation du don par une perte de substance corporelle, au demeurant peu coûteuse, est utilisée dans plusieurs rites mineurs et, elle est signifiante en elle-même d'une dépossession. Le récitant est accroupi tandis qu'il invite les génies. Ce rite très proche du brah bri, a lieu dans les mêmes conditions, mais, l'exécutant est en face de deux bâtons plantés en terre et reliés par un fil blanc. Une coquille d'oeuf constitue l'élément principal.

Deux rites un peu plus élaborés procèdent des mêmes données. Il s'agit du brah bri avar pô et de brah bri yangdak. Ces deux rites sont parmi les plus fréquents ^{à propos} d'une maladie telle qu'une fièvre. Le brah bri avar pô est dédié aux génies de la forêt. L'exécutant est accroupi devant trois bâtonnets plantés dans le sol et reliés entre eux par un fil blanc. Ces bâtonnets représentent une épée, un couteau, et un arc. L'invocation, ou appel des génies a lieu sept fois. Le récitant tient un coupe-coupe couvert d'une étoffe. A la fin de l'invocation une entaille est faite dans la langue du poulet, tandis que le génie est convié par des roucoulements

aigus du récitant, qui expose son attente et appel à nouveau les génies. Les taches de sang de poulet sur le sol, annoncent un bon ou un mauvais présage, selon leur forme. Unealebasse ébréchée, attachée au fil blanc par le col, est aspergée par le sang du poulet qui se débat. Le rite se termine par la mise à mort du poulet à l'aide du coupe-coupe. Il est ensuite emporté à la maison du village où a lieu un autre rite, sur la terrasse de la maison. Le poulet est d'abord cuit et les entrailles sont séparées dans un bol, placé sur un plateau.

Le rite appelé "bang ir" (tuer en frappant, poule) continue le précédent et commence par un nouvel appel aux génies qui sont conviés à consommer l'animal. L'invocation est répétée jusqu'à ce que les morceaux d'entrailles cuites, jetés un à un à l'extérieur de la maison, et immédiatement attrapés par les chiens, soient terminés. Suit l'ouverture rituelle d'une jarre, ponctuée par une nouvelle invocation. Le poulet est ensuite consommé. Le rite "bang ir" peut être réalisé séparément. Il s'agit alors du sacrifice d'une poule sur le seuil de la maison. L'interdit qui suit ces rites, est de deux jours dans les deux cas. La manière peu protocolaire dont sont offerts les morceaux d'entrailles aux génies, par simple jet, confirme le peu d'égards dont ils sont l'objet, cela précisons le au simple niveau du comportement et dans les rites mineurs.

Le rite "brah bri yang dak" est dédié au génie yang dak, (génie de l'eau,) particulièrement dangereux selon les informateurs. Ce rite très courant a lieu à propos d'une maladie, telle que la dhyarrée, les vomissements. Il est réalisé au bord de la rivière, là où les villageois font leurs ablutions. L'exécutant, qui est dans tous les rites, le chef de la famille, (ou son fils s'il est âgé) répand des morceaux de van fai (racine à pouvoir magique) et là où tombent les morceaux, il plante les deux bâtonnets qui représentent un arc et un couteau, liés entre eux par un fil blanc qui aboutit aux offrandes, en l'occurrence un oeuf vide, avec lequel a eu lieu une séance de divination qui confirme que ce rite est bien celui qu'attendent les génies. Le récitant appelle les génies en rompant des morceaux d'éclats de bambou. A leur point

de chute dans la terre, il cherche un signe permettant d'affirmer la présence du génie, touché par l'invitation. L'opération se poursuit jusqu'à ce que l'on trouve un caillou, une bête quelconque, qui permette de savoir que le génie a entendu l'appel, et que l'âme fugitive qui cause la maladie est disposée à revenir. Comme dans le rite précédent, unealebasse abimée figure dans les objets du rituel. Lorsque les conditions semblent remplies, c'est-à-dire après dix minutes environ, le poulet est égorgé au-dessus des brindilles de bambou, aspergées de son sang, tandis que l'exécutant pousse des roucoulements aigus pour convier les génies au sacrifice. Le poulet est ensuite ramené au village où il est mangé par la famille en même temps qu'on ouvre une jarre. L'ouverture de la jarre a toujours lieu selon le même processus. Devant la jarre préalablement remplie d'eau à ras bord, le chef de famille, (ou le fils s'il a apporté l'animal) qui est toujours la personne qui fait les rites, dédie la jarre en appelant les génies sept fois, tandis qu'à l'aide d'un petit éclat de bambou, il renverse un peu de liquide à l'extérieur de la jarre, comme à avec une cueillère dans une tasse. Le niveau affleurant au bord est ensuite rétabli et il boit la première gorgée d'alcool, toujours recrachée. Parfois, il a pris au préalable, le volume d'un chalumeau plein d'alcool et l'a versé hors de la maison en l'offrant aux génies invités. D'autres fois, le plateau constitué par l'animal cuit et les offrandes de tabac et de riz est légèrement aspergé. Le même processus se retrouve pour toute ouverture, de jarre, à l'exception de celles qui sont bues sans motifs rituels, c'est-à-dire pour recevoir un ami. Ces circonstances sont assez rares, car il est toujours possible de sacrifier un animal au même moment, ce qui est mieux puisque l'on fait "d'une pierre deux coups".

La majorité des rites ne font plus référence à une histoire mythique probablement oubliée. L'histoire de Yang Dak qui a été recueillie, bien qu'elle ne soit pas très explicite, correspond avec le rite et le motive. Yang Dak est un génie lointain. Il y a longtemps de cela, un homme égaré se trouva sur le territoire du génie. Il y séjourna quelques temps et épousa la fille de Yang Dak. Le frère cadet du mari tomba malade car ce dernier n'était pas resté chez lui comme le génie le lui avait ordonné. On sut plus tard que la maladie avait été causée par

un lapin que la fille du génie avait attaché à la maison. Le frère aîné, beau-fils de Yang Dak demanda, à celui-ci, ce qu'il fallait faire pour guérir son frère. Le génie vint et dit qu'il fallait lui donner des gongs. Dès qu'il les eut reçus, le malade fut guéri et le lapin libéré. C'est depuis ce temps là que les Lavè font le "brah bri yang dak" pour calmer le génie dangereux. L'histoire relevée semble incomplète, mais on y retrouve la transgression des deux mondes séparés, des hommes et des génies, la référence à un pouvoir disciplinaire de ceux-ci qui n'aiment pas être désobéit. D'autres légendes, encore plus partielles, révèlent que les rites proviennent tous d'une circonstance grave, de laquelle il est résultée une guérison après intervention d'un homme qui a disparu ensuite.

Pour "brah bri yang dak," comme pour les rites précédents l'interdit rituel est de deux jours. En stricte orthodoxie, cela signifie que l'exécutant (chef de la famille) qui a fait le rite, doit rester chez lui, ne pas recevoir d'étrangers au village et parler uniquement en lavè, car utiliser le lao pendant cette période est une transgression de l'interdit. En fait, pour les rites mineurs, cet interdit frappe surtout la maison qui est fermée aux étrangers pour deux jours. Cela est matérialisé par un piquet en bambou au sommet, duquel deux branches de feuillage sont croisées et glissées dans une fente. Le piquet est planté à proximité de l'entrée de la maison ou de l'enclos. Il est bien évident que plus le sacrifice est important, plus les interdits sont respectés, car un gros investissement doit porter ses fruits. La présence d'unealebasse ébréchée dans ces rites, s'explique de la façon suivante :

selon les informateurs, il s'agit d'une image de la jarre bue par les humains. Les génies sont abusés et acceptent les pâles copies offertes. D'autres affirment qu'il s'agit d'un abri pour le génie lorsqu'il vient sur les lieux du sacrifice. Le récipient est parfois réduit à un bout d'éclat dealebasse et il est toujours en mauvais état, car comme cela apparaît dans les rites funéraires, dans le monde des génies tout est à l'envers et ce qui est cassé ici, est parfaitement utilisable là-bas. On peut rapprocher ce fait de la pratique ancienne, maintenant abandonnée, de détruire tous les objets ayant servis lors d'un sacrifice. Les casseroles, les marmites, les jarres, les couteaux... tout était

brisé à la fin du rite. Ce trait prendra toute sa valeur à propos du sacrifice du buffle.

Après les rites "bráh bri", nous envisagerons ceux que les Lavè nomment "brah p'neun". Ces rites sont destinés aux génies de la maison et visent à ramener ou rafermir la santé et la chance des habitants d'une maison. Ces rites n'appellent pas une cause très précise. Etant peu coûteux, ils sont fréquents et moins motivés encore que les précédents, par un mal précis. Ils sont souvent rapprochés par les Lavè du "pou khene" lao qui est un rite de rassemblement des âmes, à vocation très large, que l'on peut résumer par un souhait de bonheur, de chance et de santé.

Le rite "hon p'neun" a lieu à l'intérieur de la maison. Il s'agit d'un rite simple où l'on tue une poule tandis qu'une jarre est ouverte. Le col de la jarre est attaché par un fil blanc relié à un fer planté entre deux rondins du plancher. La poule tuée, cuite, est présentée sur un plateau avec quelques offrandes de tabac, et de riz. L'ouverture de la jarre se conforme au processus déjà décrit, les souhaits concernant la maison étant formulés au moment où, à l'aide d'un chalumeau rempli d'alcool, l'exécutant asperge d'alcool le plancher et les coins de l'habitation en récitant des formules de souhait. L'interdit qui suit ce rite est seulement d'un jour. Par rapport aux rites précédemment décrits, celui-ci est plus collectif dans la mesure où souvent, voisins et amis mangent le repas et boivent la jarre. Ils ne participent pas aux dépenses.

Le "brah p'neun bok tí" (attacher les poignets) se présente de manière très proche et il n'est pas certain qu'il s'agisse d'un rite différent. La pièce métallique est ici un clou planté sur la terrasse et relié à la jarre. Le plateau d'offrandes contient, outre une part du poulet, constituée surtout par les viscères cuits, du riz décortiqué du tabac, et de l'alcool qui arrose le tout. A côté de la jarre est placé le tabou alimentaire de la famille, une branche de "pak bon" (*colocasia antiquorum*) ou une feuille de courge par exemple. Cet aliment est copieusement aspergé d'alcool à l'aide du chalumeau. L'aliment interdit est dans ce rite le lieu privilégié où réside le génie de la maison

car les tabous alimentaires d'une famille sont le signe qui la distingue des familles voisines. Dans les rites observés c'est toujours un aliment de nature végétale qui est utilisé, bien que la majorité des interdits porte sur des animaux. Nous ne sommes pas en mesure de proposer une explication satisfaisante de ce fait.

Avec le rite "brah pneum tiok rok", nous abordons les rites plus complexes qui font appel à un autel construit hors de la maison, où sont déposés les offrandes. Les animaux, ici une poule et un petit porc, sont tués sur la terrasse de la maison. De même que le rite "pneum bok ti" celui-ci est dédié aux génies de la maison, et a pour cause une maladie ou un trouble dans la famille. L'autel a été dressé à la limite du village, près de la sortie la plus proche de la maison. Il s'agit d'une construction en bambou tressé, en forme de cône renversé, flanquée sur un piquet à hauteur d'homme. Un plateau d'offrandes est préparé, que le récitant emporte à l'autel. On y trouve une bougie de cire qui sera allumée au sommet de l'autel, un oeuf, un bol de riz décortiqué cru, la mâchoire du porcelet tué, une plume d'aile de poule, les pattes de la poule, les viscères crus, ainsi qu'une mesure en bambou. Chacune de ces offrandes est placée dans le cône, ou accrochée au bord, tandis que l'exécutant récite l'appel aux génies et les invite. Tous ces éléments sont déposés au fond du cône rempli de frisure, à la manière d'un nid d'oiseau. Les viscères crus sont mis dans la mesure de bois jusqu'à la remplir, cela par petites parts ponctuées d'un appel citant tous les génies convoqués. Lorsque toute la viande a été distribuée ainsi, la bougie est enlevée. Elle est souvent utilisée pour l'ouverture de la jarre qui suit, fixée au col et allumée, pendant que les mêmes invites sont dites à nouveau. Il n'est pas certain que ces bougies soient un élément Lavè. Il pourrait s'agir d'un emprunt aux Lao qui utilisent fréquemment les bougies de cire dans leurs rites, que ceux-ci soient animistes ou bouddhistes. Le plateau d'offrandes préparé, est plus ou moins riche selon les familles. On peut ajouter au riz et au tabac, des bracelets, un sin (vêtement féminin lao). Ce plateau intervient surtout lors de l'ouverture de la jarre. Chaque ouverture de jarre, motivée par une cause sacrée, nécessite un plateau d'offrandes, parfois relié à la jarre par un fil blanc.

Nous citerons maintenant le "brah pneun krpeu" qui est plus rare, bien qu'on rencontre parfois l'autel spécifique qui signale ce rite. Il est dédié aux génies pères et mères, ancêtres en général (yo hê, ya hi, ya hō). L'autel est constitué par un poteau massif en forme de boules empilées, surmonté par une tablette où sont déposées les offrandes; les animaux sacrifiés sont une poule, et un porc adulte. Les offrandes sont similaires à celles précédemment citées, mais ce rite pose un problème. Le terme "krpeu" qui désigne le buffle, laisse à supposer qu'il s'agit d'un sacrifice du buffle. Or seul un porc et une poule sont offerts. La seule explication que l'on peut avancer est qu'il s'agit d'une nouvelle forme de ce mensonge au phi (génie) déjà signalé dans les rapports des hommes et des génies. Ce rite aurait donc l'efficacité d'un sacrifice du buffle. Il reste que ceci n'est qu'une supposition visant à expliquer cela.

Les rites "brah katong" font intervenir un autel élaboré, situé hors du village. Ces rites plus importants se font en présence des parents et amis. Le rite "brah pneun katong" est la forme simple du brah katong que nous décrivons ensuite. L'autel est situé au sommet d'un bambou dont la partie supérieure a été coupée en quatre, afin de supporter les coins de la table d'offrande. Une échelle en forme de bâton creusé de marches descend à terre, afin de permettre aux génies d'accéder aux offrandes. On retrouve les offrandes relevées à propos du "brah pneun tiok rok" (tabac, oeuf...) et trois godets de bambou recevant successivement des viscères cuits, du "lap" qui est un hachis de viande crue, et de l'alcool. Le même schéma apparaît dans le "brah katong" qui est le rite le plus important en dehors des sacrifices du buffle. Il s'adresse à de nombreux génies et ses causes sont un rêve ou une maladie assez grave pour motiver un investissement élevé... (ex. paludisme). Lorsque les rites mineurs sont sans effet, on fait le "brah katong" car il peut être organisé rapidement, sans investir le prix d'un buffle. L'autel est toujours situé à la porte du village qui va à la rivière, et qui constitue l'entrée principale pour les Lavè. Dans le "brah pneun katong" seule une poule est sacrifiée. Ici la poule et le porcelet sont égorgés sur la terrasse de la maison avec une première invocation. Leur sang est recueilli

Brah Pneun Katong

Table d'offrande

pour être mêlé au lap, ce hachis cru et épicé destiné pour une part à l'autel et aussi pour les humains dont, c'est le plat habituel après un sacrifice important. L'autel (katong) est constitué par quatre pieds sculptés de motifs traditionnels et terminés en pointe. Chacun est légèrement différent, bien que la technique et le mode de décoration soient similaires. Une armature constituée de quatre pièces de bois est attachée par des brins de rotin au trois quarts de la hauteur des poteaux, afin de recevoir les offrandes. La table de l'autel est un rectangle carré, clos par quatre planchettes terminées par des décorations sculptées. A chacun des coins, s'emboîtent deux motifs sculptés, dont la forme évoque à son extrémité celle d'une aile d'oiseau. Chaque motif d'angle est différent et nous n'avons pas obtenu d'explications claires de ces dessins. L'invocation suivante est répétée sept fois tandis que l'autel se garnit peu à peu d'offrandes.

"J'appelle l'âme, reviens, reviens, ne vis pas avec les génies, ne reste pas, le malade doit guérir, les âmes de la forêt revenir, qu'il en soit ainsi..."

"un tel" est malade, les âmes doivent revenir. On te donne une poule un porc, une jarre, on fait le "brah katong". Suivent les noms des génies conviés : "phi po, phi mè, phi ta, phi veng (forêt) phi vat phou de Champassak, Phi bombot (génie de la forêt). La même formule est utilisée à quelques détails près pour tous les rites. Les variantes proviennent d'une liste de génies de plus en plus importante, à mesure que les rites sont plus coûteux. Il s'agit de toucher le maximum de génies, dans l'espoir d'une plus grande efficacité. C'est pourquoi, avec les génies ancêtres et les esprits de la nature, propres aux Lavè, on voit souvent figurer des génies appartenant à la tradition des Lao et qui sont en quelque sorte rappelés à la rescousse. Les vertus de la répétition et de l'accumulation sont ici largement utilisées. La cérémonie d'offrande qui a lieu au pied de l'autel est la même que dans le sacrifice du buffle, que nous étudierons maintenant. Nous la décrirons à ce propos.

Autel lors du Brah Katong

Offrande lors du Brah Katong

Les sacrifices du buffle

Il convient de préciser tout d'abord qu'il existe deux types de sacrifices du buffle nettement différents.

Nous étudierons successivement

- "brah bon krpeu" et "brah hrnoy" qui sont les rites les plus importants des Lavè.

Le sacrifice du buffle "bra bon krpeu" exprime une attente générale de réciprocité, sous la forme de la santé, de la fortune ou de la chance. Il s'agit en fait du plus grand rite fondé sur l'attente de réciprocité, et c'est le plus coûteux. Tous les génies sont invités par des invocations similaires à celles du sacrifice "brah katong". Toutefois la pratique du sacrifice du buffle a plus de conséquences en ceci qu'elle fait intervenir un cercle beaucoup plus large d'invités, incluant la parentèle, mais aussi les amis, les personnages importants du groupe, ainsi que les ancêtres dont le rôle apparaît nettement ici comme intermédiaire entre les hommes et les génies. Ce rite est l'un des seuls que les informateurs reconnaissent comme libre dans ses motifs. Il suffit d'avoir l'argent nécessaire pour acheter un buffle, soit environ 30 000 kips (300 F) ce qui n'est jamais reconnu pour les autres rites qui font tous appel à des causes plus ou moins précises, et à des maladies plus ou moins réelles. Nous décrirons ce rite en suivant son déroulement pratique, en référence à plusieurs cas observés, que nous citerons à l'occasion. Le rite est officiellement entamé lorsque l'alcool est préparé pour la fête. La confection des jarres qui a lieu quatre à cinq jours avant le sacrifice lui-même, ouvre la période des interdits. La maison a été entourée d'une barrière de bois, et la branche signalant l'interdit, placée à toutes les entrées. Aucun étranger ne peut pénétrer dans l'enclos, ni dans la maison où le sacrifiant et sa famille s'apprêtent pour le sacrifice, par cette demi-réclusion. Celui qui tuera le buffle, c'est-à-dire le chef de famille, ne sort pratiquement plus, et a le moins de contacts possibles avec le monde extérieur situé hors de l'espace sacré, défini par les barrières de l'enclos. Cette période d'interdit qui précède le sacrifice, paraît plus importante

et plus sérieuse que celle qui le suit. L'efficacité du rite en dépend directement. L'utilisation de la langue lao est strictement prohibée durant cette période où, toute la famille parle uniquement en lavè. Tous les sacrifices du buffle ont lieu très tôt le matin, avant le lever du soleil, alors que les rites mineurs se déroulent souvent en fin d'après-midi. La période de la mi-journée est toujours évitée car lorsque le soleil est au zénith, les âmes ne viennent pas et le rite est inefficace. Les poteaux du sacrifice ont été plantés la veille. Il s'agit de trois rondins de bois brut, constitués par des troncs moyens. Le plus grand, où est attaché le buffle est encadré par deux plus petits, l'un pour le porcelet, l'autre pour la poule. Les trois poteaux sont en ligne et le buffle n'est jamais tué seul. De grands bambous verts, décorés de motifs traditionnels, sont remplis d'eau de la rivière. Ils serviront à l'ouverture des jarres qui seront remplies avec cette eau. Le contenant perd ensuite de son importance et les chaudrons traditionnels sont alors utilisés, parfois de simples seaux.

Le sacrifiant est souvent vêtu d'un turban rouge, comme lors des sacrifices lao (cf. Sacrifice du buffle à Vat Phou) mais cela n'est pas une règle absolue. Toute la famille est réunie, ainsi que les parents venus des villages voisins. Tous portent une branche de feuillage signalant leur participation au rite, et l'interdit qui s'y attache. Cette branche est passée sur l'oreille. Les trois animaux sont attachés à leurs poteaux respectifs. Le sacrifiant (boulan ou mè kla li) récite l'invocation et dédie ce sacrifice aux génies invoqués. Il répète 7 fois la formule, et nomme les membres de la famille qui participent. Chacun a les mains jointes dans l'attitude de la prière. Le récitant tient parfois à la main une branche de feuillage, et en touche les poteaux et les animaux, en même temps qu'il poursuit son invocation.

Le sacrifiant muni d'un long couteau, ou d'une épée s'approche ensuite du buffle. Son arme est souvent une baïonnette japonaise, souvenir de guerre dont la forme convient à cette besogne. Nous ne décrirons pas en détail les longues minutes nécessaires pour trancher le jarret de l'animal qui, tourne autour du poteau pour éviter les coups. Après de

très nombreuses tentatives manquées, le jarret est enfin coupé et le buffle est atteint au cou, jusqu'à ce qu'il se couche. Un coup au coeur, l'achève alors définitivement. Cette scène dure environ un quart d'heure, pendant lequel les hommes, craintifs, tentent d'atteindre un point vital sans y parvenir. Le porc et la poule sont détachés de leur poteau et égorgés près de la maison. La tête du buffle est immédiatement séparée et accrochée au poteau où se trouve encore le licou. Le sang qui ne s'est pas répandu est recueilli afin d'en oindre les gongs de la fête.

Le découpage se poursuit. Les intestins sont vidés de leur contenu, afin de réaliser un bouillon très apprécié. Les excréments sont utilisés pour confectionner ce brouet où se mêlent des feuilles de courge. De l'eau, prise dans les longs tubes de bambou, mélangée à du charbon de bois est portée aux malades qu'elle doit soulager. L'onction des gongs par le sang du buffle a lieu au moment où les jarres sont ouvertes et remplies avec l'eau contenue dans les bambous sacrés. A partir de cet instant l'interdit (Ai yo) sur l'enclos est levé et les étrangers peuvent pénétrer librement pour participer à la fête. Une partie de la bête est réservée pour le "lap" (hachis cru) tandis que les viscères sont mis à bouillir. Les morceaux qui s'y prêtent sont immédiatement cuits à la braise ou dans des tubes de bambou ordinaires. Le découpage permet à chacun d'avoir sa part, qu'il emmène chez lui attachée à un bout de rotin, la cuisson immédiate constitue la part du festin.

Avant d'entamer ce dernier, il convient de décrire la cérémonie d'offrandes, qui a lieu à l'autel situé à l'entrée du village. La construction est similaire à celle déjà décrite à propos du "brah katong" soit une table d'offrandes sur quatre poteaux décorés. Ce rituel y est plus élaboré que lors du rite précédent, mais les actes sont les mêmes. L'autel dont les différents éléments sont déjà construits est assemblé, et l'invocation débute pour ne s'arrêter que lorsque les offrandes sont épuisées. Les poteaux sont enduits de sang du buffle avant que la table d'offrande ne soit garnie, et les bougies de cire apportées sont fixées à l'autel et allumées. L'invite est faite à plusieurs voix par les chefs des familles participantes, c'est-à-dire la famille organisatrice et ses alliés présents, tous parents provenant d'un ou plusieurs villages.

Chacun récite son propre monologue, très proche de celui du voisin, mais décalé. A la fin de chaque invocation un morceau de viande est posé sur l'autel. Il en va de même pour chaque substance offerte. Des bougies de cire sont allumées, et une poignée de brindilles de bambou enflammées. Elle est ensuite placée fumante sous l'autel, au pied d'un poteau, tandis qu'un autre exécutant gratte le sol situé près d'un autre piquet, et y place un van (racine magique) légèrement enfoui. Chaque parcelle d'offrande est l'occasion d'un appel répété jusqu'à épuisement du tout.

Les offrandes présentées sont les suivantes :

Un pied de légumineuse (pak isou) qui est attaché à la base d'un des quatre pieds de l'autel, un morceau d'une variété de bambou (king kai), un morceau de pousse de bambou, la mâchoire du porc sacrifié, du tabac, un bol de riz décortiqué, quatre verres en bambou contenant respectivement du lap (hachis cru), des viscères crus, du sang et de l'alcool. On remarque en outre un pied de l'herbe "kok ben" qui est en l'occurrence l'interdit alimentaire de la famille, un oeuf, une patte et une plume de poule, des ongles de porc. On voit que les éléments réunis sont en partie ceux utilisés dans les autres rites. Il faut y ajouter l'alcool versé ici, à partir d'un bambou creux dans un verre de bois. Le bambou est ensuite attaché au pied de l'autel. Lorsque toutes ces offrandes ont été distribuées aux génies, les participants s'agenouillent, les mains jointes, au pied de l'autel et réclament la santé et la chance pour eux-même et leur famille.

Entre le sacrifice qui a lieu vers six heures du matin, et l'offrande à l'autel qui se situe vers onze heures, a eu lieu la préparation et la cuisson de la viande destinée aux invités. En fait chacun a calmé sa faim avec des morceaux frais, grillés directement au feu, ou cuits dans des tubes de bambou. Le lap est servi plus tard, après que les jarres aient été entamées, et alors que retentit la musique des gongs. La fête qui suit dure de deux à trois jours, suivie par deux jours d'interdit, où la famille du sacrifiant reste à domicile et ne reçoit pas d'étrangers. Cette dernière période d'interdit est moins scrupuleusement respectée que celle qui précède le sacrifice. En fait, les hommes sont épuisés par trois jours de libation, soit un jour de relative ivresse à tout le moins.

La portée sociale d'un sacrifice du buffle est sans commune mesure avec celle des rites précédemment envisagés. C'est pourquoi nous tenterons de préciser cette portée, à travers l'examen de quelques cas concrets. Les participants définissent l'étendue du groupe directement concerné. Par participant, nous entendons les participants actifs qui invoquent les génies à l'autel mais qui ne sont pas financièrement solidaires. Le sacrifice "brah bon kapeu" fait par la maison de Pil qui a acheté le buffle incluait en outre

- Taning, son fils
- Doun, frère de la femme de Pil
- Nang Teum, fille de la soeur aînée de la femme de Pil
(représentant son mari)
- Hô, vieillard, chef de la famille.
- Deng, frère cadet de la femme de Pil

Tels étaient, selon Pil, les participants actifs. Il faut préciser que les femmes ne vont jamais faire des offrandes à l'autel, pas plus qu'elles n'agissent dans les rites.

Le même sacrifice, réalisé par Sen Meun, révèle un nombre plus étendu d'acteurs, car plusieurs habitent un autre village. De plus le cercle de famille a éclaté au profit d'invités extérieurs. Parmi les parents proches, on note outre Sen Meun le sacrifiant acheteur du buffle, Hô, fils du mari de la soeur de sa femme, Veng et Tiang, deux fils de la soeur de sa femme. Les autres participants ont un rôle plus important que celui de simples invités. Il y a Bang Ding, le rêveur (tsi tsouai) du km 28 une notabilité, et le chef du village du km 28, En outre, on note la présence de deux amis, Taveng et Tiè, ce dernier étant frère par le sang de Sen Meun. C'est un Alak du village d'Oudomsouk partenaire commercial de Meun, pour l'achat et la vente des objets traditionnels. Plus la famille a un rôle effacé, plus la notion de prestige en jeu intervient et elle est évidente chez Sen Meun, qui reçoit autant ses amis et partenaires, qu'il fait un sacrifice pour le bonheur de sa propre famille.

Le sacrifice "brah̄on k̄rpeu" exécuté par Van, accentue encore ce caractère ostentatoire de dépense de prestige. En trois jours de fête, douze jarres sont consommées, ce qui signale une assistance nombreuse. Van est un cas particulier, puisqu'il est en quelque sorte le surveillant du village, pour le compte du deuxième bureau lao (selon les villageois). Il est plus influencé par les modèles lao que le reste du village, et possède la seule maison à toiture de tôle, de type lao. Il est en outre gardien de la plantation voisine. Dans ces conditions, l'aspect de dépense prestigieuse est privilégié au détriment du rite lui-même, qui a été mal exécuté. Ton, son frère aîné qui vit dans un village près de Paksong, a participé à l'achat du buffle. Il est marié à une femme laven. Si les invités sont nombreux, l'ambiance est moins gaie qu'ailleurs, car Van n'est pas apprécié de tous les villageois. C'est pourquoi la participation extérieure est importante, et le village est moins concerné. Cette tendance à la fête lao de "boun" se retrouve chaque fois que l'exécutant du sacrifice est moins traditionaliste que la majorité du village. On trouve alors le parachute utilisé comme parasol, réglé dans les "boun" lao, et le rite est relativement annexe, au profit du plaisir de recevoir des relations dont on attend des avantages. La fête perd, en quelque sorte, ses motivations sacrées.

Un membre très marginal du village Lavè du km 20, militaire dans l'armée lao, mais quelque peu gradé, ce qui est rare chez les Lavè, a fait le rite "brah̄on k̄rpeu". Aux yeux de l'observateur, deux fêtes séparées se sont spontanément organisées, celle de l'hôte avec ses invités lao, militaires pour la plupart, et celle des Lavè réunis autour d'une jarre dans la maison. Cette dichotomie, s'il est rare qu'elle s'exprime aussi clairement, est souvent présente à des degrés variés, dès que tous les invités ne sont pas lavè, ou montagnards, c'est-à-dire s'il y a des Lao.

Toutes ces remarques permettent de souligner l'importance des sacrifices du buffle ; ces rites outre qu'ils sont coûteux ont de nombreuses conséquences sociales, et on peut affirmer qu'ils constituent un moment privilégié pour le groupe social concerné ; à tout le moins pour l'organisateur.

Ce caractère est encore plus net si l'on considère le rite le plus important des Lavè : le sacrifice du buffle "brah hrnoy". Ce rite est parfois précédé longtemps à l'avance par un engagement solennel lors du "brah tiandou". Le "brah tiandou" (montagne) est défini comme une promesse de sacrifice du buffle "rah rnoy".

Destiné à pha phou, c'est un engagement de faire cette cérémonie dès que cela sera financièrement possible. Ce rite est réalisé autour d'un plateau contenant un bol de riz cru, de l'eau, et un couteau. Après l'engagement du sacrifice, il se termine par le pou khene, c'est-à-dire la ligature d'un fil blanc, à la façon lao. L'interdit qui suit ce rite dure cinq jours et il est particulièrement sévère, puisque l'individu doit vivre isolé. La famille quitte la maison et va vivre chez des parents, ou bien le chef de famille s'isole seul dans une maison abandonnée. Il reçoit de la nourriture mais doit s'abstenir de parler.

Le brah hrnoy a des causes assez difficiles à élucider. Selon certains informateurs, c'est le mal de reins qui appelle en particulier ce rite. Il est plus sûr d'affirmer que ce sacrifice se distingue nettement des précédents par la nature du rapport qu'il établit avec l'au-delà. Le bra Hrnoy est dédié à pha Phou, que l'on peut approximativement traduire par "dieu de la montagne". Cette intervention d'une sorte de divinité, alors que les rites précédents s'adressent à des génies manipulés, est soulignée par l'absence d'une attente de réciprocité. pha phou occupe le sommet du panthéon lavè en compagnie de "phè pha" qui semble être la déesse de la terre mère, sorte d'équivalence de la nang thosani des Lao. En parlant "d'une sorte de divinité" nous utilisons une notion forgée par les indianistes à l'intérieur d'une toute autre tradition (cf.1). Mais ce rapprochement prudent nous évite d'avoir à créer une catégorie sui génêris et surtout il permet de comparer les structures religieuses et de trouver des hiérarchies dans un même panthéon. Le rite a lieu dans des circonstances précises, c'est-à-dire selon certaines conditions, ceci par opposition au brah bon krpeu assez libre. Sur ces conditions et causes, les informateurs sont discrets et l'on entre dans un domaine très ambigu, d'interprétations et d'explications, qui sont au coeur de l'attitude des Lavè en face du surnaturel.

----- YALMAN et M. NASH.

(1) On some binary categories in sinhalese thought. New York Académie of Sciences 24-II

Comme nous ne disposons sur ce point que d'éléments disparates, il est préférable de réserver ce sujet, qui suppose une investigation spécifique dans le domaine le plus difficile d'accès de la culture lavè.

“
Le brah hrhoy peut être présenté comme un don gratuit en l'honneur de la divinité. Celle-ci a certes un pouvoir protecteur mais il est très général et lointain, tel une sorte d'ordre cosmique que les Lavè envisageraient comme un principe supérieur. On peut dire des génies en général, constamment propitiés en vue d'un bienfait, qu'ils sont dans la situation d'un saint très populaire, comme Saint Antoine, alors que Pha phou occuperait dans le panthéon la place de l'esprit saint, c'est-à-dire un concept plus qu'une présence. Ce rapprochement, qui signale un rapport et non une réelle analogie, permet de mieux saisir le caractère du brah hrhoy, seul rite qui échappe dans une certaine mesure, à la loi habituelle du marchandage entre les génies et les hommes. La pratique du sacrifice, ne révèle pas immédiatement cette nuance, qui est surtout d'esprit, et qui nous rapproche plus du sacrifice de la littérature classique. Le déroulement du rite présente toutefois de larges différences avec le sacrifice cité précédemment (brah lon krpeu).

Après quatre jours d'interdit, suivant la fermeture des jarres et de la maison, les animaux sont attachés de très bonne heure au poteau de sacrifice. Celui-ci est une construction unique constituée par un poteau central, massif, entouré de quatre poteaux annexes décorés dans le style du katong précédemment décrit. L'ensemble est lié au niveau des quatre motifs d'angles, et ne constitue qu'une seule pièce. Il s'agit en quelque sorte d'un katong à quatre pieds, très élaboré, au milieu duquel se dresse un poteau central de plusieurs mètres de haut, terminé par une couronne de frisure. L'apparence de cette construction très haute est extrêmement saisissante, et l'on peut se surprendre à trouver des analogies partielles avec les réalisations d'autres cultures, très distantes, cela bien entendu à titre gratuit. En l'absence d'informations sérieuses, on peut du moins supposer que ce poteau est une forme possible de représentation du monde. Les quatre poteaux latéraux s'évasent à partir du sol où ils sont presque joints. On retrouve les motifs au

Poteau de sacrifice

Brah Hrnoy

charbon de bois relevés sur le katong, ainsi que le type de décoration des quatre pieux latéraux, enfin les motifs d'angles. Dans certains cas, quatre bambous minces, agrémentés de pompons en fibres végétales prolongent les poteaux en s'évasant, autour de la poutre centrale. Il n'y a pas de réelle table d'offrandes, seule l'analogie avec la construction du katong permettant ce rapprochement. Des représentations d'oiseaux en bois sont parfois attachées en guirlandes.

Le rite se déroule de la manière suivante :

Chacun des membres de la famille a un morceau de branchage passé sur l'oreille. L'eau destinée aux jarres a été stockée dans de longs bambous verts, décorés. Un de ces récipients, plus court, est destiné à l'onction de la famille. Celle-ci est réalisée par le sacrifiant. Un peu de cette eau est mise dans un bol afin d'asperger le buffle avec un branchage. Le chef de famille, lie ensuite le buffle au niveau des cornes avec un fil de coton blanc, dont l'extrémité est tenue par les membres de la famille qui, tour à tour, reçoivent l'onction par une légère aspersion d'eau, vidée d'un petit tube de bambou sur la tête des participants, hommes, femmes et enfants. L'invocation répétée pour chacun se termine par une numération de 1 à 7. Le buffle est ensuite consacré par de légers coups de plat d'épée. A l'extrémité de l'épée brûle une bougie de cire collée. La formule est reprise sept fois. Cette onction de la famille n'a pas toujours lieu et souvent le buffle est simplement consacré. Elle semble être pourtant un élément d'importance par la participation familiale qu'elle exprime, et le rapport qu'elle souligne entre la famille et l'animal offert à la divinité. Toute la cérémonie est orientée vers le buffle. Le porcelet, comme le poulet, attachés eux aussi à la base du poteau, n'ont qu'un rôle de figurants malheureux. Le buffle est ensuite tué selon les mêmes modalités que précédemment. Il est immédiatement découpé, tandis que les jarres sont remplies d'eau, avec les bambous prévus à cet effet. L'onction de sang sur les gongs est ici remplacée par une onction d'alcool, qui met fin à l'interdit des étrangers, qui peuvent alors entrer dans l'enclos. La tête, séparée, est accrochée, au poteau ainsi qu'une oreille. Un point important est constitué par le fait qu'en cette occasion, seuls les hommes apprêtent la nourriture, tâche

habituellement réservée aux femmes. Le sacrifice proprement dit est terminé, car aucune offrande n'est faite à Iha phou Brah Krnoy lors d'une séquence distincte à la porte du village comme dans le "brah bon krpeu."

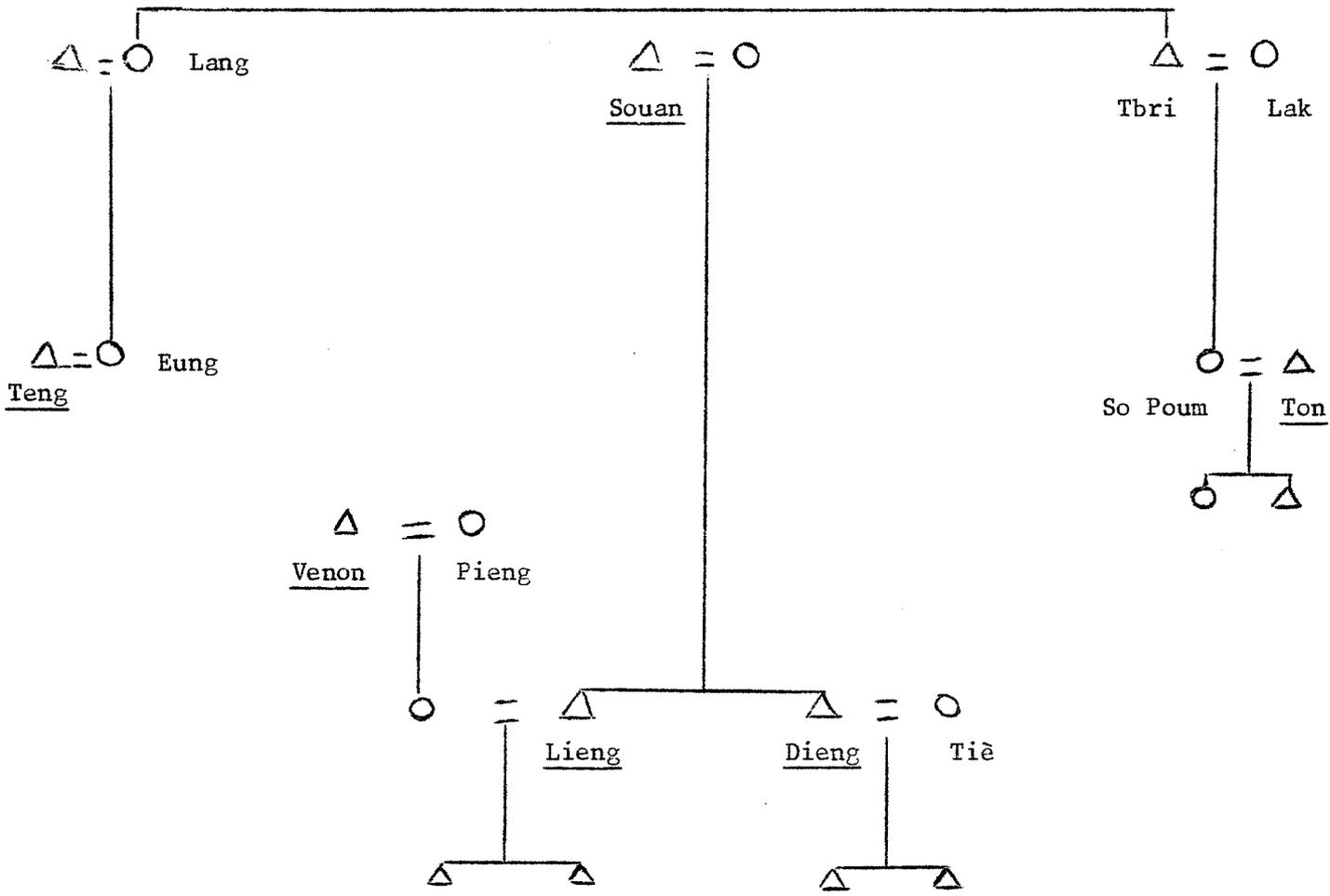
Dans ce rite, c'est l'acte lui-même de sacrifier qui est offert à la divinité, et n'attendant pas un bénéfice précis, les hommes peuvent consommer la viande de l'animal sans partager. Ce fait confirme que Iha phou est une "divinité" plus qu'un génie, ou du moins qu'il est situé à un niveau supérieur à ceux-ci. Il reçoit l'âme du buffle de la part des hommes, mais ne saurait accepter une quelconque nourriture vulgaire, pas plus que des offrandes qui aliènent les génies ordinaires en quête de nourriture, aux hommes qui leur donnent. Lors de certains sacrifices, les testicules du buffle sont mis à part pour la maison, qui les garde comme porte bonheur. Ce rite est suivi de deux jours de fête, pendant lesquels de nombreuses jarres sont bues. S'ouvrent ensuite cinq jours d'interdit, où il est défendu de recevoir des étrangers et de parler lao.

Il apparaît que le sacrifice du buffle "brah Krnoy" rompt avec la continuité des rites envisagés, en cela qu'il s'adresse à une forme du surnaturel plus distante, et plus haute que les génies habituels qui sont des esprits de la nature en grande majorité, et à ce titre, des compagnons des hommes, dangereux mais familiers. Iha phou, apparaît comme une sorte de divinité située hors du domaine des transactions habituelles. A ce titre, le rite révèle en Iha phou, une sorte de maître de l'ordre du monde, de force suprême, ni bonne, ni mauvaise, qu'il n'est pas question de s'allier, mais simplement de respecter. On peut se demander qu'elles sont dans ces conditions, les conséquences et la portée de ce rite. Sa portée tout d'abord, ne semble pas directement pratique. En sacrifiant un buffle, il ne s'agit plus de circonvenir une maladie, ou d'avoir de la chance, mais de mieux s'intégrer individuellement et collectivement. Ce rite dispense une sorte de confiance de nature religieuse, une tranquillité d'esprit. Il calme l'angoisse née de la dépendance. Toutefois, ce point de vue n'est pas exclusif de traces d'effets plus concrets.

Ce sacrifice plus qu'une simple alliance financière exprime la solidarité d'une parentèle à l'intérieur d'un village. C'est pourquoi ce rite est toujours exécuté par les familles les plus importantes. L'étendue et le nombre des liens familiaux, sont la mesure de l'influence réelle, et de fait, du statut d'une famille. To Hô, responsable de la partie lavè du village, le chef étant un Souei, est l'un de ces hommes écoutés qui ont l'influence et un certain prestige dans le groupe. Lors du rite "brah hrnoy" dont il assume seul la dépense, toutes les maisons alliées participent. En dehors des trois familles qui vivent sous son toit (dont ses deux fils, leurs femmes et leurs enfants) on note la présence de Ta Van, frère cadet de sa première femme, de Tiang, fils de sa soeur aînée, de Ta Veng mari de sa fille, de Pil, son demi-frère, des deux familles vivant chez Anh le frère cadet de sa femme, la fille de sa soeur, Nang Dè, fille d'un mariage antérieur de sa femme. Nang Teum, fille de son frère cadet. Ces deux dernières familles étaient représentées par les femmes, les époux étant à Kong Mi, sur le plateau. Au niveau du village, on constate que ce sont cinq maisons qui sont concernées par ce sacrifice, soit le quart du village. De même que le "brah hrnoy" exécuté par Sen Meun au village du km 20 était exécuté avec le frère cadet de sa femme, mais sans participation financière de celui-ci.

Il apparaît donc, que les sacrifices du buffle, et particulièrement le plus important, soulignent et renforcent la position des familles dont la parentèle est la plus cohérente tout en étant assez étendue. La participation à un rite en commun, ravive ces liens familiaux et exprime la seule forme de groupement réel encore actif dans les structures sociales : la parenté et la famille. Le statut d'une famille importante tend à définir le statut de ses alliés ou parents. Il faut toutefois souligner, que la notion d'inégalité, présente des caractères très atténués. Il ne s'agit pas d'une hiérarchie collectivement justifiée, et elle n'a pas d'effets systématiques dans la vie quotidienne. Dans un groupe aussi restreint que celui des Lavè, vivants sous la pression externe d'une culture dominante, la famille reste la seule forme d'organisation sociale où peuvent s'installer des rapports de dépendance

Parentèle concernée par le sacrifice du buffle Brah Hirnoy
exécuté par Tao Souan le 30-5-1969



(sont soulignés les agents actifs, participant à l'exécution du rite.
Ce sont les chefs de chaque famille de la parentèle) (Tbri et Lang sont l'un absent, l'autre décédé).

Lak, femme de Tbrî (lavè)

par ailleurs limités. S'il y a inégalité dans le village, il n'y a pas dépendance systématique. Les grands sacrifices découvrent des sous-groupes dans le groupe ethnique villageois, cela à partir de l'organisation de la parenté, que les rites révèlent mieux que la vie quotidienne. Cette résurgence des formes traditionnelles d'organisation sociale, souligne le comportement déviant des individus les plus laocisés, car ces derniers font du sacrifice presque exclusivement une fête de prestige, ce qui signale un changement, encore très limité. Dans l'état actuel, on peut conclure que les sacrifices du buffle sont un moment privilégié où, en plus d'une communion rituelle, la parenté est réaffirmée comme structure sociale primordiale puisque c'est la seule forme d'organisation traditionnelle qui fonctionne encore, avec les restrictions dues au genre de vie des Lavè étudiés.

Il existe d'autres rites moins couramment exécutés ou non observés, qu'il est plus difficile de définir. Nous les étudierons maintenant.

Le "brah wè beup", est un rite mineur, destiné aux génies ancêtres, pères et mères. Un porcelet est sacrifié et offert sur un plateau d'offrandes, où l'on dépose un sin (jupe) cinq fleurs et une pièce d'étoffe blanche.

Le "brah kayok" (morts), est un rite à propos duquel existent des contradictions entre les informateurs. De plus, comme il s'agit d'un rite dont le caractère lavè n'est pas certain, nous le traitons à part. Certains font le "brah kayok" pour P'ia phou, d'autres prétendent qu'il s'adresse au génie des morts. Cette deuxième hypothèse est plus concevable dans la mesure où ce rite est toujours pratiqué pour guérir un malade, et que ces maladies sont souvent attribuées à l'esprit des morts qui rôde dans le village. C'est ainsi que certains maux sont attribués à la vue de l'esprit d'un mort décédé peu de temps avant au village. La rencontre nocturne de ces sortes de fantômes, est souvent invoquée pour expliquer des états, en partie psychosomatiques. Nous décrirons un cas observé, bien que certains détails laissent supposer

qu'il s'agit d'un mélange d'éléments lavè, laven et lao. La maladie est en l'occurrence attribuée à un "phi tai" (esprit d'un mort), décédé il y a quelques mois dans une maison voisine. Après avoir fait une séance de divination, l'officiant tue un poulet et ouvre une jarre. L'exécutant de ce rite n'est pas nécessairement un membre de la famille. Il confectionne une corbeille, dans laquelle sont placés des viscères crus, du riz rougi avec du sang et du riz dit noir, teinté avec un colorant végétal non identifié. Un morceau de bois a été grossièrement taillé à l'effigie d'une personne, et fixé au bord de la corbeille. Cette effigie est d'abord placée auprès de la malade, tandis que celle-ci prend en main un fil blanc, qui la relie à l'image. Une part du fil est attaché à son bras selon la méthode du "pou khene" lao, l'autre étant enroulée autour du cou de la poupée. Cette dernière ayant ainsi pris le rôle de la malade, est emmenée hors du village, avec la corbeille. Un plateau d'offrande l'accompagne. Il contient une pièce d'étoffe (passalong) à usage vestimentaire, du riz blanc, du tabac et un verre de bambou. Une bouteille remplie d'alcool de jarre est aussi jointe. Le rite se poursuit en bordure d'une rizière, à quelque distance du village. Une bougie de cire est allumée et placée au bord du plateau. Les appels des âmes sont ponctués de roucoulement aigus, tandis que le récitant remplit le verre d'alcool, et y enfonce deux chalumeaux fictifs, afin de constituer une jarre pour les génies. Il a pris en outre un "van pragnet" (racine à pouvoir magique) qu'il jette par morceaux successifs, durant l'appel. L'invite à venir manger et boire est ponctuée d'appels de l'âme de la malade. Lorsque l'exécutant considère que les génies ont entendu son appel, il jette la corbeille et les restes qu'elle contient, chassant ainsi la maladie fixée dans l'effigie. La même technique est utilisée chez les Lao et les Laven sous le nom de "khao dam, khao deng" (riz noir, riz rouge). Cette sorte d'exorcisme de la maladie à travers une image jetée hors du village, est une pratique courante. Certains éléments sont lavè dans le rite décrit. La poule tuée, la jarre, l'utilisation d'un van, ne sont pas utilisés dans le rite lao qui est plus "métaphorique", par le moindre usage qu'il fait de substances réputées dangereuses et impures (viande crue, alcool de jarre, et surtout van) pour les Lao. Il reste que ce rite est ambigu, dans la mesure où les éléments qui le constituent semblent disparates ou syncrétiques. Il

pourrait s'agir de la déformation d'un rite lavè, puisque certains informateurs destinent le "brah kayok" à Pha phou et font de l'effigie un poteau de sacrifice miniature, ce rite exprimant alors clairement la notion de mensonge aux génies, calmés par un verre en guise de jarre, et satisfaits d'un poteau de vingt centimètres de haut. Cette éventualité semble difficile à admettre car Pha phou est la seule existence surnaturelle que les Lavè ne cherchent pas à abuser et à tromper, dans la mesure où ils n'en attendent rien d'immédiat. Ces éléments contradictoires ne nous permettent pas de conclure. Il semble en tout état de cause, que le rite décrit soit un amalgame de plusieurs éléments. Les Lao l'on probablement hérité des Montagnards, mais ces derniers sont aujourd'hui influencés par la forme lao. D'après les Lavè, le rite dit "khao dam, khao deng", est attribué aux Laven ce qui n'est pas exclu, si l'on considère la position en quelque sorte stratégique, que les Laven occupent dans le rapport Montagnards/Lao des plaines, dans la région qui nous occupe. La seule conclusion possible concernant ce rite, est que les Lao en présentent une version édulcorée, simplement avec du riz coloré, et des offrandes relativement pures (en termes bouddhistes). Ces différences signalent très précisément le rapport des deux structures religieuses, sur le terrain du sacré. Les Montagnards y sont par tradition en contact avec les substances impures et dangereuses, alors que les habitants des vallées traduisent la réalité de ces substances par des colorants ou d'autres méthodes, éloignant la culture de la nature, dans le sens d'un symbolisme plus abstrait, et plus compatible avec une religion telle que le bouddhisme.

Un rite très particulier mérite une mention spéciale. Il s'agit du "pa kè kok" destiné au génie du même nom. Ce rite prend place parmi les rites mineurs où seule une poule est sacrifiée. Mais il présente des traits nettement originaux. Il peut être exécuté selon deux modalités. Soit sur la terrasse de la maison, soit sur un autel spécial érigé à cet effet, près de la maison. Cet autel est une construction réalisée en bambou léger, constituée par une table à hauteur d'homme, surmontée d'une toiture. Il s'agit d'un abri en forme de petite maison le tout sur

quatre pieds. Un motif de lattes de bambou en forme de cercle, coupé par des rayons croisés au centre, figure le bouclier du génie. Les matériaux utilisés sont les suivants :

- un panier couché représentant l'habitation du génie (lorsqu'il n'y a pas de maisonnette construite) tapissé, à l'intérieur par une feuille de bananier.
- une petite jarre dans laquelle est enfoncée une branche d'arbuste faisant office de chalumeau.
- un morceau de bois brûlant lentement
- un bol
- un tas de terre
- une plume de poule
- sept tas de racines pilées (king kagneun)
- un coupe-coupe
- un linge mouillé

La racine King Kagneun (gingembre) est broyée dans un petit mortier. L'invocation est récitée à mesure que se garnit la surface d'offrande, chaque unité mise en place, donnant lieu à une récitation, terminée par une numération de 1 à 7. Chaque chiffre est ponctué par une note de flûte, précédée du cri "pa ké kok". La racine pilée est appliquée sur les membres de la famille, en leur frottant une feuille préalablement trempée dans le mortier, sur les épaules et les bras. Cette feuille, qui a été en contact avec les offrandes, assure la santé à ceux qu'elle touche, et c'est pourquoi enfants et bébés ont tout spécialement droit à ce traitement. L'exécutant, dans une phase distincte, va laver le linge en retrait de l'autel, en le trempant dans un seau d'eau à l'aide du coupe-coupe, et tout en continuant l'invocation coupée de notes de flûte et de cris "Pa Ké Kok". Le linge souillé de terre est soigneusement rincé, toujours tenu sur le couteau. Dans plusieurs rites, tels que le "brah bri avar pō", le couteau avec lequel on égorge la poule est tenu enveloppé dans un linge, sec en l'occurrence. Ce rite est nettement destiné à protéger les habitants de la maison. Il présente toutefois des caractères si originaux, qu'il est extrêmement difficile de saisir sa signification, et d'analyser les séquences qui le composent. En particulier la flûte utilisée dans "pa ké kok" est exclusivement réservée

à cet usage. Elle n'apparaît à ma connaissance dans aucun autre rituel, et les réponses des informateurs à propos de ce rite sont très imprécises. Selon Jacqueline MATRAS, chez les Brap, la flûte intervient dans plusieurs cérémonies aux génies (1). Il s'agit ici d'une flûte traversière. A propos de cette imprécision portant sur le sens des différentes séquences rituelles, il est difficile de savoir s'il s'agit d'une ignorance ou d'un refus déguisé de donner les clés du rite. Ainsi, la séquence où le linge est rincé, équivaldrait tout simplement à laver le linge du génie, ce qui n'est pas exclu, mais suppose un contexte signifiant qui fait défaut. La seule cohérence qui se dégage de ce rite, est qu'il contient tous les éléments nécessaires aux génies selon les humains. L'habitat (panier ou petite maison), la nourriture, poule représentée par une plume, riz, racine (king) déjà offerte dans d'autres rites, alcool de jarre (ici la jarre est remplie d'eau), feu pour cuire les aliments (bois incandescent). La feuille de bananier placée au fond du panier semble occuper une position centrale, puisqu'elle est ensuite découpée, pour l'onction des participants par contact. La flûte à défaut de signification plus précise, apparaît surtout comme un appel. Quant à la séquence du lavage du linge, il est difficile d'avancer une explication sérieuse. L'étoffe est certainement en contact avec le génie, car elle est maniée avec un couteau, qui est souvent utilisé comme moyen de toucher une chose sacrée ou de l'exprimer (de même dans certains rites animistes lao). La représentation d'un bouclier stylisé laisse penser que le couteau utilisé, n'est qu'un simulacre d'épée, et le génie auquel s'adresse le pa ké kok serait un génie armé et guerrier. Il semble qu'à ce point, on ne puisse que chercher un récit mythique qui expliquerait ce rite. En l'absence de ce récit, il n'est pas possible de conclure.

(1) Communication personnelle.

Note : Outre les rites déjà cités, les Lavè mentionnent des rites mineurs pour la plupart abandonnés aujourd'hui. Il s'agit plutôt d'une désaffection au bénéfice des grands sacrifices, plus coûteux, mais réputés plus efficaces.

- brah tio rô est réalisé avec du feu et une petite maison, pour un enfant malade
- Le brah koai van fait appel en outre à des plumes de poule.
- bré ko bré est surtout centré sur une petite maison destinée aux génies.
- Le brah kpao pouar, utilise en outre une poule, en plus de la maison citée.

A ces rites mineurs, on peut encore ajouter brah ndrang, bra pan paët, réalisés autour d'un simulacre de jarre, brah an kau avec une hotte... Pour la majorité de ces rites, la plume remplace la poule, l'image de la jarre, la jarre elle-même et ils sont peu coûteux.

TABLEAU RECAPITULATIF

Rites	Offrande	Autel	Génies	Interdit	Animal	Fréquence
<u>Brah Bri</u>	Coquille oeuf	non	forêt	2 jours	néant	3 (24)
<u>Brah Bri Mimih</u>	van	non	forêt	2 jours	néant	3 (21)
<u>Yang Dak</u>	viande cuite	non	forêt-rivière	2 jours	poule	22(5)
<u>Avar Pô</u>	viande cuite	non	forêt	2 jours	poule	19
<u>Bang ir</u>	viande cuite	non	forêt-maison	2 jours	poule	20
<u>Pneun bok Ti</u>	viande cuite	non	maison	2 jours	poule	10(12)
<u>Bon pneun</u>	viande cuite	non	maison	2 jours	poule	8
<u>Tiok Rok</u>	viande crue	oui	maison	2 jours	porc + poule	12
<u>Pneun Krpeu</u>	viande crue	oui	ancêtres père et mère	2 jours	porc + poule	2
<u>Pneun Katong</u>	viande crue	oui	Tous	2 jours	poule	15(0)
<u>Brah Katong</u>	viande crue	oui	Tous	2 jours	porc + poule	17(2)
<u>Brah Bon Krpeu</u>	viande crue	oui	Tous	3 jours	buffle porc poule	9(0)
<u>Brah Tiandou</u>	riz	non	Pha phou	5 jours	buffle porc poule	8(1)
<u>Brah Hrnoy</u>	néant	non	Pha Phou	5 jours		
<u>Brah Kayok</u>	viande crue	corbeille	Morts	2 jours	poule	3
<u>Brah Mē beup</u>	riz	non	Ancêtres père-mère			4
<u>Paké Kok</u>	riz	oui			néant	4

De ce tableau nous pouvons tirer deux remarques. L'existence d'un autel situé hors de la maison, apparaît dès que le sacrifice dépasse la valeur d'une poule (à l'exception du "brah hrnoy"). La viande crue est toujours portée hors de la maison, le plus souvent sur l'autel prévu à cet effet; c'est-à-dire qu'il semble exister une corrélation entre viande crue et érection de l'autel hors du village (côté extérieur de la porte menant à la rivière). La fréquence des rites a été calculée en comptant les rites exécutés durant notre période de terrain, dans les trois villages Lavè (kms 19-20-23), rites dont nous avons eu connaissance sans y assister nécessairement. Il apparaît que les rites les plus souvent pratiqués sont : "brah katong" et "pneun katong"

- "brah bri avar p^h"

et - "brah bri yangdak", suivis par les sacrifices du buffle. Au terme d'une évaluation très imparfaite, puisqu'exclusivement fondée sur des informations des Brao de Ban Pa dans la province de Khong, il apparaît que pour une population inférieure de 6 maisons à nos trois villages réunis, et durant une année, il y a 1 ou 2 sacrifices du buffle, très peu de rites d'importance moyenne, (ici les plus nombreux) c'est à dire 3 à 4 sacrifices de porcs, sans buffles, et de très fréquents rites "brah bri", "brah bri mimih" (chiffres entre parenthèses dans le tableau). Précisons que si les rites de ces deux groupes sont proches, il n'existe que peu d'équivalences exactes, ce qui diminue la portée de cette évaluation, non constatée personnellement. Il semble toutefois possible d'affirmer avec une certitude raisonnable, que les sacrifices coûteux (buffles, porcs) sont beaucoup plus rares chez les Brao Dak (Brao de la vallée) que chez les Lavè étudiés, cela au bénéfice des rites mineurs (brah bri, brah bri mimih).

Si l'on fait cette même comparaison sur la seule route de Paksong, il apparaît qu'il n'existe aucun sacrifice chez les Soueï et Laven, ou tellement peu que nous n'en avons pas rencontré de traces. En moyenne, 3 ou 4 sacrifices du buffle ont lieu chaque année chez les Ta Oy, les Alaks récemment régufiés, les Ngèh, cela pour un village traditionnel. La constatation de la fréquence très inégale des rites dans l'aire étudiée, nous amène à évoquer les rites non lavè, c'est à dire aussi bien les pratiques rituelles des autres groupes que les rites empruntés, relevés chez les Lavè eux-mêmes.

Les Ta Oy pratiquent encore les sacrifices du buffle. Ceux-ci ont lieu en deux occasions. La première est le sacrifice d'un buffle collectivement acheté, par tout un village, et partagé entre tous les villageois, après avoir été abattu à coup de fusil. Le contenu rituel se résume à une veillée de chants traditionnels, où même l'alcool est d'origine lao. Il s'agit d'alcool de riz (lao lao) et non de l'alcool de jarre (lao hai), plus proche de la bière ou du cidre. La deuxième circonstance, est constituée par les fêtes de mariages des Ta Oy (1). Certains Alak et Ngèh font de grands sacrifices annuels, ou bi-annuels, mais en ce qui concerne les Ngèh, ils vendent la viande des buffles au marché afin de compenser le coût élevé. Tous les rites mineurs sont abandonnés. Les Lavè sont donc le seul groupe ethnique de cette aire, qui possède un arsenal rituel sinon complet, du moins très développé. Dans les groupes dépourvus de ce recours, se sont installées des pratiques de caractère lao. Celles-ci sont représentées par des guérisseurs ou guérisseuses (Mb thevada), intercesseurs institutionnalisés dans les villages lao, pour la guérison par les génies. Ces individus mêlent souvent des techniques montagnardes et lao. L'apparition de ces spécialistes rémunérés, exprime la fin du dialogue constant de chaque villageois avec les génies. C'est donc une rupture capitale, sorte de distanciation qu'exprime le besoin d'un intermédiaire.

Les Lavè, pourtant bien pourvus dans le domaine des rites, font appel parfois à des spécialistes. Le village Lavè situé au km 28 est un bon exemple de ce changement. Nous avons déjà évoqué le rôle de Bang Ding, qui est le rêveur (tsi tsouai amam kcong la) le plus connu de tous les villages lavè. Cette spécialité et le vocable qui la désigne, sont traditionnellement lavè, mais Bang Ding est, de plus, en rapport avec des génies lao, ce terme signifiant qu'il ne s'agit pas de génies propres aux Lavè. C'est surtout, la nature des rites pratiqués qui définit ce type de génie. Seule compte l'efficacité d'un rite et les Lavè, particulièrement dans ce village, constatent qu'ils vivent dans la pauvreté, la maladie, au milieu des tracasseries administratives. Ces

(1) Plus rarement on peut noter quelques sacrifices privés.

dernières s'expriment parfois de manière explicite. Ainsi, lors de la réfection de la route et de son élargissement, les autels des sacrifices situés à la porte du village, ont été renversés par les "bulldozers" des travaux publics, alors qu'il eut été facile de prévenir le chef du village. Les anciens génies ne sont plus toujours suffisants pour donner aux Lavè la confiance, qui doit résulter de leurs réalisations et de leurs réponses. On essaye donc "autre chose", et c'est ainsi que les villageois dédient des rites, à des génies résidant à Paksé dans la vallée. Le chef du panthéon des génies locaux de Paksé (Tiao pradeng) est propitié par les Lavè du km 28. Le fait que ce processus résulte d'une crise de confiance apparaît clairement dans les explications des villageois. Au km 28, une épidémie tenace causa de nombreux décès malgré les rites exécutés. On conseilla à Bang Ding, le spécialiste Lavè, d'aller chercher protection et conseil auprès de la principale spécialiste de Paksé, en devenant en quelque sorte son disciple. Le terme de "Mo dou" dont le sens est voisin de "Mo thevada", désigne les spécialistes lao de la guérison par contact avec les génies, (dou étant le fait de demander cette intercession et de s'y prêter.) En ville, la même personne est parfois appelée "nang tiem" ce qui désigne en fait une autre spécialiste, qui est possédée par un génie local et répond par sa voie. En l'occurrence, Bang Ding a pris contact avec ce médium féminin. Il fut en mesure de recevoir le génie Tiao pradeng. Cette capacité en fait désormais un adepte de ce génie, que tout le village honore car l'épidémie s'arrêta peu après, (les villageois disent qu'il "ramena" Tiao pradeng).

Depuis cette époque, il y a maintenant quatre ans, les habitants de ce village exécutent les deux fêtes dites "lieng ho" chez les Lao, c'est-à-dire qu'ils ont construit un autel pour ce génie local, désormais génie du village, au même titre qu'il l'est pour certains villages de vallée, aux environs de Paksé. Cet autel est double, l'un étant situé dans les rizières, l'autre au village. Pour le premier, le rite est pratiqué avant les travaux agricoles et il remplace les anciens rites agraires. En ce qui concerne l'autel du village, Bang Ding dans le même temps est devenu le desservant de celui-ci, auquel il se rend à la demande d'un consultant. Il y a là une certaine confusion par rapport aux distinctions courantes en milieu lao, où l'on distingue la nang tiem, médium des génies du terroir, du Mo theda, (qui guérit en dialoguant

avec les génies et présente un caractère plus privé). Le rôle traditionnel du rêveur se poursuit, puisque ce spécialiste continue de déterminer les sacrifices selon la méthode lavè, et dans ce cas se sont toujours les mêmes génies anciens qui exigent les rites traditionnels. Mais ces rites ont moins de succès qu'auparavant, et les sacrifices du buffle sont plus rares au km 28 que dans les autres villages lavè. Il apparaît que Bang Ding assume deux rôles, en recevant "au choix" les génies lavè et les génies lao. Cette étape annonciatrice de plus vastes changements, est représentée par l'institutionnalisation d'un spécialiste, qui a le monopole officiel des rapports avec les génies. De cette façon, Bang Ding a consolidé sa position dans le village et dans les villages environnants, où, à l'occasion il est appelé en consultation.

Les villages où les rites lavè sont les plus nombreux n'échappent pas non plus à ces changements, intérieurs au culte des génies. Le rite "khao dam, khao deng", très voisin du "brah kayok" fut exécuté au km 19 où ont été observés la majorité des rites décrits. Sur proposition du seul membre non lavè du village, Blang, et pour guérir un enfant épileptique, la famille confectionne un katong à neuf étages. De même que dans le "brah kayok", la maladie fut expulsée avec la corbeille de "riz noir et de riz rouge" (khao dam, kao deng) mais la couleur rouge fut obtenue avec un colorant et non le sang d'un poulet sacrifié. Aucune viande crue n'intervint, et si les Lavè tuèrent un porc pour l'occasion, ce fut sans rituel. La vigueur de l'influence lao ne saurait être mieux prouvée que par ces exemples, pris dans des villages lavè où nous avons vu l'importance des rites de défense. Alors que tous les groupes montagnards placés dans les mêmes conditions, ont abandonné, ou abandonnent leurs rites traditionnels, pour se conformer aux formes bouddhistes qui leurs sont proposées, et faire appel aux spécialistes de la guérison en rapport avec les génies ; les lavè, non seulement poursuivent les rites traditionnels, mais ils les développent en multipliant les occasions de les pratiquer. Cette constatation, au premier abord déconcertante, appelle une analyse spécifique de ce phénomène de développement des rites.

D) ANALYSE DES TRANSFORMATIONS OBSERVEES

L'étude de l'organisation sociale des Lavè, à partir des trois rubriques précédentes, nous révèle trois faits importants. Dans le domaine de la production, l'afflux d'argent acquis sur les plateaux, et la lente conversion entre les valeurs traditionnelles des objets de prestige et leur valeur monétaire, sont deux faits liés dont les conséquences sont nombreuses.

- Le cycle de vie prend sa signification en fonction des funérailles, envisagées comme l'évènement où les hommes et les ancêtres sont les plus proches, c'est-à-dire à un moment où la continuité des vivants et des morts est soulignée, avant d'être niée. Cet instant privilégié, nous découvre un aspect général, mais partiel, de la cosmologie des Lavè.

- L'importance exceptionnelle des rites de défense, semble être le point saillant de l'organisation ethnique des Lavè, et elle pose des problèmes complexes que nous tenterons d'éclairer, à défaut de pouvoir complètement les résoudre. Il apparaît que les rapports des hommes avec les ancêtres et les génies, qui sont l'idiome privilégié du groupe ethnique, ont lieu par les rites, qui ne sont possibles que grâce à l'argent recueilli sur le plateau. Le développement des rites relevé sur le terrain est ainsi l'aspect le plus problématique des transformations observées. Une fois que l'on a affirmé que les Lavè disposent de l'argent nécessaire pour acheter les buffles et les porcs sacrifiés, il reste à se demander pourquoi la quasi totalité de ces liquidités est investie dans les rites et les sacrifices. Il existe deux possibilités pour analyser un tel choix ethnique. La première consiste à y voir un changement religieux qui traduit une crise d'identification. Nous la mentionnerons moins parce qu'elle nous satisfait, que parce qu'il existe à ce sujet une vaste littérature, celle qui a trait à l'expression religieuse des phénomènes dits "d'acculturation", que nous préférons nommer changements sociaux.

La seconde possibilité est plus en rapport avec notre perspective qui concerne la cohérence d'une organisation ethnique. Elle consiste à se pencher sur les formes institutionnelles d'adaptation, sur le cycle évènementiel et ses modifications, plutôt que sur des changements séparés de leur contexte.

Lorsqu'on admet que le développement des rites chez les Lavè, est lié au contact, et à une situation récente, comme les faits semblent le montrer, il reste à chercher le sens de ce changement qui peut apparaître comme une crise d'identification. FERRAMAN note dans son article "Aleut reference group, alinienation, mobility and acculturation". "In acculturation situation characterized by direct culture change, where one group is dominant to the detriment of the way of life of the other group, members of the subordinate group, characteristically come to value positively many of the norms of the dominant group... if there is a social distance maintained by the dominant, positively valued group, members of the subordinate group characteristically express alienation from the valued group" (1). Cette aliénation est explicite chez les minorités laocisées qui sont les Lao Theung. Dans ces groupes, (Soueï, une large partie des Alak) les individus qui pratiquent le bouddhisme, c'est-à-dire les comportements valorisés par les Lao, l'identification à ces normes nouvelles est plus ou moins réussie. La plupart des Soueï et des Laven y sont parvenus. Mais même dans ces cas, le statut acquis n'est qu'une ascension relative et il n'y a pas d'intégration totale, à l'exception des rares individus qui, chez les Soueï et les Laven ont "passé la frontière" en s'intégrant dans les deux institutions maîtresses de l'ordre social lao : l'armée et les monastères. On peut affirmer que seuls, les officiers Soueï peu nombreux, et les bonzes du même groupe qui propagent le bouddhisme sur toute la route de Paksong, sont réellement intégrés. BERREMAN poursuit "If mobility aspirations are blocked after members of the subordinates group have quite generally adopted the dominant society as an identification group, their own group tends to be no longer viable. Anomy results" (2). Cette anomie peut être observée dans les villages à plusieurs minorités où les cadres d'identification ont disparus, sans être remplacés par de nouveaux. C'est le cas de la grande masse des individus qui sont pris entre une tradition ethnique impossible à mettre en oeuvre pour quelques familles démunies et isolées, et la pression lao qui s'exprime par le bouddhisme en particulier.

(1) FERRAMAN : American Anthropologist, N° 66 avril 1964.

(2) BERREMAN : article cité.

De nombreux villages alak sont dans un tel état. La crise d'identification reparaît après quelques années de pratiques bouddhistes, lorsque les villageois s'aperçoivent qu'ils n'en tirent aucun avantage. Leur statut n'est guère modifié, la maladie, la pauvreté subsistent, et la société lao est contestée par le Pathet Lao. BERREMAN ajoute : "If most members of the subordinate group have only adopted the dominant society as a positive valuation group, maintaining their own identity and loyalty, and expressing alienation from the valuation group, then orderly culture change may result without disorganization if means to emulate the valued group are available and rewarding. If these means are denied or if the rewards are wholly or partially denied by the dominant group, loyalty may be exaggerated with the result that nativistic or nationalistic revitalization movements frequently occur" (1). De la première hypothèse évoquée par l'auteur celle d'un changement "calme", les Laven semblent offrir un bon exemple ; celui d'une intégration partielle, mais réussie, sans abandon systématique ni conformisme unilatéral. Le dernier cas mentionné par BERREMAN, celui d'un blocage qui entraîne à un retour du groupe sur lui-même, serait celui des Ta Oy et des Lavè, si ces deux groupes avaient, à quelque époque que ce soit érigé les Lao en modèle. Il ne semble pas que cela ait jamais été le cas. Les Ta Oy ont trouvé dans les religions chrétiennes un moyen d'éviter un choix douloureux. Les Lavè, quant à eux semblent faire confiance à leurs propres capacités de résistance, et à leurs rites. Le développement de ceux-ci, n'est pourtant pas éloigné d'une sorte de revivalisme et il s'agit, en apparence, d'un retour au patrimoine du groupe. R. LINTON définit le revivalisme comme : "Any conscious, organized attempt on the part of a society's members to revive or perpetuate selected aspects of its culture" (2).

S'il y a quelques traits de revivalisme dans les pratiques Lavè, celui-ci est "perpétuateur", selon le vocable utilisé par LINTON, car les Lavè n'ont jamais abandonné leurs rites. Toutefois, le développement actuel peut être analysé comme une crise, ou une anomalie. Le mélange

(1) BERREMAN : ouv. cité.

(2) R. LINTON : Nativistic movements. American Anthropologist . . .
Vol. 45. 1945

d'éléments magiques, qui selon LINTON caractérisent le revivalisme messianique, et d'éléments rationnels qui visent à atténuer une frustration par des moyens efficaces, est présent dans les rites Lavè. Si nous avons surtout vu dans les rites une stratégie et un investissement, nous n'ignorons pas qu'il y a aussi une attente, attente d'une situation meilleure, sans conflit.

Les conduites messianiques sont attestées dans notre région au début du siècle, au moment de l'implantation française. Concrètement, il n'y a aucune équivalence avec les pratiques actuelles, mais nous pouvons au moins y voir une analogie. Celle-ci porterait sur l'attente née d'une situation impossible. La tentation du paradis perdu pour les Indiens d'Amérique, a donné lieu à des pratiques religieuses comme le peyotisme ou la "ghost dance". Sur celle-ci Lucy MAIR, bien que non américaniste, écrit très justement : "The ghost dance gained its widest popularity during the period of west ward expansion when Indian tribes were being confined to reservations, cut of from their accustomed hunting grounds, and subjected to various kinds of pressure to induce them to settle as farmers, on holdings allocated to them by the Indian administration" (1). Cette explication paraît plus satisfaisante dans notre cas et dans notre perspective, que celle de ABERLE par exemple, lorsqu'il insiste sur la notion de déprivation à l'origine du péyotisme (2). Sans rentrer dans ce domaine, hors de notre propos actuel, nous ne pensons pas que la déprivation, ou un besoin général de posséder des biens innaccessibles, comme dans le "cargo cult" soit évident chez les Lavè. Les frustrations proviennent moins d'un manque ou d'une envie précise que d'une pression extérieure, insistante. Les désagréments ainsi perçus seraient pour un culturaliste, à la base du retour à la tradition du groupe, avec une emphase portant sur les rites comme l'élément le plus satisfaisant. Cette "fidélité par morceaux détachées" selon l'expression de R. BASTIDE, serait la seule issue.

(1) Lucy MAIR : Anthropology and social change 1969. Londres. 1969. p. 145.

(2) ABERLE : The prophet dance and reactions to white contact. Southwestern journal of Anthropology. Vol. 15. 1959. "By deprivation I refer to a negative discrepancy between expectation and actuality".

En fait, qu'il s'agisse du revivalisme, ou des pratiques religieuses des Indiens d'Amérique, aucune de ces expressions religieuses d'un contact subi, n'est totalement adéquate à nos matériaux sur les Lavè. Nous les avons mentionné comme une approche possible, explicative, puisqu'enfin le développement des rites chez les Lavè est une sorte de retour, que l'ethnopsychiatrie qualifierait de délirant, à un patrimoine vestige de jours meilleurs, ou perçus comme tels. Nous remarquerons ici que les Lavè n'ont ni médium, ni chamane, et dans cette perspective seuls les rites permettent un dialogue avec les forces non humaines. A propos de la possession et du chamanisme G. DEVEREUX note "C'est de cette manière que chaque culture établit une hiérarchie préférencielle, des défenses et impose à cette hiérarchie une structure préférentielle" (1) Plus adéquate à nos matériaux que les explications psychosociales ou culturalistes, nous paraissent être les analyses d'anthropologie sociale portant sur l'organisation ethnique d'un groupe, à travers les événements institutionnels et les crises envisagées à ce niveau, c'est-à-dire au niveau de la société ou de l'unité locale villageoise. La réflexion de Lucy MAIR à propos de la "ghost dance" (2) porte sur les pressions collectives subies et y trouve l'origine des pratiques religieuses nouvelles. C'est dans cette nouveauté que réside chez les Lavè le problème du développement des rites. Si les rites réalisés aujourd'hui par les Lavè sont de moins en moins régulièrement répétitifs et cycliques, et de plus en plus dépendants d'une décision individuelle, ils restent très formalisés malgré des variantes, et ils présentent des formes régulières, comme une institution. Nous avons vu avec BOHANNAN que les changements sociaux peuvent s'analyser en termes de systèmes d'évènements, intégrés à une continuité où s'exprime le groupe, en même temps qu'elle exprime l'existence du groupe. A partir d'un système antérieur des Lavè, que nous ne connaissons pas en détail mais dont nous pouvons simplement affirmer qu'il accordait plus de place aux rites cycliques agraires, et moins aux rites individuels ou familiaux non cycliques, le changement consiste à renverser cet ordre au bénéfice des rites non répétitifs ou non cycliques. Ce changement est principalement quantitatif puisqu'il est surtout constitué par un développement numérique des rites individuels de plus en plus fréquents. Mais cette transformation n'est-elle pas

(1) G. DEVEREUX : Ouv. cité. p. 9-10.

(2) L. MAIR : ouv. cité.

qualitative par ses effets ? ou plus simplement y a-t-il ou non innovation de la part du groupe ethnique dans la situation décrite ?

Dans un article consacré à un ^{tel} problème P. BOHANNAN, définit des événements exceptionnels (extra processual events), qui traduisent une rupture du cycle événementiel traditionnel. (1). Décrivant une institution nouvelle, qui rompt avec le cycle antérieur, il conclut qu'il ne s'agit pas d'une forme de revivalisme mais d'un événement exceptionnel dans le cadre des institutions politiques habituelles. Là où l'on pourrait chercher une innovation due à une situation nouvelle, il voit une exception intégrée aux anciennes institutions du groupe, une simple rupture des événements répétitifs, une sorte d'appendice, qu'il n'y a pas lieu d'analyser séparément. Si avec M.G. SMITH nous définissons les institutions comme "standardized modes of co-activity" (2) il apparaît en effet que les rites pratiqués récemment par les Lavè sont des événements institutionnels, car ils donnent lieu à des rapports beaucoup plus larges que le groupe familial qui en prend l'initiative.

Clyde MITCHELL traite d'un problème voisin dans son article sur "The Kalela dance" (3). La danse permet ici de présenter un front uni à l'étranger, dans la mesure où les liens détruits sont réaffirmés par de nouveaux. La danse est l'idiome, qui permet d'exprimer la continuité du groupe dans une situation nouvelle, comme les rites chez les Lavè. Ce besoin de réaffirmer une continuité ethnique sous une forme institutionnelle, est la première constatation possible. Les Lavè le font principalement, et nous dirons presque exclusivement par les rites.

Le rôle intégrateurs des rites a été souligné dès DURKHEIM. CUNNISON offre dans son article "Headmanship and the ritual of Luapula villages" (4) un exemple rare où le rituel est le seul élément qui permet l'existence d'unités politiques villageoises.

(1) BOHANNAN : "Extra processual events in Tiv Political Institutions." American Anthropologist (1) 1958.

(2) M.G. SMITH : Ouv. cité p. 33.

(3) CL. MITCHELL : "The kalela dance" Rhodes Livingstone Institute papers n° 27 1956.

(4) CUNNISON : "Headmanship and the ritual of Luapula villages" Africa (26) 1956.

Autour des chefs, maîtres du rituel, les population s'assemblent car les rites attirent et protègent les hommes et les familles. L'élément remarquable est que ces maîtres du rituel, et les rites dont ils sont détenteurs, sont le seul agent de solidarité, et l'unique cause d'existence des villages, dont les populations sont fluctuantes et s'installent comme une clientèle par rapport à l'efficacité d'un rite et d'un chef de village, maître du rituel. Le cas des Lavè, est bien différent, mais les rites y apparaissent comme le centre de la solidarité villageoise, et l'institution maîtresse de l'organisation ethnique. Les rites des lavè sont toujours suivis par l'ouverture d'une jarre d'alcool, qui est la forme de sociabilité par excellence.⁽¹⁾ A propos des indiens Mapuche, Larissa LOMNITZ élève l'importance sociale de l'alcool et des rites "There is an undeniable ethnic and cultural integrity observable among the Mapuche... Their strangeness (distinctiveness) is most apparent in their public and private rituals. Ritual performance binds together sets of local groups to form an ethnic bastion which continues to stem the thrusts of an antagonistic chilean society... They have their own notions of right and wrong".⁽²⁾ La parenté et les mariages, ne permettent plus d'assurer la cohésion du groupe, par ailleurs soumis aux atteintes conjuguées du bouddhisme et de l'économie montaire. Les rites sont le dernier bastion qui protège le groupe ethnique comme tel, et ravive la solidarité de ses membres lors des grands sacrifices. Pour que cette fonction soit réelle, il faut que la cosmologie qui rend un rite signifiant soit encore efficace, et que les symboles rituels soient vivants.

Dans son article "Ritual and social change. A. Javanese example", CLIFFORD GEERTZ décrit l'incongruité et la distorsion entre la position sociale et la culture des participants à un rite funéraire. Il écrit "The disorganization of the ritual resulted from a basic ambiguity in the meaning of the rite for those who participated in it... In sum, the disruption of Paidyan's funeral may be traced to a single source : an incongruity between the cultural framework of meaning and the patterning of social interaction" (3). Malgré tous les changements qu'ils ont dû accepter, les Lavè semblent avoir sauvegardé la cohérence néces-

(1) F. BARTH. note "...beer...is a festive idiom of coopération and companion ship" "Economic spheres in Darfur". Thèmes in economic anthropology ed. R. FIRTH -

(2) L. LOMNITZ "Patterns of alcohol consumption among the Mapuche". Human organization. 28 (4) 1969.

(3) C. GEERTZ. Ritual and social changes A. Javanese example American Antropologist 59 (1) 1957.

saire entre la pratique, et le sens des rites. Mais il est certes extrêmement difficile d'obtenir des informations sur la signification des rites, la portée des symboles rituels, et nous ne sommes pas en mesure de conclure pour savoir s'il s'agit d'un conformisme vide ou d'une conduite signifiante pour les acteurs. Dans sa critique de GEERTZ, WYLLIE (1) offre à l'inverse de l'abandon d'un rite par perte de sens, l'exemple de la persistance. Il souligne qu'un rite est toujours lié à des structures sociales et à un type d'organisation, il n'échoue jamais. Tout au plus il peut être abandonné. Il note : "From experience, it is known that the success of economic enterprise depends, in the last resort, upon factors outside the rational control of men, and it is these factors the people rely upon the gods > manipulate in their favor"

Si le rituel groupe les hommes dans une même attente : celle d'une bonne récolte, de la paix et de l'harmonie locale; les rites non cycliques pratiqués par les Lavè, au détriment des rites cycliques et agraires, traduisent une situation moins harmonieuse que celle décrite par l'auteur. Les rites pratiqués par les Lavè sont les moins efficaces au niveau collectif car ils sont pour la plupart privés. Est-ce à dire que l'harmonie villageoise est rompue par des rites individuels ostentatoires et agressifs, ou que nous constatons des formes de factionnalisme. Il ne le semble pas, mais cette affirmation est à nuancer. EPSTEIN décrit un cas de factionnalisme à propos des rites en Inde du Sud. Il écrit : "The tension between the two factions has led to a duplication of village ceremonies" (2). Les seules formes de factionnalisme relevées dans les villages Lavè concernent ceux que nous appellerons à dessein les "collaborateurs" c'est-à-dire, les individus les plus laocisés. Nous avons mentionné à propos des sacrifices du buffle que ces individus (un sous officier de l'armée lao et un agent de renseignements) accentuent le caractère ostentatoire des rites qu'ils exécutent, pour en faire n une fête de prestige, à la limite du "boun" lao. Nous pouvons citer en outre des cas où le factionnalisme est plus directement religieux.

(1) WYLLIE : Ritual and social change. American anthropologist 70(1) 1968.

(2) EPSTEIN : Economic developpment and social change in south India - Manchester 1962.

Dans un village Soueï, exceptionnellement situé dans la vallée, à 20 km en amont de Paksé, aussi bien que chez les Ta Oy du km 22, les villages sont partagés en deux selon une affiliation religieuse animiste/catholique chez les Ta Oy, animiste/bouddhiste chez les Soueï. La collaboration entre les deux factions est un peu réduite, mais surtout les individus qui ont changé de religion, se heurtent à de nombreux interdits qui les excluent de certaines maisons, de nombreuses fêtes. Le seul individu bouddhiste recensé chez les Lavè, est l'ancien chef du km 19. Sa conversion est très animiste par ses motivations, puisqu'elle est fondée sur l'efficacité d'un bonze qui l'a guéri, là où tous les rites étaient restés inefficaces. Il a été exclu pendant plusieurs années de toutes les ouvertures de jarres, ce qui est extrêmement inconfortable lorsque l'on sait que les rapports sociaux les plus cordiaux ont lieu autour d'une jarre d'alcool. Grâce à sa parentèle, il est aujourd'hui lentement réintégré, mais se heurte aux mêmes interdits que les étrangers lors des grands sacrifices. Le développement des rites n'est donc pas lié comme chez EPSTEIN à un factionnalisme religieux, mais celui-ci existe à un degré limité à des individus, et non à des groupes.

Toutes les références citées éclairent un aspect des rites des Lavè, mais aucune n'est en mesure d'apporter une explication unique du développement des rites. R. FIRTH et J. SPILLIUS ont consacré un long article aux "rites de viabilité" qui persistent avec des modifications entre 1929 et 1952 à Tikopia . Le cycle rituel observé à vingt ans d'intervalle est proche des rites Lavè dans la mesure où les Dieux, et les ancêtres, contrôlent les affaires des hommes qui tentent de les influencer, pour vaincre la pauvreté et la mort. Il apparaît que les moyens pour financer les rites sont de plus en plus difficiles à obtenir, (ce qui n'est pas le cas des Lavè) obligeant les indigènes à développer certains aspects (danse) au détriment des autres (séquences rituelles raccourcies par manque de nourriture). La forme du rite est modifiée tandis que son esprit ou son sens est au contraire réaffirmé. Les auteurs concluent :

"Every socio religious system is helped to maintain itself by systems of symbolic acts which must have a considerable degree of consistency and stability. But these qualities are not uniform for all members of the society, and therein lie potentialities for change. Maintenance of an effective symbolic system has costs in time, energy and material resources. Secular burdens often affect symbolic performance. External pressures such as those of natural disaster may cause alteration of symbolic objects or in the interpretation of their meaning, but such alterations are likely to be temporary. More permanent modifications tend to arise from changes in referends. New personnel, new communications, new kinds of social and economic relationships not only provide new symbols for competition but also suggest alternative interpretation of existing symbols. At a very general level, the meaning or referend of a symbol may be taken to be uniform for the society under consideration. It can be viewed as the totality of ideas, beliefs, attitudes and actions which the symbols represents ; more often, some major feature in that totality is selected for citations. But at another level, that of the individuals engrossed in the symbolic relationship and for whom the symbol has meaning and stimulus for action; its referend is a set of interests, objects, statuses, and uses of time and energy, which may vary from one member of the society to another. In any symbolic system some symbols mean much more to some people than to others, depending, in part at least upon the degree of their status involvement in the symbolic behavior. One result may be that, rather than the symbols maintaining the social system, there is a struggle by certain elements of the social system to maintain the symbols" (1).

Le comportement rituel des Lavè nous révèle de ces distortions. Nous avons mentionné les pratiques des individus laocisés pour qui le rite est essentiellement une fête de prestige qui se réfère à une idéologie presque bouddhiste (2). Pour la majorité des autres villageois l'in-

(1) R. FIRTH et J. SPILLIUS : "A study in ritual modification" Royal Anthropological Institute of Great Britain. Paper N° 19. 1963.

(2) Les rites traditionnels des Montagnards apportent certes du prestige, mais pas dans les mêmes termes que lors des sacrifices exécutés par ces individus (déjà décrits) où cela tend à être l'unique mobile.

sistance porte plus sur le sens que sur la forme. Les transactions rituelles avec les génies sont la stratégie globale des Lavè qui en attendent tout, et ont tendance à refuser la compétition économique ou les autres formes d'action. FIRTH et SPILLIUS permettent de poser une question importante. Le développement des rites n'est-il qu'une multiplication d'un état d'équilibre passé, équilibre qui selon GLUCKMAN se définit par la tendance au retour à l'état antérieur (1). Si cette nostalgie culturelle, ou cette nécessité interne d'un système social est probable chez les Lavè, elle n'explique pas tout. Il ne semble pas que nous soyons en présence d'une simple copie du passé, démultipliée par une situation critique. Pour notre part, le caractère non répétitif des rites développés, nous incite à y voir un changement qualitatif, ou de nature, une sorte d'innovation, calquée en partie sur un modèle ancien, mais aussi une conduite nouvelle, dans une situation imprévue par la tradition.

Le changement central que nous avons relevé porte sur une lente disparition des rites cycliques ou répétitifs au profit de rites familiaux laissés à l'initiative privée. Le coût élevé de ces rites, et leur fréquence extrême, soulignent le fait qu'il s'agit d'un choix délibéré dans une période de crise de l'organisation ethnique. On doit se demander à nouveau dans quelle mesure cette réponse à des problèmes nouveaux par des rites anciens est une innovation ? BARNETT définit "l'innovation régressive" comme un comportement visant de plus en plus à la satisfaction des désirs individuels, avec de moins en moins de détours culturels, un peu à la manière de FIRTH lorsqu'il signale (2), que le sens importe plus que la forme dans certaines circonstances. BARNETT précise "From an objective standpoint regressive behavior is merely behavior, that is different from the normal. Even if it is interpreted as entailing a loss, it still embodies change regardless of whether we deplore the passing of that which is abandoned or not..."(3). Il poursuit : "The change is toward more spontaneous and will full behavior, it gives more

(1) M. GLUCKMAN : Politics, law and ritual in tribal society 1965 Oxford

(2) FIRTH : art. cité.

(3) BARNETT Innovation : the basis of culture change 1953 p. 147-148. New-York 1953.

direct satisfaction to the innovator than do the customary practice. But it does not mean an abandonment of patterns."(1).

Ce concept de l'innovation régressive serait en mesure d'expliquer le passage des rites répétitifs liés à un cycle d'évènements traditionnels, aux rites privés non répétitifs, liés aux stratégies individuelles en face du surnaturel, dans une période de crise.

Parmi toutes les références que nous avons mentionnées, deux semblent plus explicatives. La notion d'"extra processual event" empruntée à BOHANNAN, et "l'innovation régressive" de BARNETT se situent sur deux plans différents.

BOHANNAN place l'étude des changements sociaux au niveau des institutions et des cycles d'évènements répétitifs. Il écrit : " Such disrupting events, by changing the nature of the cycle, lead to new adjustments within all the institutional systems and hence to new repetitive events systems... We can say, then, that the repetition of an event system, over and over, is the dynamic of an institution" (2). Le même auteur note ailleurs : "The "change" becomes a model both of explaining and experiencing the working of the institution and its people, and its milieu, including of course its social and cultural milieu" (3).

On peut certes affirmer que les rites privés des Lavè se répètent, avec une fréquence de plus en plus rapide. Mais cette fréquence n'est pas liée à un cycle institutionnel d'évènements cycliques, en bref, s'il y a répétition elle est anarchique et n'est pas systématique. C'est pourquoi le concept "d'innovation régressive" paraît utile dans la mesure où il explique ce caractère anarchique de la prolifération des rites non cycliques. Nous ne sommes pas en présence de quelques évènements

(1) Op. cité. p. 148

(2) BOHANNAN : ouv. cité 1963 - p. 360.

(3) BOHANNAN et PLOG : Beyond the frontier. American Museum Source book in Anthropology 1967. New-York 1967.

isolés qu'il faut intégrer à un système existant, ou taxer d'évènements "extra processual" mais d'un déséquilibre global de tout le système d'évènements selon la terminologie de BOHANNAN. Dans ce contexte le problème des Lavè est justement de parvenir à ériger cette prolifération des rites privés en système, à un moment où une part du cycle ancien subsiste. BARNETT s'il s'exprime dans un langage différent de BOHANNAN écrit toutefois "The aim has been to describe processus rather than substance, universals rather than singularites" (1).

Nous voyons avec BOHANNAN la rupture d'un cycle d'évènements traditionnels répétitifs, et la recherche d'un nouveau système. C'est ici qu'intervient l'innovation régressive par laquelle, les problèmes du groupe sont momentanément résolus par un recours à des moyens traditionnels (l'arsenal rituel des Lavè) au nom de mobiles nouveaux (les problèmes nés des rapports avec les Lao au niveau collectif et individuel). On peut dire en quelque sorte, que les Lavè font un usage nouveau d'une recette ancienne.

Confrontés à des problèmes difficiles, nés d'une situation nouvelle, nous avons vu que les minorités ethniques en contact avec les Lao ont à faire des choix. Pour les Lavè, la réponse à la pression étrangère consiste à utiliser dans leur culture ce qui est disponible, à savoir les rites, afin de tenter d'échapper à cette pression. Il s'agirait d'un bricolage (2). Starley A. FREED relève : "Important in the successful maintenance of such a reaction is a number of "boundary maintaining mechanism" such as rituals initiations or a distinctive language which shield the highly valued aspects of culture from outside influences" (3).

Ainsi c'est bien à une tentative pour restaurer l'organisation ethnique en danger que s'emploient les Lavè, lorsqu'ils constatent que même une langue propre ne suffit pas pour enrayer la pression de la société lao, militariste et bouddhiste.

(1) BARNETT : ouv. cité

(2) Bricolage : Réparation faite tant bien que mal (Dict. Robert)

(3) S.A. FREED "Suggested type societies in acculturation studies" American Anthropologist Vol. 59.

C O N C L U S I O N

Pris entre deux feux, tel pourrait être le titre de notre travail, si l'on s'attachait à resituer la place des Lavè dans une stratégie mondiale. La pression qu'exercent les attaques américaines se transmet dans cette perspective jusqu'aux Lavè le long d'une longue chaîne, qui passe successivement par les "Vietcong", le "Pathet Lao", pour aboutir aux Lao gouvernementaux. Le déplacement des populations montagnardes les amène de terrains aujourd'hui occupés par le Pathet Lao dans un espace politico-culturel nationaliste et bouddhiste. Ils n'occupent toutefois que la marge de celui-ci et restent donc pris entre deux feux.

L'afflux des réfugiés de la plaine des jarres dans les banlieues des villes comme Vientiane, siège du gouvernement, permet de se demander si l'on doit considérer ces groupes comme l'avant-garde du Pathet Lao qui les pousse en avant, ou l'arrière-garde, le bouclier ultime du gouvernement. Leur vacuité idéologique (politiquement parlant) lorsqu'elle ne les expose plus aux bombes, les expose aux propagandes contradictoires, et à aucun moment ils ne sont maîtres de leur destin, pris qu'ils sont "entre deux boucliers" (1).

Henri MAITRE écrivait en 1912 :

"La déformation des tribus moï (2) de la périphérie se poursuit rapidement. Sous l'influence rongéante de l'Anamite et du Laotien, le caractère moï s'altère et s'effrite ; bientôt de toutes ces tribus frontières il ne restera plus qu'un amas confus et décomposé de villages dégénérés... l'acide laotien et anamite aura fait son oeuvre... Dans quelques années, il ne restera de vraiment moï que le tribus des hauts plateaux et des montagnes intérieurs, la frange extérieure aura été déchiquetée et détruite" (3).

(1) Proverbe suédois, communication personnelle de M. IZIKOWITZ

(2) Moï : terme désignant les Proto indochinois au Vietnam. Equivalent de Kha au Laos et en Birmanie.

(3) H. MAITRE : ouv. cité p. 415.

Aujourd'hui, la "frange extérieure" à laquelle fait allusion l'auteur s'est étendue de telle façon, qu'on peut affirmer qu'elle couvre la quasi totalité des territoires montagnards traditionnels. En effet, la frontière qui séparait dans le passé les Lao et les Montagnards a perdu son caractère concret, écologique, pour devenir une entité ethnique qui exprime la différence séparant les deux groupes qui vivent côte à côte. Le problème des minorités montagnardes, se pose désormais à l'intérieur de l'état en guerre, à proximité même des grandes villes, et sur les hauts plateaux, refuge traditionnel des Proto-Indochinois, les combats décident du sort des régimes qui auparavant se partageaient les vallées. L'éclatement du rapport territorial (externe/interne) nous met en présence d'un champ nouveau, né de la guerre. Ce rapport ne s'exerce plus sur une terre désormais dépeuplée par les bombardements, mais entre des groupes ethniques qui partagent le même territoire. Notre étude témoigne que dans cet "amas confus", partiellement "décomposé", des villages non "dégénérés" résistent à la "force merveilleuse d'expansion des Lao", selon les termes de MAITRE. Ils survivent dans une "frange extérieure" qui n'a plus d'extériorité que l'exclusion culturelle dont les Montagnards sont l'objet.

Les rapports qu'entretiennent les deux groupes ethniques ont une dimension historique et politique. Celle-ci s'exprime dans le passage d'une société plurale à un état national comprenant des minorités ethniques, passage qui donne lieu à une domination et à une pression politique croissante, qui ne pouvaient complètement s'exprimer dans la société antérieure. Nous avons constaté l'échec des tentatives de suzeraineté durable à l'égard des Proto-Indochinois et à l'inverse la stabilité des échanges commerciaux entre les deux groupes .

Avec la conquête administrative des plateaux par les Français, les guerres qui suivent, ont ruiné l'équilibre politique antérieur en coupant toute possibilité de retraite aux Montagnards.

Plus récemment, ces conflits ont permis d'accentuer les pressions politiques et culturelles exercées sur les minorités, au nom de l'unité nationale. Ces actions orientées sur les Montagnards appellent des réponses de la part de ceux-ci qui se voient confrontés à des alternatives,

à des choix. Les changements sociaux qui résultent de ce processus peuvent être analysés à partir de ces alternatives, puisque la pression subie vise à provoquer un changement de la part des minorités.

Dans son article "On the study of social change" F. BARTH (1) assigne pour tâche à ce type de recherche, de décrire comment le groupe considéré parvient à organiser sa vie ("...how people in fact manage to arrange their lives"). Les minces latitudes et l'espace de manoeuvre réduit dont disposent les principaux groupes cités, incitent à étudier les principales alternatives pour la répartition du temps et des ressources. Les choix propres à chaque groupe ethnique apparaissent à travers des indicateurs sociaux de changement. Ceux-ci signalent les comportements collectifs qui résultent du choix d'un groupe ethnique, et son mode de réponse spécifique dans la situation décrite : celle d'un rapport inter-ethnique où les Lao exercent une forte pression au changement. F. BARTH propose sous le vocable de "formes sociales" un concept utile au niveau opératoire. Il précise (2) "This way of isolating the underlying determinants of social forms, so as to see how changes in them generate changing social systems, implies a view of behavior and society that is rather different from what has frequently been adopted in anthropology. What we see as a social form is concretely, a pattern of distribution of behavior by different persons and on different occasions".

Les indicateurs sociaux relevés (fréquence des rites, des fêtes bouddhistes, richesse des monastères pour ne citer que les plus évidents) amènent à envisager les modèles de comportement des deux groupes ethniques en présence, ainsi que les valeurs qui les motivent. C'est pourquoi, nous avons présenté un bref tableau des deux types d'organisations ethniques. Celui-ci définit et souligne les contrastes qui apparaissent dans les systèmes agricoles, les systèmes politiques, les hiérarchies, l'organisation du travail et des surplus, les cosmologies. Ce bilan sur lequel presque tous les auteurs s'accordent qu'il s'agisse de LEACH, (3) ou de K.G. IZIKOWITZ (4), permet d'interpréter les indicateurs sociaux

(1) F. BARTH. On the study of social change. American anthropologist. Vol. 69 n°6. Dec. 1967.

(2) BARTH. Ouv. cité.

(3) LEACH : Cultural change with special reference to hill tribes of Burma and Assam PHD Thesis ronéoté. Cambridge 1947.

(4) IZIKOWITZ : cours EPHE non publié. 1971-1972

à la lumière des systèmes sociaux à l'intérieur desquels ils sont signifiants. Il est ainsi possible d'analyser le sens et la portée des changements observés. Nous avons dû évaluer l'importance relative des différents facteurs de l'organisation ethnique des deux groupes. Certaines de ces "formes sociales" selon l'expression de BARTH, sont plus prégrantes que d'autres, et plus explicatives des changements observés.

KG. IZIKOWITZ relève (1) : "The boundaries between the two ethnic groups are formed chiefly by differing political structures and differing aims. Th ecological adaption has probably not been so important since both groups can live side by sidè exploiting the same niches. Nei-ther can the language differences be of importance since most of the mountain tribes can speak a thai language, as well as their own".

La place privilégié que nous avons accordé à l'idéologie religieuse et dans une moindre mesure à l'écologie provient de notre méthode, autant que de la nature de nos matériaux.

La réponse rituelle que les Lavè opposent à la pression au changement des Lao, nous met en présence d'un type de choix. Celui-ci provient de l'organisation ethnique propre aux Lavè. En effet, au-delà des Proto-Indochinois, envisagés abstraitement comme groupe ethnique en face des Lao, il importe de souligner les caractères spécifiques de chaque groupe montagnard. Ceux-ci s'expriment dès les choix adoptés face à la commune pression. Ces deux niveaux d'analyse sont complémentaires et non exclusifs. Les idéologies religieuses différentes (animiste et bouddhiste), s'expriment en pratique dans les rites ou l'institution rituelle, à laquelle répondent chez les bouddhistes, les institutions bouddhistes (fêtes, monastères, prestations).

Le développement des rites, observé chez les Lavè, nous met en présence d'un changement portant sur une institution traditionnelle. De même que les autres minorités voisines, il apparaît que les hommes réagissent à une situation nouvelle, avec l'héritage du passé. En ce qui concerne l'analyse des pratiques des Lavè nous avons constaté que

(1) IZIKOWITZ : "Neighbours in Laos" in F. BARTH ouvr. cité. p. 147.

les changements portant sur les rites présentent deux caractères principaux. En choisissant de consacrer la majeure partie de leurs ressources, et l'on pourrait presque dire de leur temps, à la réalisation des rites aux génies, les Lavè amplifient la fréquence d'un modèle traditionnel. Cette utilisation d'une institution ancienne dans des circonstances nouvelles définit un "extraprocessual event" selon l'expression de P. BOHANNAN (1).

En relevant la persistance d'un cadre ancien, réglé par la coutume, on doit souligner la portée différente des actes qu'on lie dans ce cadre. Le concept d'"innovation régressive" emprunté à BARNETT (2) nous a paru expliquer d'une manière plus complète le comportement des Lavè. Leur conduite collective dépend autant des conditions nouvelles, que de leur organisation ethnique traditionnelle. C'est en cela qu'elle est une réponse. G. BALANDIER relevait dans la "Sociologie actuelle de l'Afrique Noire": "On pourrait parler d'un dérèglement partiellement réglé de l'esprit, qui impose cependant une aventure personnelle et qui valorise en fonction de l'intensité avec laquelle cette dernière est vécue. Aventure qui implique notamment un retour au passé du groupement, une communion étroite avec l'ensemble des défunts, c'est là une des raisons de succès du bwiti en une époque où l'insécurité est accentuée alors que les anciens moyens de protection ont quasiment disparu" (3).

L'aventure est ici collective dans sa pratique et c'est pourquoi elle s'exprime sous forme institutionnelle dans les rites. Toutefois, l'extrême développement de ceux-ci, au moment même où les groupes ethniques montagnards voisins les abandonnent, se présente comme un "dérèglement partiellement réglé" selon l'expression de G. BALANDIER. La littérature ethnologique offre de nombreux exemples de ces "dérèglements". Il s'agit d'expériences collectives s'apparentant le plus souvent au revivalisme, ou au culte du cargo. Elles s'expriment rarement par un développement des rites, mais plutôt par des adjonctions et une sélection d'éléments anciens. L'innovation y est évidente, ne serait-ce que sous la forme d'une réinterprétation du passé. Tel n'est pas notre cas puisque l'idiome rituel reste pour les Lavè, le langage ethnique par excellence. Il remet en rapport tous les individus avec les ancêtres.

(1) BOHANNAN : art. cité.

(2) BARNETT : ouv. cité

(3) BALANDIER : Sociologie actuelle de l'Afrique noire Paris 1955.

L'innovation semble plutôt se situer au niveau des motivations . WAX, dans un article consacré aux indiens Pawnee résume assez bien plusieurs de nos constatations concernant les Lavè. Il écrit : "Si nous devions décrire la transformation de l'éthos Pawnee nous pourrions dire qu'elle consiste à déplacer l'accent mis sur le pouvoir et l'harmonie, un pouvoir et une harmonie qui irradiaient de l'individu béni sur tous les autres membres du groupe, pour le placer sur la chance, chance qui favorisait l'individu ou un groupe d'individus aux dépens des autres" (1). Une telle attitude qualifie l'innovation régressive telle que la définit BARNETT. La disparition des rites cycliques, sur laquelle nous avons insisté, se prolonge par une prospection effrénée du futur où les rites sont un moyen au service des individus en même temps qu'ils restent un comportement ethnique prescrit, un commun langage, un agent d'intégration dans le système spécifique du groupe. TURNER relève (2) "By ritual, I mean prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or power".

Le problème général des innovations dans le domaine religieux se pose rarement dans les termes que nous avons été amenés à relever. La réponse rituelle à l'alternative proposée par le bouddhisme lao, est surtout remarquable par le changement ou l'innovation régressive qu'elle véhicule dans un cadre traditionnel ou orthodoxe.

Dans son article "Kinship, suicide and pictographs among the Nakhi" A. JACKSON (3) décrit une situation qui offre certaines analogies, et analyse des effets aussi ambigus ou déconcertants. Sous la pression des Chinois, Les Nakhi matrilineaires, voisins des Lolo dans le sud de la Chine, adoptèrent l'idéologie patrilinéaire chinoise. Parmi les effets de ce changement, on assiste à une épidémie de suicides féminins ritualisés. Les spécialistes qui détenaient le monopole du rituel lors de ces suicides étaient des sortes de chamanes en habits de bonzes tibétains. Les textes extrêmement nombreux de ces rites, écrits par répétition et duplication expliquent selon l'auteur l'écriture pictogra-

(1) WAX : Les Pawnee à la recherche du paradis perdu. Archives de sociologie des Religions n°4. 1957.

(2) TURNER : "Symbols in Ndembu ritual" in GLUCKMAN ouvr. cité 1964.

(3) A. JACKSON : "Kinship, suicide and pictographs among the Nakhi" Ethnos 1 (4) 1971.

phique retrouvée dans cette population.

Cet exemple nous offre un développement rituel consécutivement à une pression étrangère. Il souligne aussi l'importance décisive de certains facteurs de l'organisation ethnique, ici l'idéologie patrilineaire chinoise qui provoque des réactions en chaîne. Au terme de ce résumé des principaux éléments de notre travail il semble nécessaire de tenter d'en élargir la portée.

L'importance politique du bouddhisme theravada est une des principales constatations qui s'imposent. Elle s'exprime dans des termes semblables en Thaïlande aussi bien qu'en Birmanie. LEACH (1) a souligné la signification du bouddhisme comme agent d'assimilation. Nos propres matériaux le confirment largement. Toutefois les obstacles auxquels se heurte cette tendance incitent à l'analyser à deux niveaux.

La principale fonction politique du bouddhisme paraît s'exprimer par une volonté d'intégration, surtout politique dans les circonstances actuelles. La vocation à assimiler est une sorte de prétexte idéologique en face de la nécessité d'intégrer. La finalité d'un tel processus est clairement exprimée dans un rapport du ministère de l'intérieur de Thaïlande. Le bouddhisme y est envisagé comme un moyen : "to strengthen sentimental ties of Thai with the tribal people and to create loyalties of tribal people to the nation through development of strong beliefs in buddhism... The propagation of buddhism among the different tribal groups would be likely to advance administrative and development goals among the tribal people, because the integration of our people into a large community depends upon the ties of custom and religion" (2).

La faiblesse des liens "sentimentaux" qu'entretiennent les Thaï avec les tribus est implicitement admise par les auteurs du rapport.

(1) LEACH : ouv. cité.

(2) Thaïland department of public welfare. Ministry of Interior. Report concerning the buddhist mission to the tribal people in the north in 1967. feb. 1968 p. 28.
Banckok 2. 1968 Cité par C.F. KEYES in "buddhism and national integration in Thailand": Journal of Asian studies 30(3) May 1971.

C'est pourquoi la volonté d'intégration se heurte à un refus d'assimilation de la part des deux protagonistes. Peu de bouddhistes éprouvent le besoin d'entretenir des rapports égalitaires avec des peuplades réputées non bouddhistes, dangereuses, inférieures. De même, la réciprocité différée (tout acte porte en lui-même sa rétribution à venir) qui fonde les pratiques bouddhistes, tant dans la morale que dans la société, est inacceptable pour les Montagnards, dont les attentes exigent une réciprocité immédiate et concrète dans leurs rapports entre eux, comme avec les génies. L. KUPER note "Hiérarchic race relations in a society reflect conditions of cultural heterogeneity and tend to lapse or lose their hierarchic character as cultural unimty increases". (1)

Il apparaît que le rôle politique du bouddhisme s'exerce à deux niveaux : celui de l'état et celui de la morale ou de l'idéologie. L'anthropologie politique du bouddhisme Théravada passe par l'étude de l'état hiérarchisé, des formes de despotisme et de domination. Elle porte sur les systèmes d'intégration. L'analyse de l'idéologie bouddhiste porte sur les modèles de comportements. Ceux-ci ont été mieux étudiés que les structures politiques. Le concept de "loosely structured social system (2) proposé par EMBREE se situe à ce niveau d'intégration villageoise, où l'on peut constater une certaine démocratie locale car l'individu n'est jamais tenu de choisir un comportement unique. Ce fossé illusoire qui sépare les deux niveaux de l'analyse, peut être comblé dans une large mesure par l'anthropologie politique du bouddhisme, qui reste à faire. Le bouddhisme s'exprime aussi bien dans l'organisation de l'état que dans les pratiques villageoises, et il est un seul phénomène. Il n'existe pas deux degrés d'intégration politique, pas plus qu'il n'existe un bouddhisme populaire distinct, qui serait la petite tradition locale, d'une grande tradition bouddhiste plus orthodoxe. Il semble plutôt, qu'il faille considérer la société et l'expérience religieuse, comme des totalités, et chercher par l'analyse des différents degrés de "pureté" religieuse, une commune échelle qui permettra de trouver non plus ce qui sépare, mais ce qui distingue, ou ce qui

(1) L. KUPER : "Plural societies. Perspectives and problems in M.G. SMITH
cuv. cité p. 13.

(2) EMBREE : art. cité.

différentie.

C'est pourquoi l'étude des groupes exclus, mal intégrés, comme celle des pratiques qui oscillent constamment entre l'animisme et le bouddhisme, incitent à rechercher une telle unité d'analyse à travers ce qui est séparé et divisé. L'étude des problèmes de minorités n'est signifiante qu'à l'intérieur de ce cadre. C'est semble-t-il le sens de la remarque de LEACH (1) lorsqu'il met en cause le terme de minorité lui-même, créé selon lui par l'analyste ou le législateur européen. R.GARD ajoute (2) : "Most western conceptions of Asian political thought appear to be ethnocentric and inappropriate . Knowledge of buddhist political thought in particular has been exceptionnaly meager".

En dehors d'un tel cadre, où les différences s'exprimeraient par rapport à l'unité d'une anthropologie politique du bouddhisme theravada à faire, on ne peut que décrire, analyser partiellement afin de rendre plus explicite les conduites des hommes, sans pour autant s'approprier une réalité plus simple et plus vitale qui appartient aux hommes eux-mêmes.

Ceux-ci et plus précisément les Montagnards du Sud de l'ancienne Indochine, sont au coeur de conflits qu'ils subissent en attendant des jours meilleurs, que leur promettaient des bonzes magiciens en 1935 et que promettent aujourd'hui les "mécènes du FULRO", mouvement autonomiste et quelque peu messianique des Montagnards au Vietnam. On pourrait s'étonner devant cet espoir tenace si cette attente ne reposait sur le droit immuable des premiers habitants du sol, droit contre lequel viennent se briser les assauts des religions voisines, comme les prouesses militaires et technologiques de la guerre moderne. Le proverbe rahdé n'affirme-t-il pas : "La terre, les eaux, les bois, nul ne peut s'en emparer, nul ne peut se les approprier, c'est pour cela que la terre léguée par les ancêtres depuis autrefois, il faut toujours la garder afin que les riches ne puissent s'en emparer... Car on le sait depuis les ancêtres personne n'a pu le savoir avant eux, c'est la coutume depuis toujours" (3).

(1) LEACH : *ouv.*; cité 1947.

(2) R. GARD : "An introduction to the study of buddhism and political authority in South and South east Asia." Type script p. 4. Cité par E. SARKISYANZ *ouv. cité.* p. 238.

(3) Cité par J. DOYON. Les Vietcongs Paris 1968. p. 103.

A N N E X E S

- I - Histoire mythique des familles de Muong la et de Muong-lo (Extrait de l'article de P.B. LAFONT "Notes sur les familles patronymiques thai noirs de Son-La et de Nghia Lo". Anthropos 50-1955 p. 797-809).
 - II - Les relations Khmer-Jarai
 - III - Le lam
 - IV - Convention de l'organisation des Nations Unies relative aux populations aborigènes et tribales (extraits)
 - V - Extraits du programme politique du Front Patriotique Lao.
 - VI - La politique des minorités dans les rangs du Pathet Lao.
 - VII - Transcription des termes lavè, et lao.
-

Histoire mythique des familles de Muong-la et de Muong-lo

(Extrait de l'article de P.B. LAFONT : Notes sur les familles patronymiques Thai Noires de Son-La et de Nghia-Lo") (*)

Chaque Thai fait partie d'une famille patronymique qui groupe tous les individus issus d'un ancêtre commun. Il est impossible actuellement de faire une étude de toutes les familles thai, car les mêmes familles ne se rencontrent pas au sein des différents groupements (1) et leur histoire mythique varie suivant les lieux. Aussi avons-nous centré ce travail sur les Thai Noirs (Thai Dam) de Muong-la (Son-la) et de Muong-lo (Nghia-lo).

La population de Muong-la et de Muong-lo est répartie en onze familles patronymiques - toutes patrilinéaires - les Câm, les Lo, les Vi, les Lu, les Lêo, les Luong, les Ka, les Tong, les Kwang, les Ma et les Nguyen (2). Le fait que seules neuf familles soient mentionnées dans les légendes et les manuscrits (3) confirme les dires des habitants de Son-la et de Nghia-lo qui prétendent qu'il n'existe pas plus de neuf familles purement thai noires, dans cette région. Les deux autres, c'est-à-dire les Ma et les Nguyen seraient des métis de Vietnamiens ou de Chinois dont la généalogie ne remonterait pas à cinq générations.

I. Histoire mythique des familles de Muong-la et de Muong-lo.

Jadis, la terre était peuplée d'"hommes à la peau noire", les Sa. Leur conduite ne satisfaisant pas les puissances célestes, celles-ci déclenchèrent une grande inondation (4) qui fit périr presque tous les Sa. C'est alors que la divinité suprême, le Ten Luong envoya sur la

----- Notes de P.B. LAFONT

(1) Les groupes thai les plus importants sont les Thai Dam, les Thai Khao, les Thai Lu, les Thai Deng, les Thai Lao, les Thai Shan et les Thai Neua.

(2) Chez les Thai Fieng de la région de Nghia-lo, il n'existe pas de Câm, mais on trouve toutes les familles dont nous avons fait mention chez les Thai Noirs. A Lai-châu, nous n'avons relevé l'existence que quatre familles : Lo, Kwang, Mao, Dèo. En pays Thai Deng, R. ROBERT en a dénombré neuf : Câm, Ka, Luong, Vi, Lo, Kwang, Lu, Pui, Ngâu (Notes sur les Tay Deng de Lang Chanh. (Mémoire de l'IEH, 1), 1941, p. 39).

(3) Nous n'avons pu avoir les manuscrits établissant la filiation mythique de chacune des familles, ces documents étant en zone Viet-Minh.

(4) Ceci rappelle les légendes chinoises sur l'origine du peuplement de la terre. Le monde y est toujours décrit comme recouvert d'eau.

(*) Extrait de : Anthropos tome 50 - 1955 p. 797-809.
Reproduit avec l'autorisation de l'auteur.

la terre ses deux avatars Tao Swong et Tao H'wong et leur remit une courge. Arrivés sur terre, ils partagèrent cette courge entre eux, puis Tao H'wong s'établit en Chine - c'est pour cela que les légendes thailandaises ignorent son histoire terrestre - alors que Tao Swong s'installait au Tonkin (1), à Muong-lo (Nghia-lo) plus exactement. Là, il créa (2) un homme qu'il baptisa Tao Lo ; c'est lui qui devait être l'ancêtre de tous les Thai Noirs et, d'après la légende de Muong-la (Son-la), de tous les Thai du Tonkin, du Laos, de Birmanie et du Siam. Ce Tao Lo (3) eut sept enfants : Ta Luc, Ta Lau, Lap Ly, Lo ly, Lang Kwang, Lang Ngang et enfin Lang Truong appelé aussi lo Câm Lo. Ta Luc eut à son tour 27 enfants, Ta Lau 30, Lap Ly 21, Lo Ly 15, Lang Kwang 9, Lang Ngang 6 et Lang Truong (alias Lo Câm Lo) 2 qui formèrent la souche de la famille Lo Kam. Sur l'ordre de l'avatar du Ten Luong, Tao Swong, tous ces enfants, sauf ceux de Lang Truong, furent réunis par Tao Lo qui les divisa en huit groupes et qui donna un nom à chacun de ces groupes. Voilà l'origine des familles Lo, Vi Lu, Lêo, Luong, Ka, Tong et Kwang (4). Quel fut le critère de répartition des huit noms entre les 108 enfants, pas plus le mô de Muong-la que le Chao Muong et le Chao Feng de Muong-lo ou que les autres Thai Noirs interrogés ne purent nous fournir la moindre explication.

Les six frères Ta Luc, Ta Lau, Lap Ly, Lang Kwang s'installèrent à Muong-lo (Nghia-lô), tandis que Lang Truong (Lo Câm Lo) réunissait les 108 enfants de ses frères, les deux siens, ainsi que tous leurs descendants, et formait une armée qui se répandit du Nord Tonkin au Nord Birmanie. Elle établit des Muong le long du Mékong, de la Rivière Noire, du Fleuve Rouge, ainsi que de tous leurs affluents. Des guerriers furent installés sur chacune de ces Muong, dont Lang Truong confia la direction - selon les ordres dictés par le Ten Luong à Tao Lo -

(1) Il nous semble que le partage de cette courge entre les deux avatars du Ten Luong pourrait être une allusion au partage géographique de "la terre" entre les deux frères.

(2) Nous n'avons pu savoir s'il l'enfanta, s'il le pétrit de sa propre chair ou dans une autre matière.

(3) Les Thai ne mentionnent jamais le nom des femmes dans les généalogies. Les chefs ayant plusieurs épouses et concubines, le mô Lam ignore quelle était la mère de chacun des enfants. En ne les mentionnant pas dans les généalogies, il est sûr de ne point faire d'erreur.

(4) "Les tai de Phu-qui au Nghê-an qui sont des Phu-tai, admettent qu'originellement, il y avait neuf familles tai seulement". H. Maspero. De quelques interdits en relation avec les noms de famille, chez les Thai-Noirs, BEFEO (Hanoi) XVI, 1916, 3.

à un de ses descendants (1). C'est ainsi que le pays thai jusqu'à la ligne Lang-son - Hoa-binh (2) à l'est fut gouverné par les membres de la famille de Lo Câm Lo. Quant aux six frères qui s'étaient installés temporairement à Muong-lo, capitale et centre de dispersion des Thai, ils se répartirent entre eux la région. Ta Luc se fixa à Môt-châu ; Ta Lau à Bo Sap ; Lap Ly à Tuân Giao ; Lang Kwang à Ban Tong ; Lang Ngang à Muong Min et Lo Ly à Muong Puc. Quant à Lang Truong alias Lo Câm Lo, après avoir installé ses enfants, ses neveux, petits-enfants et petits neveux sur un pays s'étendant du Chao Phraya au Thuong Cung, il alla se retirer à Muong-la (Son-la), puis à Muong-theng (Diên-Biên-Phu).

Tao Lo, sur l'ordre du Ten Luong, avait déjà attribué à certaines des neuf familles existantes des prérogatives qui les hiérarchisaient et les différenciaient, bien que toutes soient d'origine divine. Au haut de la hiérarchie, il avait placé les descendants de Lo Câm Lo, la famille Lo Kam. Il en avait fait la famille de la chefferie, celle d'où devraient être issus tous les chefs du pays thai. Le fait d'avoir confié à Lo Câm Lo le commandement de l'armée, qui colonisa le pays thai, armée dont les guerriers étaient les membres des huit autres familles, confirme le rôle que le Ten Luong voulait voir jouer par les Lo Kam. D'ailleurs, par la suite, tous les Héros thai dont parlent les légendes ont été des membres de la famille élue du Ten Luong (3).

Notons que le nom de cette famille signifie "L'or", c'est-à-dire "La matière la plus précieuse qui existe" (4) et que ce n'est que par son intermédiaire et grâce à des prières spéciales (5) que l'on peut demander

(1) Cette légende, qui nous fut racontée par Ca Van Hom, mô de Muong-la et par Câm Ngoc Chung, Chao Feng de Muong-lo, semble n'être connue que dans la région de Son-la. Les Thai des autres régions disent que leurs ancêtres seraient sortis d'une courge colossale. Quant à l'histoire mythique des familles thai du Mékong - plus connue sous le nom de "légende de Khun Borom" - elle est un compromis entre ces deux versions.

(2) Confirmant une occupation de Hoà-binh par les Thai, nous mentionnons que cette ville est considérée comme la résidence du génie garde-frontière, Thai Khao, le plus excentrique. C'est pour cela que le texte de la prière au Phi Muong de Muong-lai - que nous avons recueilli - renferme une invocation aux génies de cette cité, car ils protègent le pays thai blanc. Le texte de cette prière que les mô se transmettent depuis des générations, sans la rectifier, est plusieurs fois centenaire, ainsi que le prouve sa forme, qui est un exemple remarquable de l'antique poésie et versification thai.

(3) Manuscrit Mss. O.157 EFEO (Thai Noir).

(4) Cité par le Chao Muong de Muong-lo (Nghia-lô).

(5) Manuscrit Mss. O133 EFEO (Thai Noir).

l'octroi des richesses à l'Être Suprême. Le Ten Luong ayant attribué aux Lo Kam, non seulement la chefferie, mais aussi le monopole de la richesse.

Le fait que cette famille à laquelle l'Être Suprême a donné pouvoir et fortune, ait ses membres qui soient les seuls Thai, à la création desquels le Ten Luong prenne part (1) lui donne un caractère sacré ; d'où l'idée qu'elle seule, peut influencer les puissances invisibles et célestes. Aussi exige-t-on la présence de l'un de ses membres, lors de chaque cérémonie religieuse. C'est ainsi que lors des deux grandes fêtes que sont la fête des rizières (2) et la fête du Phi Muong (3), le mô (sorcier) doit être obligatoirement assisté du Chao Muong. On a tendance à prendre le terme Chao Muong, lato sensu, avec le sens de chef du Muong, c'est une grave erreur. Chao Muong doit être pris ici, dans son sens archaïque de chef du Muong, descendant de Lo Câm Lo, c'est-à-dire membre de cette dynastie de droit divin qu'est la famille Lo Kam (4).

Lors de la fête des rizières, qui marque l'ouverture des travaux agraires, il faut que le représentant de la Communauté donne les premiers coups de pioche au sol. Celui-ci ayant été laissé à l'abandon pendant la saison hivernale, s'est sacralisé et pour pouvoir violer cette sacralisation sans risques pour l'individu, ni la communauté à laquelle il appartient, il faut que celui qui va sarcler le sol soit un élu de la divinité suprême. Or seuls les Lo Kam, en tant que descendants directs de Lang Troung et que création du Ten Luong, peuvent remplir ce rôle.

La fête du Phi Muong exige, elle aussi, la présence d'un Lo Kam comme Chao Muong, sinon il est impossible de faire les cérémonies. La huitième invocation de la prière au Phi Muong est faite en mentionnant le nom du Chao Muong (5) ; or, comme cette prière s'adresse aux Ten

(1) Voir Infra, Les familles patronymiques et la mort.

(2) 8e mois thai, c'est-à-dire pour la lune de février-mars.

(3) 1er mois thai, c'est-à-dire pour la lune de juillet-août.

(4) Si le Chao Muong - Lo Kam par définition - est empêché, ce sera un autre Lo Kam qui le remplacera. S'il n'y avait pas d'autre membre de cette famille, la cérémonie ne pourrait avoir lieu.

(5) Cawz soez... (nom du Chao Muong)... tengx daiz vaiz mi (Transcription Martini).

et aux génies, il faut que le seul être humain mentionné soit un Être transcendant, ce ne peut donc être qu'une création divine ; et comme le Ten Luong ne participe qu'à la création des Lo Kam (1), le Chao Muong devra forcément appartenir à cette famille.

Il est compréhensible que, malgré la pénétration vietnamienne et la conquête française, qui détruisirent cette dynastie familiale, héréditaire et de droit divin et qui imposèrent l'élection des chefs, ce soit toujours des membres de la famille Lo Kam qui soient élus aux postes administratifs (2). Lorsqu'un Lo Kam disparaît, c'est un autre Lo Kam qui doit le remplacer à la tête de sa circonscription, ce qui traduit par les adages thai dam "Si l'or (Kam) disparaît, il faut le remplacer par d'autre or" ; "Si une barre d'or se casse, il faut la ressouder avec de l'or" (3).

Pour aider les Lo Kam dans leur tâche de gouvernants et de chefs, chargés de faire progresser les Thai, le Ten Luong avait ordonné à Lang Truong (alias Lo Câm Lo) de désigner la famille Lo comme adjointe directe de la noblesse gouvernante. C'est ainsi que pendant longtemps les Lo furent les seuls, à pouvoir exercer les fonctions de grand et de petit notable, au sein du monde thai.

Quant aux autres familles, elles sont considérées comme "Habitants du Pays", c'est-à-dire envoyées sur terre pour être gouvernées par les Lo Kam. C'est ainsi qu'il leur est interdit d'être notable ou d'occuper des fonctions de quelque importance dans l'administration du pays (4). Deux familles cependant jouissent d'un privilège particulier, ce sont les Luong et les Ka, seules familles ayant la prérogative de fournir les mô, maîtres du rituel."

(1) Voir infra, les familles patronymiques et la mort.

(2) Manuscrit Mss O.112 EFEO (Thai Noir)

(3) Cf Addendum I.

(4) Certains de nos informateurs firent pourtant une exception pour la famille Lu, d'autres pour la famille Vi ; mais il y eut toujours plus de voix pour la négative que pour l'affirmative.

Les relations KHMER - JARAI (1)

Les relations entre les Khmer et les Jaraï sont historiquement attestées par la charte de fondation du monastère du Sâmbok (1601), charte qui est connue grâce à A. LECLERE (CR de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1903).

Selon P.B. LAFONT (2) le Po'tâo Pui (sadet du feu) était le prêtre des génies de la variole, et en quelque sorte son avatar. Po'tâo signifie pierre et Roi (3) d'où la traduction française "Roi du feu" et le fait que dans leurs textes les Khmer en aient fait un sdech (prince de sang royal). La transcription française "sadet" proviendrait de "sdech".

On peut s'étonner que le roi du Cambodge puisse avoir des relations avec un "sauvage" (Phnong) d'autant que celui-ci n'est pas détenteur d'un pouvoir politique, mais présente uniquement un caractère religieux (4). La crainte et les méfaits causés par la variole faisaient du génie de la variole le premier des génies malévolents.

L'auréole de danger et de sacré qui entoure le Po'tâo Pui, explique que les Jaraï, pas plus que les Lao ou les Khmer n'osent l'approcher. Son caractère extra-naturel de dispensateur ou protecteur contre la variole lui confère une supériorité sur les autres "sauvages" et permet au roi Khmer de conclure une alliance, en principe réservée à des hommes du même statut, c'est-à-dire des rois.

Ce statut particulier apparaît dans l'emploi du terme de sdech. Il s'agirait d'une relation de l'échelon laïc le plus élevé, à l'échelon religieux le plus élevé, visant à propitier le génie, afin que la maladie ne soit pas envoyée sur le territoire du royaume.

Les "cadeaux" envoyés en retour par le Po'tâo Pui sont assimilés à des talismans protecteurs contre les épidémies.

Ces relations se présenteraient donc plus comme un cas de collaboration religieuse ou rituelle, que comme une forme organisée de coopération politique.

(1) Communication personnelle de P.B. LAFONT

(2) Prières Jaraï : Ecole Française d'Extrême-Orient - Paris 1963

(3) Lexique Français-Jaraï-Vietnamien. Ecole Française d'Extrême-Orient - Paris 63

(4) To'l'oi Djuat. Ecole Française d'Extrême-Orient - Paris 1963.

LE LAM (1)

On appelle "lam," chez les Taï, comme chez les Lao, un personnage qui joue le rôle d'intermédiaire entre les Thai et les Montagnards.

Il permet d'illustrer des rapports de dépendance modérée.

La fonction du lam est double:

- Il représente en territoire montagnard, ou en bordure de ce territoire mal contrôlé, le pouvoir politique taï ou lao.

A ce titre il peut percevoir des impôts, organiser des corvées etc...

Il est un agent de contrôle (un préfet).

- Il joue d'autre part le rôle d'intermédiaire entre les Montagnards et le pouvoir central ou régional. Il est en mesure d'exprimer les doléances des Montagnards, leurs requêtes. Il joue en partie le rôle d'un suzerain (cf. "Kouang lam" et féodalité, dans les écrits du Pathet Lao).

Sa fonction est importante dans les échanges économiques. Il occupe une position de choix pour organiser le commerce, n'ignorant pas les besoins des Montagnards et les souhaits des Lao Thaï. De ce fait de nombreux échanges ont lieu à son domicile même, à une époque où les Montagnards répugnent à se rendre dans les marchés, à utiliser la monnaie des Lao. Il peut être en particulier, le "dispensateur" du sel, si nécessaire aux tribus, et dispose par là d'un pouvoir politique et économique de première importance. Sa présence anticipe l'installation des centres commerciaux. Elle exprime clairement un état des rapports entre les deux groupes... celui des échanges commerciaux sans domination, une pression tempérée, la recherche d'un équilibre de symbiose.

(1) D'après une communication personnelle de P.B. LAFONT.

Convention relative aux populations aborigènes et tribales (extraits)

Organisation des Nations Unies 1957

S'applique :

Art. 1er

- Aux membres des populations tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants dont les conditions sociales et économiques correspondent à un stade moins avancé que le stade atteint par les autres secteurs de la communauté nationale et qui sont régies totalement ou partiellement par des coutumes ou des traditions qui leur sont propres ou par une législation spéciale.

- Aux membres des populations tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants qui sont considérés comme aborigènes du fait qu'elles descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation et qui, quel que soit leur statut juridique mènent une vie plus conforme aux institutions sociales, économiques et culturelles de cette époque, qu'aux institutions propres à la nation à laquelle elles appartiennent.

Aux fins de la présente convention, le terme "semi-tribal" comprend les groupes et personnes qui, bien que sur le point de perdre leurs caractéristiques tribales, ne sont pas encore intégrés à la communauté nationale...

Art 7 (2).

Ces populations pourront conserver celles de leurs coutumes et institutions qui ne sont pas incompatibles avec le système juridique national ou les objectifs des programmes d'intégration.

Le programme politique du front patriotique Lao et les minorités

(extraits du programme politique 1968)

1er point : Unir largement toutes les couches sociales, toutes les nationalités, toutes les croyances religieuses...

2e point : Réaliser l'égalité dans tous les domaines, la solidarité et l'entraide entre les diverses nationalités en vue de lutter ensemble contre les Américains pour le salut national, et d'édifier une vie faite de bonheur commun.

Abolir les haines, préjugés, mépris et conflits instaurés par les impérialistes américains et leurs valets ; effacer graduellement les écarts existant entre les diverses nationalités. Toutes les nationalités sont égales en droits et en devoirs dans tous les domaines ; elles ont notamment le devoir de bâtir l'union en vue de lutter pour le salut national contre les impérialistes américains et leurs valets, et de s'entraider pour progresser ensemble et édifier ensemble la Patrie unifiée.

Aider activement les diverses nationalités, notamment les minorités nationales, à développer l'économie nationale, à se cultiver à améliorer les conditions de leur vie matérielle et spirituelle, à préserver leurs belles traditions et coutumes et les formes saines de leurs arts et de leur littérature ; aider les diverses nationalités notamment les minorités nationales à lutter contre les maladies nuisibles à la préservation de l'espèce afin de leur permettre de contribuer à l'augmentation de la population nationale.

Former activement un nombreux effectif de cadres et d'intellectuels des minorités nationales, afin de créer des conditions permettant à toutes les nationalités de progresser chaque jour davantage et de participer à la gestion des affaires administratives du pays"...

LA POLITIQUE DES MINORITES DANS LES RANGS DU PATHET LAO

Nous présenterons ici certains aspects de la politique du Néo Lao Haksat (Pathet Lao) tels qu'ils apparaissent dans les publications éditées par le parti.

Nous avons choisi de citer le plus possible ces documents en tirant de ceux-ci tout ce qui a trait aux minorités.

Le commentaire qui accompagne ces citations vise essentiellement à lier ces références qui abondent, mais sont dispersées dans de nombreuses publications. Il s'agit plus d'une analyse rapide des textes cités que d'une présentation systématique, qui suppose des sources plus nombreuses et variées, et des informations de première main qui nous font défaut.

Nous envisagerons tout d'abord la présentation des minorités telle qu'elle apparaît dans ces publications. Nous présenterons ensuite les textes qui définissent la politique d'union entre les diverses minorités et les justifications présentées, avant de poser enfin la question de la valeur de ces positions du point de vue des recherches sur les rapports inter-ethniques et de l'anthropologie.

I - Présentation de l'existence et de la position des minorités.

Dans son ouvrage "Le Laos et la lutte victorieuse du peuple lao contre le néo-colonialisme américain" Phoumi VONGVICHIT (1) écrit dans son chapitre sur la culture et l'histoire du Laos:

"Le Laos compte 3 millions d'habitants environ, appartenant à de nombreuses nationalités et tribus, lesquelles forment trois groupes ethniques : indonésiens, chinois et Thai Lao. Chaque groupement se distingue par une culture originale qui contribue à enrichir la culture nationale commune.

a) Le groupe indonésien : C'est la race Kha connue communément au Laos sous le nom de Lao Theung. Elle comprend les tribus et nationalités Ta Oi, Lavè, Laven, Nha Heun, Nghe, Ta Rieng, Alak, Katan, Ta Riéou (Moyen, Bas Laos) Khamou, Phou Noi, Kobit, Ka Seng, Kouï etc... (Haut Laos). De nombreux vestiges culturels de l'âge de la pierre, de l'âge du bronze, découverts dans les régions habitées par les tribus du groupe indonésien comme Xieng Ngeun, Xieng Thong, près de Luang Prabang ou dans les grottes à Mahasay, y compris les jarres en pierre de la plaine des jarres, attestent que les Lao Theung étaient maîtres depuis longtemps du territoire Lao, qu'ils y ont vécu et s'y sont développés suivant un long processus historique.

A l'heure actuelle, les Lao Theung vivent dispersés dans tout le pays. Mêlés aux Thai-Lao et aux Chinois dans le Haut Laos, ils sont plus groupés dans le Moyen et le Bas Laos. De la cohabitation des tribus et nationalités il résulte une influence réciproque de leurs moeurs et coutumes.

Les Lao Theung connaissent un bas niveau de production. La plupart d'entre eux ne savent pas labourer et herser les rizières et pratiquent que la culture sur brûlis. La production encore soumise aux aléas naturels est souvent très basse. Ils ne savent pas en général tisser les étoffes et troquent le paddy, le coton contre de vieux vêtements ou autres objets ménagers des Lao Loum et Lao Soung.

(1) Phoumi VONGVICHIT : "Le Laos et la lutte victorieuse du peuple lao contre le néo-colonialisme américain." Editions du Néo Lao Haksat 1968.p.18-25.

Les tribus Lao Theung ne possèdent pas d'écriture. Elles pratiquent en général le polythéisme. Elles sont très superstitieuses et subissent très peu l'influence du bouddhisme, exception faite de quelques sous-groupements sédentaires, dans certaines régions qui s'étaient progressivement assimilées à la nationalité majoritaire les Lao Loum.

Une vie primitive au niveau très bas, conséquence de la domination des colonialistes et des féodaux, la mortalité infantile élevée, les épidémies, les maladies sont cause d'une grave dénatalité. Dans certaines régions, comme chez les Alak, la population décroît de façon dangereuse. En certains endroits, on n'a presque plus enregistré de naissances toutes ces dernières années.

La complexité du groupe indonésien, l'oppression et la domination millénaires des nationalités plus évoluées ont laissé bien des séquelles chez les Lao Theung : complexe d'infériorité, nationalisme étroit, préjugés à l'égard d'autres nationalités. En revanche, du fait même de cette oppression et de cette exploitation féodales et colonialistes qui avaient pesé de tout leur poids sur les Lao Theung, ceux-ci ont été et restent des combattants indomptables. Sous l'occupation française, dans les régions habitées par eux dans le Bas Laos, le mouvement de résistance dura presque 35 ans, dirigé par Ong Kéo, et Kommadan. Au Haut Laos, il y avait les soulèvements du sous-groupe de Phou Noi. Au Bas Laos, dans de nombreuses régions les Lao Theung restèrent insoumis durant l'occupation française. Un des leaders actuels de la révolution Lao, Sithone Kommadan, du sous-groupe Laven des Lao Theung s'était opposé durant des décennies aux colonialistes français. Il est devenu le symbole de la résistance anti-impérialiste du peuple Lao en général, et des Lao Theung en particulier.

b) Le groupe chinois communément appelé Lao Soung, les Méo, Yao, Ho, Lolo, Mouseu, Lanten appartiennent à ce groupe. Venant du sud de la Chine, ils s'étaient introduits dans les provinces du Haut Laos au début du XVIII^e siècle. Ils ont des coutumes semblables à celles des minorités de la Chine du Sud. Ils vivent disséminés sur les crêtes principalement dans les provinces de Phong Sa Ly, Xieng Khouang, Sam Neua, Luang Pratang, Vientiane, Nam Tha et Sayaboury. Ils connaissent un niveau

de production plus élevé que les Lao Theung, mais inférieur en général aux Lao Loum. Ils cultivent le maïs, se spécialisent dans la culture du pavot. Ils savent tisser les étoffes et forger les métaux.

Les Méo, la plus nombreuse minorité du groupe chinois, se sont toujours signalés par un esprit de lutte courageuse et indomptable. Sous l'occupation française un grand mouvement de lutte dirigé par Pa Chay a soulevé les Méo dans les régions de Xieng Khouang, Sam Neua, Luang Prabang. D'éminents leaders du mouvement révolutionnaire Lao actuel font partie de la minorité Méo comme Fay Dang, Nhia Vu, Ba Tou etc...

c) Le groupe Thai-Lao, connu communément sous le nom de Lao Loum, comprend en premier lieu les Thai, Phouan, Lu, Phoutay et Lao, principalement les Lao, Lu et Thai. Venant des provinces méridionales de la Chine, comme le Yunnan, et le Quoeï Tcheou, ils ont pénétré au Laos et sont descendus progressivement vers le sud du pays. Au cours de leur marche, ils ont refoulé les autochtones Kha dans les montagnes et se sont fixés sur les deux rives du Mékong de Luang Prabang à Champassak. Au cours de l'histoire, ils ont progressivement joué le rôle de la principale nationalité au Laos. Habités à cultiver les rizières et à s'établir dans les régions aux communications faciles, ils connaissent un niveau de production plus élevé et une culture plus développée que les autres nationalités.

La culture Thai-Lao est représentative des cultures de toutes les nationalités vivant sur le territoire Lao. Culture ancienne, riche c'est la plus développée dans tout le Laos. Elle jouait jadis comme elle jouera dans l'avenir un rôle déterminant dans l'essor de la culture au Laos (1). Elle subit en partie l'influence des cultures khmère et indienne, par le canal du bouddhisme introduit au Laos dès l'époque de la domination des anciens Khmers.

Les Lao qui s'étaient établis à Khom, à Lava, subissaient depuis longtemps l'influence du bouddhisme. Au XIVe siècle, après la fondation

(1) Note personnelle : Souligné par nous.

du Lang Xang par le roi Fa Ngoum, le bouddhisme devenait religion d'Etat. Aussi la philosophie bouddhiste exerce-t-elle une influence profonde sur la mentalité, les sentiments, l'idéologie de la majorité du peuple Lao. La pagode est le centre culturel des villages Lao. La langue, l'écriture Lao, bien qu'elles subissent l'influence du pâli (Tham) possèdent un caractère national et original. Elles se sont enrichies et ont gagné progressivement en clarté. Mais dans les livres de prières bouddhiques écrits sur les feuilles du palmier à sucre, on employait l'écriture Tham des Lu et des Shan dans le nord-est de la Birmanie.

Le bouddhisme possède de la base (les villages) au sommet, une organisation systématique, parallèle à l'appareil du pouvoir d'Etat. En haut, il y a le Roi-bonze, le Conseil central des bonzes, puis les Conseils de bonzes de provinces, de districts, les bonzes de cantons et de villages. Récemment des séminaires ont été ouverts pour former les cadres bouddhiques, ainsi que des écoles enseignant le pâli à Vientiane et dans d'autres provinces. Les bonzes jouissent d'une grande influence morale sur les couches sociales du pays, en premier lieu sur les paysans. Ils sont regardés comme les intellectuels dans les campagnes. Le bouddhisme reste la religion la plus répandue au Laos avec plus de 20 000 prêtres. Elle est divisée en deux sectes opposées. La secte Mahanikay, implantée depuis longtemps au Laos, jouit de la confiance de la grande majorité du peuple Lao. L'autre le Thammanhout, une secte du bouddhisme réformé de Thaïlande, introduite au Laos depuis 1941-1942, est dans l'ensemble utilisée par l'impérialisme américain et les réactionnaires thaïlandais dans leurs menées d'agression. Bien que soutenue par l'impérialisme américain, cette secte reste faible et n'a réussi à s'imposer que dans un certain nombre de pagodes dans les faubourgs de Vientiane, au Bas Laos et surtout dans la province de Champassak. Au sein de la secte même, une importante partie des bonzes et des fidèles patriotes ont percé les manoeuvres de l'ennemi..."

"... Les 3 cultures Thai Lao, indonésienne, chinoise, influent l'une sur l'autre et se complètent. La culture Thai Lao, qui est prédominante joue un rôle déterminant dans l'essor de la culture nationale unitaire Lao. La langue et l'écriture lao par exemple, se sont généralisées progressivement parmi les nationalités et les tribus au Laos. Beaucoup

de poèmes, chants et danses du fond folklorique Thai Lao viennent enrichir la vie culturelle des groupes indonésiens, chinois, qui les ont adoptés. Le bouddhisme exerce aussi une influence de plus en plus large sur les nationalités Lao. Dans la zone libérée, la culture nationale unitaire lao prend forme, bien que sous certains aspects, chez certains nationalistes et dans certaines régions, les éléments d'unité ne s'affirment pas encore" (1).

Les catégories ethniques mentionnées : Lao Loum, Lao Soung, Lao Theung sont réaffirmées dans la brochure intitulée :

"La révolution lao a 20 ans"(2).

"Plus de 60 nationalités vivent sur notre sol et forment une population totale d'environ 3 millions d'habitants. D'après leur appartenance ethnique et leurs genres de vie, ils peuvent être classés en 3 groupements principaux communément appelés Lao Loum, Lao Soung et Lao Theung. Les premiers s'atablissent dans les plaines, le long des cours d'eau et des axes de communication. Les seconds, à la lisière des forêts et sur les flancs des montagnes. Les derniers occupent les hauts sommets.

Un écart sensible se remarque entre leur stade de développement. Les Lao Loum sont parvenus au stade féodal tandis que les Lao Theung et les Lao Soung d'une manière générale en sont encore à l'état de tribus. Ainsi les Lao Theung comprennent des sous-groupements à caractère tribal : Khmou, Ko (Haut Laos) So, Sek (Moyen Laos) Laven, Alak, Oi, Ta Oi, Nha Heun, Nghè, Lavè (Bas Laos).

Les Lao Soung comprennent les minorités Méo, Yao, Ho, Mou Seu, Lanten.

Par leur système d'exploitation et d'oppression, les féodaux lao et les colonialistes français, ont refoulé de nombreuses tribus vers les régions montagneuses les plus reculées. Certains groupes, en décroissance rapide, étaient menacés d'extinction. Féodaux et colonialistes exploitaient les rivalités entre les divers groupements pour leur politique traditionnelle ."diviser pour régner" .

(1) Phoumi VONGVICHIT : ouvrage cité p. 29.

(2) La révolution lao à 20 ans. Editions du Néo Lao Haksat 1965.

La reconnaissance, et la prise en considération des différences ethniques est un fait dont la signification devient dynamique lorsque toutes les "nationalités" affrontent le même ennemi. De là découle une unité, acquise dans la lutte commune.

L'importance des minorités dans les zones reculées occupées à l'origine par le Pathet Lao, la commune exclusion dont les uns étaient victime, et que les autres avaient choisie, permettait un rapprochement de fait.

Celui-ci prend un contenu de plus en plus positif à mesure que la "zone libérée" s'étend, exigeant d'organiser la vie en commun.

C'est pourquoi : "Le maillon essentiel de la politique d'union nationale est l'union entre les diverses nationalités" (1).

II-Le maillon essentiel de la politique d'union nationale est l'union entre les diverses nationalités.

"Depuis longtemps, le Parti Révolutionnaire Lao a bien vu ce problème et il l'a résolu sur la base d'une position de classe, suivant les principes de l'égalité et du libre consentement. Le parti s'est fixé comme tâche essentielle de mener une agitation révolutionnaire active parmi le peuple, notamment les travailleurs, pour lui faire acquérir une forte conscience nationale unitaire, pour l'unir contre les manœuvres de division des nationalités tramées par les impérialistes américains et leurs valets. En même temps, il s'emploie à gagner à la juste cause les chefs de clans, de tribus, et les personnalités des différents groupements ethniques.

Le Parti Révolutionnaire Lao a tenu depuis longtemps pour une tâche de première importance la réalisation des libertés démocratiques, et l'égalité des nationalités en zone libérée, non seulement pour assurer leur solidarité dans la lutte pour l'indépendance nationale contre les colonialistes et les impérialistes, mais encore pour élever sans cesse l'esprit national et la conscience nationale unitaire de chaque

(1) Phoumi VONGVICHIT : ouvrage cité p. 221.

citoyen, l'attacher chaque jour davantage à l'oeuvre d'édification, de consolidation et de défense de la zone libérée, à l'acheminement vers la libération complète de tout le pays, l'acheminement de la révolution Lao vers de nouveaux développements.

Le parti attache par ailleurs une grande attention à l'éducation des larges masses populaires des nationalités et à l'élévation de leur conscience politique, de pair avec l'amélioration de leur vie matérielle et morale et, dans la zone libérée, avec l'édification des bases du Parti, la formation et le perfectionnement des cadres des minorités nationales, la gestion chaque jour améliorée de toutes les branches d'activité, l'édification des forces armées des nationalités pour le maintien de l'ordre et la mise en échec des visées d'agression des impérialistes américains.

Il est clair que la démocratisation de l'appareil d'état et la réalisation des libertés démocratiques et de l'égalité entre les nationalités en zone libérée, matérialisent les directives et les mesures positives du Parti et qu'elles ont joué un rôle considérable en créant des conditions essentielles pour la population vivant sur les 2/3 du territoire national de réaliser son droit d'être maître du pays. Toute oppression de classe sous forme d'oppression nationale a été progressivement abolie. La vie matérielle et morale des nationalités a été progressivement améliorée et elles sont toujours plus unies, plus unanimes, plus promptes à s'aider mutuellement dans la production comme dans la vie quotidienne .

Notre succès fondamental et dominant dans l'édification et la consolidation de la zone libérée, est la réalisation et le renforcement de l'union et de l'identité de vue entre les nationalités (1). Les rapports entre elles se sont sans cesse améliorés. Auparavant, la politique perfide des impérialistes et des féodaux aggravait les dissensions et les inimitiés entre les nationalités et les tribus, créant des conflits sanglants et déchirants, suscitant des difficultés dans leur vie

(1) Note personnelle : Au présidium du 2e congrès du front Néo Lao Haksat Sithone Kommandantle prince Soupanouvong et Faydang représentaient respectivement les Lao Theung, Loum et Soung.

quotidienne et dans la production. Aujourd'hui, l'union et la coopération sur la base du respect de l'égalité et de l'entraide, impulsent plus vigoureusement la production et le combat, permettent de remporter de nombreux résultats, aident au rapprochement des nationalités, à leur compréhension et affection mutuelles. Manifestation des plus nettes de l'égalité entre les nationalités à l'heure actuelle ; chacune d'elles dispose de son propre contingent de cadres révolutionnaires, participe à l'administration de la zone libérée, gère elle-même sa propre localité. Chacune d'elles est encore dotée de forces armées pour se défendre et participer à la défense de la zone libérée toute entière. Beaucoup de nationalités ont reçu l'aide nécessaire pour créer leur propre écriture. Au sein de chacune d'elles, l'union et l'entraide entre les différentes couches sociales ont été renforcées. Les chefs de clan et de tribus qui disposaient de privilèges et de prérogatives et vivaient de l'exploitation des masses travailleuses, se sont eux aussi amendés. De leur propre gré, ils prennent part maintenant au travail de production et à la lutte contre l'ennemi, à la défense du village, servent dans les différents services du Front Patriotique Lao à tous les échelons, à l'exception d'un petit nombre d'éléments que les impérialistes américains ont pu acheter et maintenir sous leur coupe..."

" ... Dans la zone libérée, les nationalités majoritaires et minoritaires, égales en droits et unies fraternellement, s'entraident de tout coeur dans le combat, la production et la vie de tous les jours.

Sous le régime impérialiste et féodal, les minorités nationales étaient méprisées, opprimées, incitées à la haine et aux dissensions. Aujourd'hui sous la direction du Front Patriotique Lao, les différentes nationalités s'unissent, se respectent, s'entraident fraternellement. Le front et le pouvoir révolutionnaire se préoccupent particulièrement de la vie matérielle et morale des minorités. Ces dernières ont des cadres participant à l'administration et envoient leurs enfants dans les forces armées prendre part à la défense de la terre natale et de la zone libérée et assurer l'ordre, la sécurité et la protection de la vie du peuple".

... Parallèlement à la lutte contre les impérialistes et les autres forces d'agression pour la conquête de l'indépendance nationale, le Parti Révolutionnaire Lao déploie tous ses efforts pour développer l'esprit national et la conscience nationale unitaire, réaliser l'union de toutes les nationalités vivant sur le sol Lao, en vue de la libération et de l'édification nationale, pour conduire le Laos vers un avenir radieux. C'est là une tâche d'une importance extrême, tâche posée en fonction des caractéristiques de la société Lao, d'un pays dont le territoire est peu étendu, la population peu nombreuse, mais qui comprend de multiples nationalités et tribus, vivant dispersées, imbriquées les unes dans les autres, pays dont l'édification et l'unification relativement récentes ne reposent pas encore sur des bases bien solides... "

"... Il est à remarquer que la nationalité majoritaire, communément appelée les "Lao Loum" comprend environ 1 million et demi d'habitants, c'est-à-dire à peine la moitié de la population totale ; aussi les nationalités minoritaires jouent-elles un rôle extrêmement important parmi les forces qui produisent et combattent. Au Laos, elles présentent cette autre particularité que malgré leur cohabitation dans un entremêlement inextricable, leur développement à tous les points de vue est fortement inégal. Du fait de leurs différences d'origine, de langue, de traditions et de coutumes, du fait aussi de leur division suscitée et entretenue pendant de longues années par les impérialistes et les féodaux, les rapports entre la nationalité majoritaire et les nationalités minoritaires, tout comme au sein de l'une et des autres, étaient auparavant marqués par des préjugés malveillants, des inimitiés réciproques qui n'étaient pas sans causer des difficultés dans la vie et les activités de production de chacune d'elles. La force qui combat cet ennemi commun qu'est l'impérialisme agresseur, s'en était trouvée réduite. C'est pourquoi l'élaboration d'une union, d'une identité de vue entre les nationalités sur la base de l'égalité et de l'entraide est-elle une tâche de première importance pour la révolution Lao, car c'est sur cette base seulement que l'on peut accroître les forces de la révolution et partant, assurer la victoire sur les impérialistes".

De nombreux obstacles se dressent, avant d'accéder à l'unité nationale et le même auteur poursuit :

"Exploitant au maximum les contradictions entre les nationalités et leurs préjugés les unes vis-à-vis des autres, ils ont pu entraîner des chefs de clans et de tribus, et en faire des valets zélés des USA.

Par la corruption, la mystification et la contrainte, ils ont pu amener certains éléments peu avisés dans les masses des minorités à s'opposer au mouvement révolutionnaire et patriotique. Une de leurs mesures les plus machiavéliques consiste à accorder un traitement préférentiel aux bandits et commandos Méc. Ceux-ci sont mieux rétribués que les hommes de l'armée royale (1) sans compter que leurs familles reçoivent encore des vivres et des vêtements" (2).

En dehors des considérations de politique générale, que nous venons d'évoquer, on relève trois thèmes concernant directement les minorités. S'adressant à des populations réputées indépendantes on retrouve un fréquent appel à la dignité des minorités.

Celui-ci s'exprime dans des nouvelles édifiantes telles "Le maître au fusil" de THAO BOUN LIN (3) qui apprend aux "Co" à lire en même temps qu'il contribue aux victoires militaires :

"En une année, Choum avait aidé plus de cent villageois à sortir de l'analphabétisme et formé deux maîtres de nationalité Co" (4)

Dans le même ouvrage, on relève dans la nouvelle "Le jeune Lao Soung" (5)

"Comme tous les dignes représentants de la minorité ethnique

(1) C'est le cas des Lavè décrits dans notre thèse.

(2) Phoumi VONGVICHIT : op. cit.

(3) La poule sauvage : Editions du Néo Lao Haksat 1968. p. 46.

(4) p. 54

(5) p. 93

Méo, Lao Zeu le père était aussi habile à la chasse, que versé dans l'abattage des souches pour la mise en culture des versants boisés".

Le rappel d'une tradition d'insurrection chez les minorités ethniques participe de leur dignité, mais il prend une valeur particulière pour le parti révolutionnaire.

Dans la brochure "La révolution Lao a 20 ans" (1) on relève :

"Dès les premiers temps de l'occupation des tribus, des régions entières s'étaient soulevées. Les insurrections les plus marquantes furent

- celle des Lao Loum sous la conduite de Po Ka Douat
- celle des Lao Theung en 1910 sous la direction de Ong Kéo.

Après l'assassinat de ce dernier par les Français, la lutte fut continuée sous la conduite de Kommadan et ne prit fin qu'en 1937, après que les Français eurent lancé éléphants, artillerie et aviation contre la base des insurgés à Phou Louang.

- celle des Lao Soung de 1919 à 1922 sous la direction de Pa Fachay qui sut unir dans la lutte la population de Sam Neua, de Luang Prabang, et de Xieng Khouang. Les Français n'ont pu mettre fin au mouvement qu'en faisant lâchement assassiner son leader.

Ces insurrections qui furent noyées dans le sang, n'en administrèrent pas moins la preuve de l'indomptabilité du peuple lao".

Phoumi VONGVICHIT écrit quant à lui :

"De 1925 à 1940, de nombreux mouvements révolutionnaires ont éclaté à l'est du Haut Laos et au centre du Bas Laos ; entre autres l'insurrection des Kha sur le plateau des Bolovens, dirigée par Ong Kéo et Kommadan (de 1911 à 1936), celle des Méo dans les provinces de Luang Prabang et de Xieng Khouang sous la direction de Tiao Fa Patchay (de 1918 à 1922).

(1) op. cité p. 10.

L'insurrection des Kha dans le bas Laos avait rassemblé la majorité des Lao Theung, et Kommadan, le leader des tribus Kha avait su allier leur lutte avec celle des Lao Loum dans le Champassak... Il [le peuple] ne peut oublier les minorités nationales en premier lieu les jours de honte... A travers l'ancienne résistance contre les colonialistes français, comme dans l'actuelle résistance contre l'agression américaine d'innombrables exemples de sacrifices ont été donnés par des combattants patriotes... appartenant à toutes les nationalités, majoritaires, comme minoritaires".

La troisième ligne de force des écrits concernant les minorités est la nécessité du développement de ces populations, qui procède du développement général du Laos, à réaliser.

Le développement du pays dans les ouvrages cités a été stoppé ou freiné par le régime traditionnel qualifié de "féodal", les colonialistes français, et les impérialistes américains. La critique du régime dit féodal revient régulièrement sous la plume des différents auteurs (1).

Ainsi dans le "programme politique du front patriotique Lao" (2) peut-on lire :

"Supprimer le régime d'accaparement des terres et des eaux et forêts ainsi que les vestiges des régimes "Kouang Lam"."

L'obscur antisme dont sont responsables les ennemis du peuple est particulièrement relevé chez les minorités. A la page 53 de son ouvrage, Phoumi VONGVICHIT parle de "l'élimination des superstitions" et p. 236 il note :

"Les moeurs et coutumes rétrogrades, les superstitions exerçaient leurs ravages, surtout chez les nationalités minoritaires".

La préservation de la culture traditionnelle évoquée plus haut et l'élimination des coutumes dites rétrogrades suppose une synthèse nationale et des choix politiques.

(1) On notera que le système politico-économique traditionnel est qualifié de "féodal" et non pas "d'asiatique" (cf. le mode de production asiatique de MARX) bien qu'il en présente de nombreux caractères.

(2) Editions du Néo Lao Haksat 1968 p. 15.

Le caractère délicat de ceux-ci nous amène à envisager les textes cités sous une forme plus critique.

III - Assimilation ou complémentarité harmonieuse.

Telle est la première question qui vient à l'esprit de l'anthropologue à la lecture de ces textes.

Les contradictions et les distances qui séparent les groupes ethniques dans le Laos traditionnel, sont un fait incontestable. La prise de conscience politique qui révèle un adversaire commun apparaît comme un important facteur d'unité en période de conflit.

Cette unité dans la lutte passe nécessairement sous silence tout ce qui sépare en temps de paix à tout le moins elle le minimise. (cf VONGVICHIT : "Dans la zone libérée, la société Lao revêt un caractère démocratique authentique bien qu'elle garde encore des vestiges féodaux et tribaux" p. 19).

Il n'y a pas lieu de s'en étonner dans le contexte historique actuel en Asie du sud-est. L'harmonie acquise dans le combat, est d'autre part un facteur dynamique qui peut limiter les effets des préjugés et des haines traditionnelles. C'est en quelque sorte une chance à saisir pour créer des rapports nouveaux, si cela est possible.

Toutefois l'évolutionnisme socialiste qui sous-tend toutes les affirmations relevées reste très discutable.

On peut donc regretter que la tentative du Néo Lao Haksat, d'intégrer les minorités nationales, emploie pour se justifier une théorie éculée et un langage beaucoup plus rétrograde que certaines moeurs et coutumes des minorités, qualifiées de telles par Phoumi VONGVICHIT. On conçoit aisément que la guerilla actuelle soit plus préoccupante sur le terrain que la théorie sociologique, et il y aurait quelque naïveté à ne pas le faire.

Une autre remarque vient à l'esprit en ce qui concerne l'application de la lutte des classes sur ce terrain multi-national.

"Le maillon, essentiel de la politique d'union nationale est l'union entre les diverses nationalités. Depuis longtemps, le Parti Révolutionnaire Lao a bien vu ce problème et il l'a résolu sur la base d'une position de classe..."

P. VONGVICHIT poursuit :

"Toute oppression de classe sous forme d'oppression nationale a été progressivement abolie".

Le caractère problématique des classes sociales au Laos amène le Néo Lao Haksat à proposer une stratégie des nationalités. Les groupes ethniques non lao, par les pressions et oppressions qu'ils ont subies, deviennent dans ces conditions le prolétariat exploité, ou mieux le "sous - prolétariat"⁽²⁾, car leur retard culturel est souligné par rapport aux prolétaires conscients, à savoir les Lao patriotes et combattants. Cette stratégie de "classes ethniques" permet de penser que les minorités ethniques sont surtout des alliés, comme le "sous - prolétariat" lorsqu'il fait cause commune avec le prolétariat.

C'est seulement avec l'acquisition d'une conscience de classe, ici conscience de l'ennemi commun, que le sous-prolétaire, ou le Montagnard accède à un statut d'égalité dans la lutte. De même que la révolution est faite par et pour les prolétaires, la lutte au Laos semble faite à l'origine par des Lao et pour les Lao. Le rôle éminent et moteur de la culture Lao n'est dès lors plus problématique dans cette perspective.

A aucun moment n'est posée la question d'un avenir autonome pour les minorités, pas plus qu'il n'est posé pour le sous-prolétariat qui accède au prolétariat ou bien est nié en tant qu'unité cohérente, a fortiori comme classe.

Telle semble apparaître, comme simple hypothèse, l'expression socialiste de la hiérarchie traditionnelle,⁽¹⁾ où les minorités sont marginales et inférieures.

Les minorités sont donc des alliés d'un jour car en tant que minorités elles n'ont pas d'avenir dans la société socialiste. C'est en tant que citoyens lao que les Montagnards peuvent exister. Cela suppose

(1) On rapprochera le problème évoqué de la réflexion de J.P. SARTRE qui écrit : "Mais il y a plus grave : le nègre nous l'avons dit, se crée un racisme antiraciste... Du coup la notion subjective, existentielle,

(2) Nous exprimons ici un rapport d'analogie qui découle de la lecture des textes cités. On ne saurait y trouver une équivalence réelle, que nous n'affirmons pas.

des mutations structurelles et culturelles. Cela suppose implicitement qu'ils deviennent des Lao.

Notre propre lecture de ces textes de combat, nous incite à voir dans la complémentarité harmonieuse décrite en temps de guerre, un prélude à une assimilation, que le rôle dominant et supérieur prêté à la culture lao par les auteurs cités permet de supposer, comme but, puisque celui-ci est loin d'être réalisé actuellement.

Cela peut laisser, dans un premier temps, quelques regrets à l'ethnologue qui voit sa "pureté" mise à l'épreuve de l'histoire.

Il lui appartient ensuite de se déterminer : il lui reste son langage et il peut toujours en faire une déontologie et dénoncer l'éthnocide, ou bien il peut encore expliciter ses propres choix comme tels.

En l'occurrence, face à l'absence de politique des minorités que relevait déjà B. FALL (1) au Laos, ce schéma, discutable sur plusieurs points, est la seule formulation globale concernant des rapports nouveaux entre Lao et Montagnards. Ce n'est pour l'instant qu'une formule/et nous ne disposons pas d'informations suffisantes pour décider s'il s'agit d'une utopie patriotique, ou d'un phénomène suffisamment avancé pour devenir une réalité; car c'est non seulement d'un changement politique mais aussi d'une mutation de tous les rapports sociaux.

Suite de la note de la page précédente.

ethnique, de négritude "passe" comme dit HEDEL, dans celle, objective, positive, exacte, de prolétariat. "Pour Césaire, dit SENGHOR, le "Blanc" symbolise le capital, comme le nègre le travail... A travers les hommes à peau noire de sa race, c'est la lutte du prolétariat mondial qu'il chante". C'est facile à dire, moins facile à penser. Et sans doute, ce n'est pas par hasard que les chantres les plus ardents de la négritude sont en même temps des militants marxistes. Mais cela n'empêche que la notion de race ne se recoupe pas avec celle de classe : celle-là est concrète et particulière, celle-ci universelle et abstraite ;... Jean Paul SARTRE : Orphée Noir. Préface à l'Anthologie de la poésie nègre et malgache. Cité par Franz FANON Peau Noire, masques blancs . Paris 1952. p. 127-128.

(1) B. FALL. art. cité.

Transcription phonétique des termes lavè

Liste alphabétique

A i yo	ǎy yɔʔ
Avar pō	ǎvār pōh
Bang ir	bǎŋ iər
Bon pneun	bɔn pnǎn
Bon Sruk	bɔn srúk
Brah aveugn	brǎh avəñ
Brah bai tiè	bǎy cĕ
Brah bon krpeu	bɔn kǎrpə
Brah bon tiè	ɔn cĕ
Brah boum	bum
Brah boum potil	bum ptĭl
Brah hrnoy	həyɔi
Brah kayok	kəyɔk
Brah katong	ktɔŋ
Brah mē beup	mɛ bəp
Brah brimimih	brǎh brĭ mimih
Brah mok	mɔk
Brah ougn bou bok	uñ bɔn bɔk
Brah patoyt kano long	ptɔc kano lɔŋ
Brah pneun bok ti	pneun bɔk tĭ
Brah pneun katong	pnǎn ktɔŋ
Brah pneun krpeu	kǎrpū
Brah tianđeu	ʂandū
Brao dak	brao dak
Brieng	briɛŋ
Brdi	bərɔi
Djeu	jə
Djong	jɔŋ
Dong houm	ɔŋ ʔum
Kaap	kap
Kagneun	kñən

Kleu dak pham	kleu dak pham
Kouap	kuap
Kelele	kelele
Klieng	klǐɛŋ
Kok avan	kok avǎn
Kok go	kok gǒh
Koun ya	koun ya
Louai	lǔay
Mê kla li	mə kla li
Ndrouk	ndrǔk
ngɔ ting	ngɔ ting
Pa ké kok	pa ké kok
Palang	pǎlǎŋ
Rang taveung	raŋ tv.əñ
Rap tiè	rǎp cɛ
Rong	roŋ
Sai ko pa kla	sai ko pa kla
Tang katay	taŋ ktay
Ti tak klo	títǎk klo
Tiok rok	cǔk rok
T'kok	tkǎk
Torong	tǎrǒŋ
Trneum	trnəm
Troum	trǔm
Tsi tsouai aman kong la	ci cuay amam kɔŋ la
Ya mou	yǎ?mu
Yang dak	yaŋ dak
van pragnaet	van prǎñat
Vaugn	voñ

Lorsqu'un mot n'est pas certainement lavè, ou certainement lao, il n'est pas transcrit.

Transcription des termes de la parenté lavè

Ya Hi	ya??i?
Ya Ho	ya??o?
Mic	mi?
Da	da?
Po	po?
Mi	mi
Beup	bəp
Mè	mɛ?
Ho Bro	o bro?
Muy	muy
Mo long	mɔ lɔŋ
Hon Tsoyt	ɔn coc
Hou long	u lɔŋ
Tri	tri
Mou Hou	mu u?
May Tri	may tri
Hok Tri	ɔk tri
Ktyo	tiyɔ
Ngè mo	ŋɛ mɔ?
Kaman	kman
Kou klo	kɔn klo
Kuan	kuan
Pa sao	pa sao
Tiao	tiao
Bit klo leuil	bit klo ləy

Transcription des termes lao

(Liste alphabétique)(1)

Ban ouai tem	Ban Houay tēm
Ban po	Bang pō
Bouat	Bouat
Boulan	Boulan
Boun	Boun
Brao neua	nua
Brao tai	Tai
Hay	Hay
Ho	Ho
Kamakan	Kôma kân
Lao theung kamao	Kamao
Lao loum	Lao loum
Lao soum	Lao soum
Lap	Lap
Lak khao	lak khao
Mak toua	mak thōua
Me pha	Mê Pha
Meun	Meun
Mo thévada	Mo thévada
Muong	" Muang
Na	Na
Nang thiem	Nang thiam
Nang thorani	Nang thorani
Pak iscu	Phak itou
Pakang	Pa kang
Pha hay	Pha hay
Pha man	Pha man
Pha pak hat	Pha pak hat
Pham	Pham
Pha pou	Pha pou

(1) Cette transcription en usage actuellement au Laos (administration - services géographiques) ne rend pas compte des tons, ni de la longueur des voyelles)

Phi pop
Phi pet
Phou gnai
Phou Kè
Pya ya
Salavat
Tahan
Tia vat
Van fai
Van kimin
Van pai

Phi pop
Pét
Phou gnai
Phou Kè
Pia ya
Salavat
Thahan
Cha vat
Van fai
Van kimin
Van pai

OUVRAGES CITES

- ABERLE - "The prophet dance and reactions to white contact".
Southwestern Journal of Anthropology vol. 15 - 1959
- ARCHAIMBAULT C - "Le sacrifice du buffle à Vat Phou" France Asie
n°118-119 - 1956
- "Religious structure in Laos" Journal of Siam
Society. 52(1) 1964.
- "Une cérémonie en l'honneur des génies de la mine
de sel de Ban Bo (Moyen Laos). Contribution à l'étude
du jeu de Tiki" Bulletin de l'Ecole Française d'Ex-
trême Orient 48(1) p. 221-231.
- BAILEY - Tribe, caste and nation. Manchester 1960
- BALANDIER G. - Anthropologie politique Paris 1967
- Sociologie actuelle de l'Afrique noire Paris 1955
- BARNETT - Innovation : the basis of culture change - New
York 1953.
- BARTH F. - Ethnic groups and boundaries. The social organiza-
tion of culture difference-Bergen - Oslo - Londres 1970
- "On the study of social change" American Anthro-
pologist. vol. 69 n°6, déc. 67.
- "Economie spheres in Darfur" in Thèmes in economic
anthropology. édit. R. FIRTH. New York 1967.
- BAUDENNE - "Les Kha de la région d'Attopeu"
Revue Indochinoise n°3 - 1913
- BERREMAN "Aleut reference group, alienation mobility and
acculturation".
American Anthropologist-vol 66 - avril 1964

- BITARD - "Les rites agraires des Kha Braou"
Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises
(27) 1952. p. 9 - 18
- BOHANNAN P. - Social anthropology New York 1963.
- "Extra processual events in Tiv political institutions". American Anthropologist. Vol. 1 - fév. 1958
p. 1 - 12.
- et PLOG (éditeurs) Beyond the frontier New York 1957
- BOUROTTE B. - "Essai d'histoire des populations montagnardes du sud indochinois"
Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises
30 (1) 1955.
- CONDOMINAS G. - Nous avons mangé la forêt Paris 1957
- "Notes sur le bouddhisme en milieu rural lao"
Archives de Sociologie Religieuse n°25-26 - 1968
- "Aspects de l'économie mngong gar. Monnaie multiple et entremetteur" Ronéoté. Bibliothèque du Centre de Documentation et de Recherches sur l'Asie du Sud-Est et le Monde Insulindien (CEDRASEMI).
- CONKLIN - Hanunoo agriculture - Rome - FAO - 1957
- Bibliographie dans Current Anthropology fev. 1961
- CONZE E - Le bouddhisme - Paris 1971
- CUNNISON I - "Headmanship and the ritual of Luapula villages"
Africa 26-1956
- DEVEREUX G - Essai d'ethno-psychiatrie générale - Paris 1970
- DORE P.S. - La divination dans l'état du Lane Xang Hom Khao
Thèse de 3e cycle. EPHE Ve section Paris 1972.

- DOYON J. - Les Vietcongs - Paris 1968
- DUMONT L. - Homo hierarchicus - Paris 1967
- EMBREE - "Thailand. A loosely structured-social system"
American Anthropologist II (2) 1950.
- EPSTEIN - Economic development and social change in South India - Manchester 1962
- FALL B. - "Problèmes politiques des états polyethniques en Indochine"
France Asie - Vol. 38. n° 172. Mars 1962
- FIRTH R. - "Offering and sacrifice, problems of organization"
Journal of the Royal Anthropological Institute
Vol. 93. part. 1 - 1963
- et SPILLIUS : "A study in ritual modification"
Royal Anthropological Institute of Great Britain
and Ireland. Paper n° 19 - 1963.
- FREED S.A. - "Suggested type societies in acculturation studies"
American Anthropologist. Vol. 59. 1957
- GEERTZ C. - "Ritual and social change. A javanese example"
American Anthropologist 59(1) 1957.
- GLUCKMAN M. - Politics, law, and ritual in tribal society.
Oxford 1965
- Closed systems and open mind. Edimburg - Londres 1964.
- GOODE - Religion among the primitive - New-York 1951
- HALPERN J. - Government, politics and social structure in Laos.
Yale monograph n°4. 1964.

- HEINE GELDERN R. - Conception of state and kingship in South East Asia.
Data paper n°18 - SEA program. Department of asian
studies. Cornell University - New York - Avril 1956
- IZIKOWITZ K.G. - Lamet. Hill peasants in french Indochina.
Göteborg 1957.
- "Notes about the Tai"
Far Eastern Antiquities. n° 34 - 1962.
- "Neighbors in Laos" in F. BARTH
Ethnic groups and boundaries p. 135-148.ouv. cité
- JACKSON A. - "Kinship, suicide and pictographs among the Na Khi"
Ethnos 1-4 - 1971.
- LAFONT P.B. - "Génies, anges et démons en Asie du sud-est"
in Génies, anges ,et démons ed. D. BERNOT. Paris
1971. p. 322-360.
- "Notes sur les familles patronymiques Thai noires de
Son-La et de Nghia-Lo".
Anthropos 50 - 1955. p. 797 - 809.
- Prières Jarai - Ecoles Française d'Extrême-Orient.
Paris 1963.
- To'l'oi Djuat
Ecole Française d'Extrême Orient - Paris 1963.
- LEA' H E.R - Cultural change with special reference to the hill
tribes of Burma and Assam - Thèse ronéotée
Cambridge 1947.
- Political systems of highland Burma - A study of
kachin social structure - Londres 1954.
- "The frontier of Burma".
Comparative studies in society and history.
n° 3. Oct. 1960.
- LINTON R. "Nativistic movements"
American anthropologist vol. 45 - 1945

- LOMNITZ L. - "Patterns of alcohol consumption among the Mapuche"
Human Organization 28 (4) 1969
- LOUNSBURY F.G. : - "Etude formelle des terminologies de parenté crow et omaha"
in Exploration in cultural anthropology - Essay in honor of George Peter Murdock. Ed. par W.H. GOODENOUGH
Traduction française dans Anthropologie et calcul
ed. R. JAULIN et PH. RICHARD. Paris 1971.
- MAIR L. - Anthropology and social change - Londres 1969.
- MAITRE H. - Les jungles moi - Paris 1912
- MANNHEIM K. - Idéologie et utopie - Paris 1956
- MARCHAL H. - Le temple de Vat Phou. Ministère des cultes.
Vientiane 1957.
- MASPERO G. - "Moeurs et coutumes des populations sauvages" dans
Un empire colonial français - L'Indochine. Vol. 1
Paris 1929.
- MASPERO H. - Les religions chinoises. Mélanges posthumes sur les
religions et l'histoire de la Chine - vol 1. Paris
1950.
- MITCHELL C. : "The Kalela dance"
Rhodes Livingstone Institute papers. n°27 1956.
- MUS P. - "Barabudur - Les origines du stupa et la transmi-
gration - Essai d'archéologie religieuse comparée".
Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.
n 33 (2) 1933.
- OTTO R. - Le sacré - Paris rééd. 1971.

- PIETRANTONI - "La population du Laos"
Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises
28-32.
- RAHULA W - L'enseignement du Bouddha - Paris 1961
- REYNOLDS - "Ritual and social hierarchy. An aspect of traditional religion in buddhist Laos".
History of Religion. Vol. 9 (1) Août 1969.
- SIFFIN W. - The thai bureaucracy
Institutional change and development.
Honolulu 1966.
- SMITH M.G. et KUPER - Pluralism in Africa
Berkeley - Los Angeles 1969
- THELFORD - "Animism in Keng Tung State"
Journal of Burma Research Society. 27 - II - 1937
- TITIEV - "A fresh approach to the problem of magic and religion"
in LESSA et VOGT : Reader in comparative religion
New-York 1965.
- VIDAL J. - Noms vernaculaires de plantes (Lao, Méo, Kha) en usage au Laos. Ecole Française d'Extrême-Orient
Paris 1962
- VONGVICHIT P. - Le Laos et la lutte victorieuse du peuple lao contre le néocolonialisme américain. Néo Lao Haksat 1968.
- VAAL B. - Les Nhya Hon .. Diplôme Ecole Pratique des Hautes Etudes 6e section - Ronéoté - Paris 1970

- WALES Q. - Siamese state ceremonies - Londres 1931
- Ancient siamese government and administration
 Londres 1934
- WEBER M. - The religion of India - New-York. rééd. 1968
- WILSON G. et M. - The analysis of social change - Cambridge rééd. 1968
- WYLLIE - "Ritual and social change"
 American Anthropologist vol. 70(1) 1958.
- YALMAN N. - "On some binary categories in sinhalese thought"
 New-York Academie of Sciences 24 II. (p. 408-420).
-