



Questionner la question ethnique Lecture historique et politique des appartenances culturelles au Laos

Grégoire Schlemmer

► To cite this version:

Grégoire Schlemmer. Questionner la question ethnique Lecture historique et politique des appartenances culturelles au Laos. Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2015, 25, pp.2015 - 2016. halshs-01487855

HAL Id: halshs-01487855

<https://shs.hal.science/halshs-01487855>

Submitted on 13 Mar 2017

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.

Questionner la question ethnique

Lecture historique et politique des appartenances culturelles au Laos

SCHLEMMER Grégoire *

IRD, UMR URMIS, Migrations et Société, université Paris Diderot, Paris, France

Le Laos, pays d'environ six millions d'habitants, se caractérise par sa déroutante complexité ethnique : on y compte officiellement 49 groupes ethniques. Le groupe majoritaire, les Lao, ne représente qu'un peu plus de la moitié de la population¹ alors que les locuteurs de langue lao seraient environ dix fois plus nombreux en Thaïlande. Il s'agit donc d'une situation étrange, où la population dominante du pays se trouve majoritairement hors des frontières et où les groupes minoritaires, pris ensemble, forment presque la majorité. Quelles sont ces ethnies, comment comprendre l'existence d'une telle diversité de populations, comment cohabitent-elles et comment l'État gère-t-il cette diversité ? Ce sont quelques-unes des questions que nous voudrions brièvement aborder, en nous aidant de la littérature existante mais orienté par nos propres recherches de terrain². Quoi que ce travail de synthèse puisse offrir une vue d'ensemble destinée aux non spécialistes du pays, son originalité se trouve moins dans les données présentées que dans l'échelle spatiale et temporelle par laquelle elles sont abordées : une perspective comparatiste, qui prend en considération l'ensemble des groupes du pays, sur le temps long. Ce passage à l'échelle macro, tant au niveau spatial que temporel, permet de questionner l'ethnicité, entendue ici aux sens de ce qui forme et maintient l'appartenance ethnique. L'ethnicité sera donc ici approchée,

* Grégoire Schlemmer est ethnologue à l'Institut de recherche pour le développement (IRD, UMR URMIS, Migrations et Société, université Paris Diderot). Ses travaux portent sur l'organisation sociale et religieuse et les questions d'ethnicité parmi des populations des marges montagneuses du monde sino-indien à partir de deux terrains d'étude : les Kulung Rai (Népal) et la province de Phongsaly (Laos).

non comme une donnée, mais comme un *produit*, résultat de processus à mettre au jour. C'est, autrement dit, une lecture sociopolitique des phénomènes culturels et identitaires des groupes ethniques du Laos que nous souhaitons proposer.

L'ETHNIE, UNE CATÉGORIE AMBIGUË

Parler d'ethnie nécessite que l'on commence par déterminer ce que ce terme recouvre, et dès lors, les problèmes commencent. Le sens donné, explicitement ou non, à la notion d'ethnie varie selon les publics et les circonstances, et ces différentes acceptions sont révélatrices des prismes et des enjeux qui se trament autour de la compréhension et de la gestion des populations ainsi désignées.

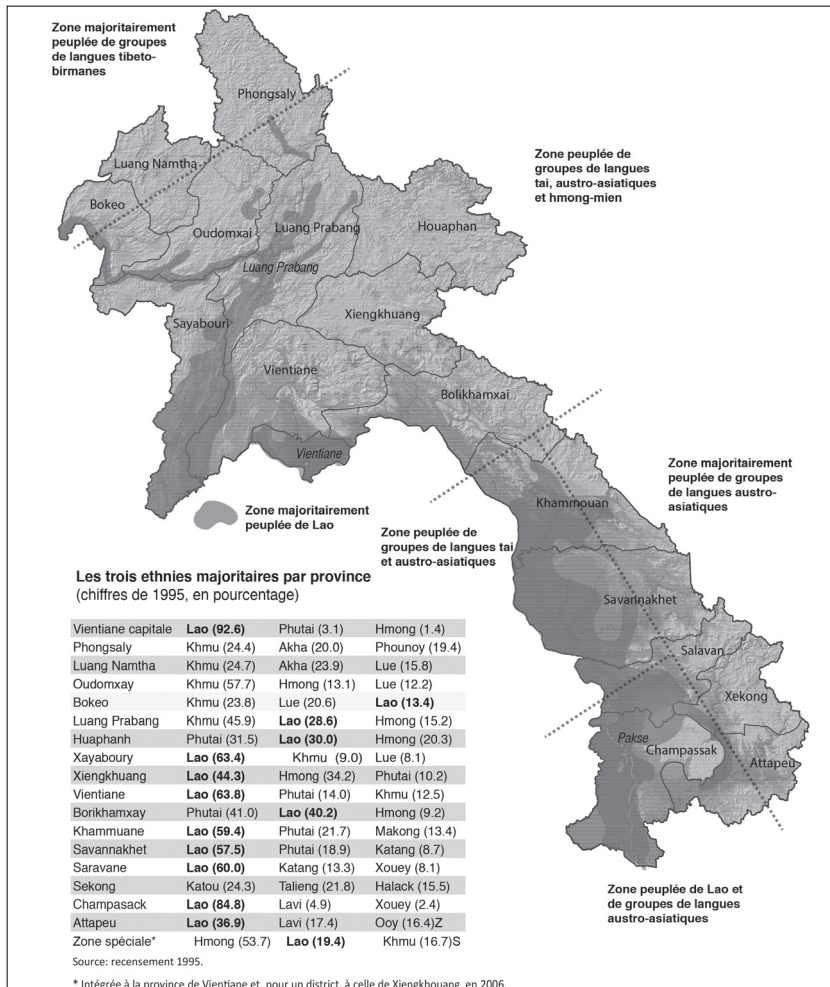
Ethnie, minorités ou montagnards ?

Si au Laos toute personne est officiellement censée avoir une ethnie d'appartenance, lorsqu'au Laos le terme ethnie (*son phao*) est employé dans le langage courant, il désigne l'ensemble des groupes du Laos, à l'exception des Lao. On retrouve un tel usage de la notion d'ethnie à l'œuvre dans de nombreux rapports des organisations non gouvernementales (ONG) et d'organisations internationales, le principal domaine de production d'informations au Laos. Ceux s'intéressant à la question ethnique distinguent souvent les Lao de l'ensemble des autres groupes, regroupés sous le terme de « *ethnic groups* ». Il en va de même dans le domaine du tourisme : aller voir les ethnies, c'est aller voir les non-Lao.

Dans son usage commun, le terme d'*ethnie* est donc associé à *minoritaire*. Mais *de facto*, il exclut aussi les gens issus de nationalités différentes et installés au Laos, soit avant tout les Chinois et les Vietnamiens³. Implicitement, l'ethnie désigne donc un groupe démographiquement, mais aussi géographiquement et surtout politiquement, *minoritaire*.

La notion d'*ethnie* véhicule un ensemble de stéréotypes, qui sont pensés par contraste avec le groupe dominant des Lao. Ils dessinent une opposition entre, d'une part, les Lao, riziculteurs bouddhistes des plaines, intégrés à l'État, *versus* « les autres », essarteurs animistes des montagnes organisés en tribus. Mettant de côté les jugements de valeur, ces stéréotypes se basent, comme souvent, sur une certaine réalité – quoique chaque critère doive être nuancé. La plus structurante de ces oppositions concerne celle entre plaine et montagne, et beaucoup des généralités professées à propos des ethnies concernent en fait leur situation de montagnards, tel que le fait de vivre dans des zones isolées, souvent frontalières, d'essartage (ou « agriculture sur brûlis »). Cet isolement (par rapport aux centres administratifs des plaines) est vu comme l'un des facteurs structurant la vie « des ethnies » ; du fait de leur repli, elles auraient perpétué de manière inchangée un mode de vie traditionnel. Cette association à la montagne (*phou doy*) et à la forêt (*pa*), terres de sauvagerie qui contrastent avec le centre politique « civilisé » (*muang*), irrigue les jugements de valeurs fréquemment associés au couple majorité-ethnies, tels que civilisation *versus* sauvagerie ou modernité *versus* archaïsme pour beaucoup de Lao ; populations corrompues par la vie moderne et déculturées *versus* populations traditionnelles préservées et proches de la nature pour la plupart des touristes et nombre d'agents du développement⁴.

Fig. 1 : Les ensembles de peuplement au Laos



©Grégoire Schlemmer

Un public averti affirmera qu'il existe officiellement au Laos 49 ethnies, réparties, soit en trois grandes catégories de groupes (Lao du bas, Lao Loum; Lao des hauteurs, Lao Theung; lao des sommets, Lao Soung), soit – cette division en 3 groupes ayant été abandonnée par le gouvernement – en 4 « groupes ethnolinguistiques » : les Môn-Khmer (ou Austro-Asiatiques; ceux qui étaient nommés Lao Theung), les Tai-Kadai (ceux nommés Lao Loum), les Tibeto-Birmans et les Hmong-Mien – ou Méo-Yao – (ceux qui étaient nommés Lao Soung). On lira, dans les ouvrages sur la question, que les Môn-Khmer, venus d'Inde il y a peut-être 3 millénaires, sont les autochtones du Laos. Ils se répartissent en de nombreux petits groupes au sud et au centre (Katang, Makong, Xuay, Taoey, etc.) et sont principalement représentés par les Khmu au nord (en plus des Phong, des Lamed, etc.). Certains de ces groupes auraient préservé leur spécificité du fait de leur isolement, et les autres, plus nombreux, sont davantage vus

comme des groupes marginalisés et acculturés par une longue domination Lao. Les Tai-Kadai (Tai, Puthai, Lu, Nhuane, etc.) sont les populations dominantes, occupant surtout les plaines, où ils vivent de riziculture inondée. Ils seraient venus du sud-est de la Chine autour de l'an mille, ont été à l'origine de différents petits royaumes maintenant intégrés au Laos (Xieng Khouang, Xieng Kheng, Sipsong Chau Tai, etc.) et pratiquent majoritairement le bouddhisme (à l'exception des Tai Noirs, Blancs et Rouges). Cette famille ethnolinguistique inclut les Lao, peuple qui a donné son nom aux pays. Les Tibeto-Birmans (Akha, Lahu, Phounoy, etc.) et les Hmong et Yao sont venus de Chine tardivement (majoritairement durant le ^{XIX}^e siècle) et occupent les sommets des montagnes. Facilement reconnaissables à leurs costumes, ces groupes se caractériseraient par leur fierté et leur indépendance, voire leur caractère belliqueux.

Voici le type d'informations que l'on pourra tirer des quelques livres, lao ou occidentaux, qui proposent une sorte de catalogage des ethnies du Laos. On y trouvera aussi mentionnés, pour chaque groupe, leur nom, leur histoire (qui se résume à une origine et une période d'arrivée), et un ensemble de critères sélectifs (qui sont, selon la doxa soviétique dont les ethnographes Lao ont hérité *via* les ethnologues vietnamiens : langue, territoire, culture, économie) ainsi que les principaux traits culturels distinctifs de chacun de ces groupes (vannerie pour les Môn-Khmer, tissage pour les Tai, broderie bariolée pour les Tibéto-Birmans, etc.).

Cette manière de nommer et de classer les groupes est le résultat d'une longue histoire : celle de la manière dont les États appréhendent les groupes qu'ils intègrent ; elle a donc varié en fonction de la nature de ces États, et des relations entretenues avec ses sujets. Retraçons-en brièvement les grandes lignes.

Généalogie des classifications ethniques

Les anciennes principautés et royaumes ayant contrôlé la région n'ont pas cherché à produire un savoir écrit sur les populations qu'elles gouvernaient. On trouve bien ici et là, dans leurs chroniques, des ethnonymes (à l'usage flottant, et dont beaucoup ne sont plus en usage aujourd'hui), mais ressort avant tout de ces chroniques une classification dualiste très structurante : celle entre Tai et Kha. La couleur de peau a pu servir de marqueur d'appartenance différentielle et hiérarchique à ce découpage : un mythe répandu raconte que les Kha et les Tai sont sortis d'une courge, les premiers noircis par un trou fait au tison alors que les seconds sont sortis, blancs, par un trou fait au poinçon (Archaimbault 1973). Il s'agit cependant moins d'un découpage racial que civilisationnel, ou ethno-politique (comme l'a relevé Lefèvre-Pontalis dès 1896). Le terme de Tai qualifie les gens d'un même ensemble linguistique et culturel, mais aussi et surtout un mode de vie (fondé sur la riziculture inondée en fond de vallée) et sur une organisation politique en chefferie *muang*, tandis que les Kha représentent, par rapport à ces Tai, les *autres*, qui vivent d'essartage en montagne et inféodés, ou potentiellement inféodables, au centre de pouvoir, le *muang* (voir le tableau des ethnies officielles du Laos en annexe)⁵. On peut voir dans cette opposition entre Tai et Kha les prémices de la vision actuelle entre majorité et ethnies minoritaires.

Ce sont les administrateurs coloniaux français qui vont opérer les premières récoltes ethnographiques, afin d'identifier leurs nouveaux « protégés ». Ils feront face à un grand nombre d'ethnonymes, qui seront recensés dans les rapports des différentes provinces, et qu'ils auront du mal à organiser. Ils reprendront ces catégories

génériques de Tai (ou Thai, ou Tay) et de Kha, mais en ayant tendance à les « racialisser ». Les Kha seront parfois nommés « indonésiens », puis « proto-indochinois », et ils ajouteront la « race d'origine mongole » ou « race d'origine chinoise » ou encore « Chinoisants » pour désigner les populations venues de Chine (Hmong, Yao, Akha, etc.). En définitive, aussi longtemps que durera la colonie, tout comme le lexique se cherchera (les termes de race, peuple, type, et finalement d'ethnie – qui s'imposera progressivement – se distinguent et se confondent de manière différente selon les auteurs, voire au sein d'un même ouvrage), aucune classification ethnique précise ne se mettra en place. Ces classifications n'auront d'ailleurs que très peu d'effet sur les populations en question, l'appartenance ethnique – autre que celle entre Tai et Kha – n'ayant pas d'incidence juridique. Mais ces premières tentatives de classification exhaustive sur critères pensés comme objectifs et ce début de lecture raciale des groupes humains auront un futur prometteur au Laos, comme ailleurs dans le monde.

La volonté de simplifier ces classifications et d'en faire un instrument unificateur fut à l'origine d'une classification tripartite vers le début des années 1960 (il y a débat pour savoir si ce fut par les royalistes ou les communistes) : celle entre Lao(tiens) du bas, Lao(tiens) des hauteurs, Lao(tiens) des sommets (Lao Loum, Lao Theung, Lao Soung). Cette classification eut un certain succès ; quoiqu'abolie, elle est encore en vigueur dans les faits. Elle offrait l'avantage d'être simple, neutre (supprimant l'ancien terme péjoratif de Kha, « esclave » – ainsi Kha Bit ou Kha Kheu devinrent Lao Bit et Lao Kheu – et se basant sur une logique d'habitat), intégratrice (tous portaient un même dénominateur commun qui faisait d'eux les citoyens d'un même pays), tout en renvoyant à une certaine réalité puisqu'elle reprenait un découpage ancien (Tai/Kha + « allogènes » venus de Chine).

Fig. 2 : Fresque représentant les différentes ethnies du district de Samphan (au centre : la représentation de l'ethnie lao)



©Grégoire Schlemmer

Ce découpage, critiqué par le président Kaysonne en raison de son caractère non-scientifique, fut remplacé dans les années 1980 par des catégories linguistiques et des termes ethniques progressivement établis par l'institut d'ethnographie du Laos, dont ce fut la principale tâche⁶. Cette classification en « groupes ethnolinguistiques » n'a pas pris dans la population, ni même à tous les échelons de l'administration laotienne. Elle est en revanche reprise par les agents de développement et la plupart des chercheurs en raison de son caractère supposément plus scientifique. Surtout, en plus d'avoir l'avantage de se recouper partiellement avec les classifications précédentes, ce classement en famille linguistique permet (à l'instar de l'ancienne classification raciale dont elle est l'héritière) de proposer un tableau cohérent de groupes et de sous-groupes basés sur un critère unique⁷.

D'une classification politique, sur base hiérarchique (Tai/Kha), à des classifications « scientifiques », sur base raciale ou linguistique, en passant par une classification intégratrice, sur base géographique (entre Lao Loum/Theung/Soung), ces tentatives d'appréhender la diversité des groupes humains sur une aire donnée nous renseignent plus sur la manière dont les États pensent les groupes qu'ils englobent que sur la nature même des groupes en question. Il est d'ailleurs désormais admis que le projet de lister un ensemble de groupes sur des critères identiques, de mettre au même niveau les uns les autres et de les identifier est bien un projet lié à l'État moderne (on notera que l'identification ethnique, officialisée par l'État, est rendue concrète par sa mention sur une carte d'identité). Pour certains auteurs, les ethnies ainsi dénombrées seraient elles-mêmes des créations étatiques, et avant tout coloniales (Evans 1999a, Keyes 2002, Salemink 2003).

Perception locale de l'ethnicité

Quittons le niveau étatique et voyons comment les populations ainsi classées en ethnies pensent leur appartenance, et celles de leurs voisins. *De facto*, tous les individus rencontrés lors de mes enquêtes s'identifiaient à un groupe nommé, que ce groupe soit reconnu ou non dans les classifications nationales, que tous ne connaissent pas (ce qui relativise l'impact de ces dernières). On note aussi un usage fréquent de catégories génériques endogènes regroupant un vaste ensemble de groupes, du type de celles utilisées par les agents de l'État ou les groupes dominants. Ainsi, si les groupes Tai ne différencient pas les nombreux groupes qu'ils désignent du terme de « Lao Soung », de même, les Akha englobent tous les groupes Tai sous l'appellation Biche, tandis que les Khmu les regroupent sous la catégorie de Tje. Beaucoup partagent aussi un type de récit racontant que chaque groupe ethnique est issu de l'un des enfants d'un couple frère-sœur rescapé d'un déluge et/ou sorti d'une courge (Lemoine 1987b, Proschan 2001) – le récit s'accompagnant d'une liste de groupes, jamais fermée et adaptée au contexte. Cette logique, qui veut que chacun de ces niveaux d'appartenance provienne de scissions se produisant à différentes étapes d'une même généalogie, est aussi mobilisée pour expliquer l'existence de sous-groupes, clans et lignages qui composent un groupe. Notons enfin que, pour illustrer leurs différences, les groupes en question sélectionnent d'eux-mêmes quelques pratiques contrastives avec celles de leurs voisins ; la langue est le premier critère avancé et, entre groupes proches, ce sont souvent des détails (de costumes, de rituels, etc.) mineurs qui sont mobilisés pour se différencier. Les groupes produisent donc un discours sur

eux-mêmes, en positionnement face à un extérieur, qui n'est pas nécessairement l'État. Il apparaît ainsi que nommer, classer, penser les groupes comme des entités naturelles basées sur des critères objectivables (notamment les critères linguistiques et culturels) n'est pas spécifique aux agents de l'État, ou aux chercheurs.

Fig. 3a et 3b: Coiffe de femmes mariées Chepia (gauche) et Eupa (droite)



Crédit photo 3a: Grégoire Schlemmer, crédit photo 3b: Stephan Aunt

Ces deux groupes Akha sont proches, mais se pensent suffisamment différents pour ne pas s'intermarier. Les coiffes de leur femme – élément formel récurrent de distinction entre groupes Akha – se distinguent par ce qui peut nous apparaître comme un détail insignifiant mais pour eux important : la présence de 6 ronds en argent sur le front des femmes Chepia.

Localement, les critères formant le groupe sont même apparemment simples : un groupe est un ensemble d'individus partageant la même langue et des mêmes traditions, qui vivent et se marient ensemble, et entre lesquels un certain degré de solidarité est attendu. Ces critères s'articulent les uns aux autres. Le sentiment de faire communauté en vertu d'une même origine (réelle ou supposée) se fonde sur le patrimoine culturel des ancêtres et crée une sphère de compréhension et d'interactions basée sur le partage d'une même langue et de mêmes coutumes, qui justifie l'endogamie de groupe⁸. Qu'est ce qui vient alors compliquer l'établissement d'une liste des groupes présents dans un pays ?

La réponse la plus évidente est l'existence de différents niveaux d'inclusions : les groupes ont tendance à se penser selon une logique segmentaire, et l'on peut s'identifier à différents niveaux de cette segmentation. Tout comme je ne peux choisir de me définir comme Parisien, Français ou Européen, il en va de même pour tel individu, qui pourra se dire Pusho, Akha ou Hani, ou tel autre Tai Bam, Tai Dam ou Phu Tai. L'appartenance choisie comme pertinente variera notamment selon à qui l'on s'adresse (Proshan 1996). Un Pusho ne se présentera comme tel que face à un autre Akha, et comme Akha qu'en contraste avec un autre Hani, mais à un Khmu, par exemple, il se dira Lao Ko (le terme utilisé par les Lao pour désigner l'ensemble des Akha). Certaines désignations exogènes données – sur la base de noms de lieux

(Mounteun), d'anciens statuts (Prai), de particularismes linguistiques (Tai Kaleu), de termes péjoratifs, etc. – à un groupe ou à un ensemble hétérogène de populations peuvent être adoptées par les gens ainsi nommés, voire participer à les faire progressivement se penser comme un groupe (Bouté 2010).

Mais tout n'est pas qu'une affaire d'appellation et de niveau d'inclusion. Nous avons mentionné que l'appartenance au groupe se justifie par une origine commune et se manifeste par un même habitus. Cette appartenance devient moins évidente lorsque ces deux critères, qui vont habituellement de concert, sont disjoints. Plusieurs cas se posent concrètement ; les phénomènes d'adoption interethnique, par exemple. L'enfant se dira généralement du groupe adopté, mais il peut garder un contact avec ses géniteurs et une appartenance sentimentale à leur groupe d'origine. De tels phénomènes peuvent aussi concerner, durant les périodes de troubles et de migrations, l'adoption d'individus ou de familles entières d'autres groupes, qui demandent asile dans une communauté (où ils pourront d'ailleurs donner naissance à de nouveaux clans). Car la filiation, qui crée le sentiment communautaire, n'est pas forcément biologiquement ou généalogiquement réelle ; dans les faits, un groupe peut se former dans diverses circonstances : regroupement hétéroclite de migrants, assignation d'identité par des groupes voisins plus puissants, inclusion sous une même autorité ou partage d'un même territoire, etc. On peut aussi mentionner le cas des mariages interethniques, quoique peu fréquents. Si l'appartenance ethnique se transmet par le père, c'est généralement le lieu d'installation qui primera *de facto*. Dans de nombreux groupes, une famille sans garçon a la possibilité de marier sa fille à un homme de n'importe quelle origine ethnique qui, en échange de tout l'héritage de ses beaux-parents, sera considéré comme fils légitime ; il honorera les mânes de ses beaux-parents, et ira parfois jusqu'à adopter le clan de son beau-père.

D'autres pratiques n'impliquent pas un changement d'appartenance, mais construisent des relations, exprimées en termes de parenté, sur base supra-ethnique ; ainsi en va-t-il de la tradition répandue du père adoptif (le premier étranger qui rentrera dans une maison durant la semaine qui suit la naissance d'un enfant sera considéré comme son parent adoptif), ou les amitiés fidéjurées (deux personnes de même âge décident de se déclarer frères ou sœurs et d'agir en conséquence). On notera aussi l'idée, surprenante, que l'appartenance clanique peut traverser les frontières ethniques. Localement, les clans (groupes nommés de gens se disant descendre d'un même ancêtre) se définissent par un nom et/ou un interdit, et beaucoup affirment que toute personne portant ce nom ou respectant cet interdit est parent, quelle que soit leur appartenance ethnique.

Fig. 4: Une porte protégeant le village des mauvaises influences



©Grégoire Schlemmer

Ici à ban Phyalék (district de Bountay). Dans la province de Phongsaly, les villages de tous les groupes ethniques construisent de telles portes.

Rappelons enfin une évidence : tout ne se rapporte pas à l'ethnicité. Parmi les éléments qui caractérisent ces populations, beaucoup ne recoupent pas les découpages ethniques. Ceci est vrai jusqu'au niveau de ce qui compose la tradition, qui est pourtant censée former la base de la spécificité de chaque groupe. Partout, les rituels qui dépassent le niveau villageois sont rares, et même chez les groupes de petites tailles, aucun rite n'est jamais réalisé au niveau de l'ethnie tout entière. Les guérisseurs peuvent être appelés par une clientèle n'appartenant pas au même groupe ethnique. Un certain nombre de rituels sont des emprunts, et affirmés comme tels. Beaucoup d'autres doivent se comprendre selon une logique territoriale (ils concernent un champ, le village ou la région), qui transcende les frontières ethniques. Tout ceci fait qu'il est possible d'identifier une même logique rituelle à un vaste et hétéroclite ensemble de population⁹. Au final, l'appartenance ethnique est rarement mobilisée et elle a peu d'effets concrets : l'ethnie définit un cercle possible de communications, d'unions et de solidarité (parfois plus attendues que réelles) ; mais concrètement, la grande majorité des interactions et échanges quotidiens qui forment la vie des groupes se passe au niveau du village ou du canton.

Si l'ethnie peut théoriquement se définir précisément, la réalité est beaucoup plus complexe. Les différents niveaux d'inclusions possibles, les mélanges entre groupes (qui évoluent dans le temps, par fusion, distinction, dissolution) et l'existence de réalité supra-ethnique, viennent grandement complexifier le tableau. Si les vues que

l'on nomme « essentialistes » – voulant voir une ethnie comme une unité clairement définie, stable dans le temps, classifiable, définissable par des traits distinctifs objectifs – sont partagées tant par les membres de ces groupes que par l'État, cela n'en fait pas une réalité. Aucune liste de critères ne suffira jamais à définir clairement une ethnie, car en dernier recours, ce qui fait un groupe est le fait de le dire ; c'est un *sentiment* d'appartenance, partagé par un ensemble de personnes qui se pensent et se disent former un même *nous*. Ceci amène alors à questionner les phénomènes et circonstances qui poussent un ensemble d'individus à se donner une même appartenance. Pourquoi certains ne se reconnaissent pas d'entité supérieure au village tandis qu'ailleurs, des millions d'individus se pensent comme formant un même ensemble ? Sur quelle base et quel mode des individus sont-ils regroupés dans un même espace social ? Qu'est-ce qui crée ce sentiment d'appartenance ? Ces questions nous amènent sur un terrain politique, au sens large, et à proposer une approche historique de la formation et de l'évolution de ces entités que l'on appelle *ethnie*.

FORMATION HISTORIQUE DES APPARTENANCES ET ÉMERGENCE DE L'ÉTAT

On ne peut, bien sûr, proposer ici un historique de la formation de chaque groupe ethnique, mais il est possible de présenter quelques tendances structurantes des facteurs tant différentiels qu'intégratifs qui ont participé à former, influencer, modifier, structurer les appartenances ethniques et les relations interethniques. La mise au jour de ces tendances, qui opèrent sur le temps long comme lors de changements brusques, nous amène à broser à grands traits l'histoire régionale de cette portion de terre qui deviendra le Laos.

Période précoloniale : les Tai, les Kha et les *muang*.

Débutons avec ce que l'on peut connaître ou supposer de la constitution, puis des relations, entre ces deux catégories de populations que furent les Tai et les Kha, en commençant par illustrer en quoi elles ne peuvent uniquement s'expliquer en référence à des ensembles linguistiques.

Tai et Kha

La présence de populations de langue austro-asiatique au Laos semble se dater en millénaires. Notamment sous l'impulsion de la culture indienne, certaines de ces populations ont développé une organisation étatique. Le sud de l'actuel Laos était intégré au royaume proto-Khmer du Chenla ; à Luang-Prabang, comme à Chiang Mai, les chroniques royales Tai font mention de « roi Kha » présent à leur arrivée, tandis que le nord du Laos était peut-être sous influence du royaume de Nan Chao, contrôlé par des populations de langues tibéto-birmanes (Coedes 1964, Archaimbault 1973, Tanabe 2000). On peut donc supposer qu'il y eût très tôt un contraste entre populations des plaines intégrées dans des royaumes et celles des montagnes, indépendamment de toute appartenance à une famille linguistique (comme c'est le cas au Cambodge où les Khmers des plaines et lesdits Phnong des montagnes parlent des langues apparentées).

La fin du premier millénaire (VIII^e-XII^e siècles environ) voit l'arrivée des populations de langue Tai, au mode de vie fondé sur la riziculture inondée et organisées en princi-

pautés *muang* plus ou moins importantes. Tout en s'imprégnant des civilisations déjà présentes, elles vont progressivement dominer toute la région. Une certaine unité religieuse va se constituer avec le développement du bouddhisme et de l'écriture de type *tham* parmi les Tai de l'ouest (Keyes 1995, Grabowsky 2011). Ces groupes Tai vont donner le nouveau *la* de la civilisation. On peut supposer que les populations des plaines rizicoles présentes antérieurement seront en partie assimilées, d'autres restant ou se réfugiant dans les montagnes, faisant des termes Tai/Kha plus des socionymes basés sur un principe de civilisation qu'une réalité ethnique.

Rizières et essarts

Si l'on peut vouloir modérer l'opposition entre plaines (et fonds de vallée) et montagnes¹⁰ qu'il dessine, il reste que J. Scott (2009) montre bien les corrélations possibles entre organisation politique et mode agricole. En effet, les rizières inondées permettent une forte productivité et donc le possible dégagement de surplus, mais leurs emplacements contraints (terres plates et irrigables) entraînent une fixité de peuplement – qui expose aux razzias – tout en pouvant nécessiter une organisation hydraulique supra villageoise ; tous ces facteurs favorisent une certaine forme de centralisation et de contrôle. Tout en limitant la production de surplus, l'essartage permet quant à lui une plus grande autonomie. La faible spécialisation du travail requis permet une culture autonome par maisonnées ou par lignages ; elle ne requiert, au mieux, qu'une certaine cohésion interne au niveau villageois pour assurer la surveillance des champs et les travaux chronophages (semailles, sarclage, récolte) et décider de la gestion agraire du territoire. Il convient donc à des communautés relativement autonomes, ce qui permet de comprendre que le référent village soit souvent le plus important parmi les essarteurs.

Riziculteurs comme essarteurs assurant leur subsistance, le commerce était assez peu développé. Entre les villages de plaine ou de fond de vallée et les villages de montagnes, s'échangeaient jusqu'à il y a peu avant tout quelques produits de la rivière contre des produits forestiers. Au nord, les groupes Tai pouvaient aussi fournir en tissus les groupes des hauteurs, tels les Khmu, contre la vannerie. Des commerçants professionnels échangeaient tissus, mais aussi fer, sel et quelques produits manufacturés contre des produits forestiers (qui formaient depuis longtemps la base des tributs), des surplus de récoltes, du coton et, plus tard des cultures commerciales, comme l'opium. Les commerçants étaient surtout des Lao, qui organisaient des points de ventes sur les berges des rivières qu'ils remontaient en pirogue, mais pouvaient aussi être issus d'autres groupes, tels les Yuan à l'ouest, ou les Ho et leurs caravanes de chevaux sillonnant les lignes de crêtes au nord. Ces routes commerciales donnaient aux villages étapes de montagne ainsi traversés une certaine importance. Même limités, ces réseaux d'échanges rendaient partiellement interdépendantes les populations Tai et Kha, et inscrivait ces dernières dans des réseaux de commerce internationaux, et la place qu'y prenait chacun participait à particulariser ces groupes (Goudineau 2008, Salemink 2008).

Fig. 5: Village d'essarteur situé sur un sommet



©Grégoire Schlemmer

Ici ban Mounteun, district de Bountay. On voit un essart de l'année passé au premier plan et un essart semé à droite.

Fig. 6: Village rizicole de fond de vallée



©Grégoire Schlemmer

Ici ban Tai, district de Nyotou.

Muang et commerce

Ces relations commerciales se doubleraient de relations politiques entre la cascade de seigneurs tai (du roi du Lan Xang au petit seigneur local), dont les richesses étaient fondées sur un système de ponction par taxation (du village au seigneur local, qui en donnait une partie au seigneur supérieur, etc.), l'usage de la corvée, le contrôle de certains lieux stratégiques (carrefour des axes de communication que sont les rivières; salines, mines) et parfois, à défaut de compétition pour les ressources, une captation de la main-d'œuvre (*via* les guerres, l'esclavage – qui pouvaient entraîner d'importants déplacements de populations) pour peupler les zones de rizières. Tai et Kha y tenaient des rôles différents (Lemoine 1987a). Les sujets Tai participaient à la vie publique, obtenaient des terres de rizières, mais payaient l'impôt et devaient participer aux guerres. Les Kha ne participaient pas à la vie politique du *muang*, même s'ils y étaient intégrés à des degrés divers, allant de l'autonomie *de facto* (plus fréquente au sud du pays, où les zones montagneuses restèrent longtemps hors d'un contrôle direct des populations Tai) à un asservissement plus ou moins important, se doublant alors d'un fort degré d'acculturation induisant une forme de taïisation (plus fréquente au nord où les principautés Tai étaient nombreuses). D'autres populations Kha pouvaient aussi jouer un rôle d'intermédiaires au niveau des réseaux commerciaux et/ou politiques entre Tai et autres Kha plus éloignés ou belliqueux.

Cette organisation indirecte du *muang* fonctionnant par ponctions différentielles selon le statut s'accommode bien avec des différences culturelles. Le *muang* est donc plus ou moins intégrateur, sans être assimilateur; si elle ne les a peut-être pas encouragées, cette organisation politique a-t-elle du moins maintenu les différences, qui justifient ou matérialisent la division ethno-politique qui structure cet espace.

L'ensemble de ces critères – formes différentes d'intégration en fonction du type et du degré d'intégration économique, de domination politique, d'influence culturelle de la population dominante, rapport au territoire (fixité ou mobilité des villages, ancienneté sur le territoire) – ont contribué à façonner les différents groupes ethniques qui composent le Laos¹¹.

L'intégration dans des empires et l'émergence des États modernes

Tout au long du XIX^e siècle se constituent des empires coloniaux (Anglais à l'est, Français à l'ouest) ou locaux (Siamois au milieu). Ces événements – combinés au délitement de la Chine manchoue, à la suite des guerres de l'opium et des nombreuses révoltes intérieures – vont bouleverser le peuplement du Laos et entraîner des changements politiques majeurs, le plus important d'entre eux étant l'instauration progressive d'une entité politique sur le modèle de l'État-nation.

Les bouleversements du XIX^e siècle

Après l'éclatement du royaume du Lan Xang, royaume de référence qui fonde l'identité Lao, au début du XVIII^e siècle, les trois royaumes qui en résultent (Luang-Prabang, Vientiane, Champassak) subissent de nombreuses attaques, entraînant une longue période de troubles et de délitement politique. Ces attaques sont perpétrées, d'abord par des Birmans, puis par des Siamois, qui étendent progressivement leur influence sur tout le pays, tout au long du XIX^e siècle. Une histoire de l'impact siamois sur

Fig. 7: Échange de produits lors d'un marché entre groupes Tai des vallées et populations des hauteurs (Paknamnoy, district de Khoua)



©Grégoire Schlemmer

le Laos reste à faire, mais notons ici qu'ils vont nommer des chefs locaux et organiser les territoires d'une manière plus homogène et administrative, autant de mesures préfigurant les changements opérés par la colonisation française. Ils vont aussi opérer un mouvement massif de déportation de populations Tai (Phouane, Phoutai, Lao), qui vont alors se retrouver majoritairement dans l'actuel nord-est de la Thaïlande (Smuckarn & Breazeale 1988).

Parallèlement, les différentes révoltes (Taiping, Nien, Panhay, Dungan, Miao, etc.) qui ont ensanglanté tout le sud de la Chine entre 1850 et 1870, et entraîné une hécatombe se comptant en dizaine de millions de personnes, sont à l'origine d'un important mouvement de migration vers le sud, qui atteindra notamment le nord Laos (par exemple Culas & Michaud 2004). Le nord du pays connaît au même moment une importante révolte de « populations Kha » et des razzias dévastatrices opérées par des troupes armées irrégulières venues de Chine (les « pavillons jaunes », « noirs » et « rouges »), qui entraînent d'importants déplacements de populations à l'intérieur du pays. De nombreux petits groupes présents au nord Laos se sont constitués comme tels durant cette période migratoire, ce qui explique leur taille réduite (aujourd'hui, parfois un village originel et ceux qui en sont issus). Par contraste avec les populations Tai et Kha, ces nouveaux arrivés (Hmong, Yao, Akha, etc.) se singularisent par leurs référents culturels communs issus du monde chinois (forte patrilinéarité et importance du système clanique, consommation de riz non glutineux, maison au sol, etc.). Ceci, doublé parfois d'un fort sentiment d'indépendance favorisé par leur

fuite, a rendu leur asservissement par la suite plus difficile. Ces groupes vinrent donc transformer la dualité Tai/Kha : couplée au dépeuplement de populations opéré par les Siamois, cette arrivée de populations venues du nord va changer l'équilibre du rapport entre Tai et non Tai, et modifier en profondeur le peuplement du nord Laos.

La colonisation française

Contrôlant le Vietnam, les Français vont progressivement étendre leur influence sur le Laos, afin d'assurer la sécurité de leur colonie, de stopper l'avancée siamoise soutenue par les Anglais, et dans l'espoir que le Mékong servira de porte d'accès au marché chinois ; en 1893, le Laos devient colonie Française¹². Peu intéressée par cette coûteuse colonie aux espoirs économiques non tenus, l'intervention française est longtemps limitée, surtout dans l'ancien royaume de Luang-Prabang, déclaré protectorat, et où elle n'opère, avec peu d'hommes et de moyens, qu'un contrôle indirect au niveau de la cour.

L'impact global de la période coloniale est principalement la mise en place, dans la continuité des Siamois, d'un État au sens moderne du terme. La pacification puis le contrôle du territoire par une surveillance des frontières aux tracés précis, le maillage politico-administratif unique réduisant le pouvoir des chefs locaux, ainsi que les tentatives, quoiqu'aux effets limités, de généralisation de l'économie de marché (lutte contre l'essartage et l'exploitation des forêts, développement de cultures commerciales), l'instauration d'un début de scolarisation et de prise en compte des questions de santé publique formeront autant d'objectifs pour le pouvoir colonial et, à sa suite, le gouvernement royal puis communiste. Tous ces éléments ont participé à la transformation progressive de sujets d'une cascade de seigneurs en citoyens d'un État en formation.

Les rapports entre l'administration française et les minorités ethniques ont varié selon les situations. Au nord, les coloniaux vont chercher à gagner leur sympathie afin de contrer l'hostilité des anciennes populations dominantes (Lao, Tai Lue) générée par la perte de leur pouvoir. D'où notamment la suppression de l'esclavage, et les tentatives de rompre les liens de vassalité des Kha, réalisée au nom de la liberté et avec l'espoir que cela profite à la colonie. L'administration coloniale favorisera aussi la nomination de chefs issus des groupes locaux, (tout en maintenant – voire en développant – le système des taxes et des corvées, qui touche également les Lao), ce qui entraînera l'émergence d'un embryon d'élite ethnique. Au sud, la situation est plus tendue : l'administration coloniale doit lutter contre les « populations insoumises » et/ou contre les perdants de la suppression de l'esclavage ; celle-ci avait entraîné un important manque à gagner dans toute la région, ce qui participa à motiver d'importantes rébellions, durant des décennies (Moppert 1981, Gunn 1983). Notons aussi, plus globalement, l'intérêt tout particulier et nouveau que porte l'administration coloniale aux zones frontalières. Ce fut tout d'abord par nécessité, afin de pacifier cette avant-garde d'un empire en extension (Walker 2008). Par la suite, il s'agira aussi d'y développer un commerce transfrontalier (avec droits de douane) et la culture de l'opium, sur laquelle elle tentera de créer un monopole (qui ne fonctionnera jamais vraiment). Ceci aura notamment pour effet de transformer les zones frontalières en lieux de contrebande, et les velléités d'enrayer celle-ci va durablement occuper l'administration coloniale.

Plus que sur les minorités, c'est peut-être sur l'ethnicité Lao que la période coloniale aura un impact fort. Durant cette période, ce terme à l'usage flottant de « Lao » (qui était utilisé pour désigner un vaste ensemble de population en périphérie nord et est du monde siamois) va se préciser pour ne plus désigner qu'un peuple lié à une nation : le Laos (Briggs 1949, Evans 1999a). Plus encore, la volonté Française de démarquer le Laos de la Thaïlande, doublée de la naissance d'un fort mouvement siamois pan-Tai (qui fera que dans les années 1930 le Siam se rebaptisera Thaïlande) poussera les Lao du Laos à développer un nationalisme culturel – avec le soutien des autorités coloniales françaises – pour naturaliser l'idée de nation et de peuple Lao, et forger ainsi un esprit national (Ivarsson 2008). Un tel nationalisme va prendre notamment au sein de la petite classe de fonctionnaires (distinct des anciens réseaux nobiliaires) et de l'élite aristocratique (Goscha & Ivarsson 2007) et urbaine Lao qui se développera progressivement durant la période coloniale, et se développera particulièrement à la suite de la prise du contrôle du pays par les Japonais et à la remise de l'indépendance en 1945.

Fig. 8 : Officiel colonial (commandant Roux?) posant près d'un dignitaire local et entouré de femmes et d'enfants phounoy, à Phongsaly



©Fonds de photos Lumière des Roses

Des débuts du régime communiste à nos jours

Durant la période qui s'étend de la guerre d'indépendance à nos jours, les minorités ethniques vont connaître une sorte d'accélération de l'histoire ; elles subiront d'importantes transformations, qui ont façonné la réalité que l'on connaît aujourd'hui. Il y a d'abord l'effet de la guerre elle-même : la polarisation entre camp communiste et camp royaliste va avoir pour effet de transcender les appartenances ethniques : des gens de groupes différents vont se retrouver (le plus souvent sans l'avoir voulu) à se

battre côte à côte, face à des ennemis qui pouvaient être du même groupe ethnique qu'eux – le cas des Hmong est le plus connu (Lee 1982). Ensuite, les zones montagneuses périphériques – les principaux théâtres de la guerre – vont devenir centrales tout au long du conflit. Les membres du mouvement de libération Isala, d'obédience communiste (qui, durant la première décennie – 1954-1964 – de la guerre de libération, durent se cantonner dans les zones montagneuses peuplées essentiellement par des minorités ethniques) réussirent leur implantation dans ces zones montagnardes par l'intégration de ces minorités dans leur projet de société.

Après le temps de la guerre, vint la période de la construction socialiste (1960 ou 1975 selon les zones, à 1986), période de véritable prise en main du pays par le nouveau régime et d'implantation de ses objectifs (tels que la collectivisation des moyens de production et l'importance prédominante du parti communiste). Elle s'accompagne d'une volonté de maîtriser ce qui fut, pour les communistes, un atout durant la guerre : l'autonomie et les mobilités des minorités ethniques ainsi que le faible contrôle des zones frontalières. Cette peur de la dissension ethnique – plus présente à Vientiane que dans les provinces où les minorités font partie du paysage quotidien – a pu se nourrir de plusieurs épisodes de la guerre : Français, Américain, Thaïlandais et Chinois ont à tour de rôle pu jouer à un moment cette carte (Gunn 1983). La sécurité intérieure, notamment des zones frontalières, et l'absence de toute dissension font partie des priorités politiques, et sont assurées par l'armée. Vient ensuite une période d'ouverture (1986 à nos jours) marquée par un relâchement de la surveillance militaire et politique, mais aussi par de grandes transformations économiques liées une ouverture à l'économie de marché et à l'international (installation de nombreuses ONG, intégration de l'ASEAN, rapprochement avec la Chine, etc.), autant d'éléments qui ont participé à une plus grande intégration des zones montagneuses et de leurs habitants.

Les relations entre le pouvoir et les groupes ethniques ainsi que leurs effets sur les formes d'appartenance vont différer selon ces périodes, mais elles restent globalement motivées par un double objectif contradictoire : une volonté étatique de reconnaissance de la diversité ethnique et culturelle de la population d'une part, et la recherche d'unité nationale d'autre part, impliquant une politique d'intégration forte. Tout en affichant le caractère multiethnique de la nation laotienne, il s'agit de subsumer les différences ethniques en vue de la réalisation d'un nouveau modèle, celui de « l'homme socialiste » – modèle qui se dépolitisera progressivement pour être surtout porté par le « développement ». Le chemin pour y arriver a impliqué un développement culturel, économique, politique qui devait amener au dépassement des différences. Ce modèle, basé sur une intégration au risque d'une assimilation, se caractérise ainsi par un fort interventionnisme de l'État, qui contraste fortement avec les périodes précédentes. Cette tension apparaît dans les résolutions de 1981 et de 1992, les deux principaux textes officiels concernant la question ethnique, mais aussi dans la constitution (1991), et notamment dans la formule oxymore de « peuple lao pluriethnique » (*pasason lao banda phao*), qui allie un singulier et un pluriel. La première des neuf occurrences du terme « ethnies » de la constitution, « pays unitaire et indivisible de toutes les ethnies », associe ethnies à la problématique de la division. Elle apparaît en effet comme une forme d'appartenance, inférieure à la nation, et potentiellement concurrente. Toujours dans la constitution, la notion est aussi asso-

ciée à des formulations plus positives sur les mœurs, traditions, cultures – qui sont à préserver et encourager – ainsi qu’à un ensemble de domaines que l’État se donne pour objectif de développer et rehausser : éducation, société, économie. Examinons les politiques menées et la situation présente concernant chacun de ces points.

Culture et religion

L’ambiguïté entre reconnaissance et assimilation est manifeste dans la politique culturelle et religieuse du gouvernement, tant dans la période d’implantation du régime que dans celle, ultérieure, d’ouverture. Très tôt, le régime communiste met en avant des signes de reconnaissance de la diversité culturelle du pays : reconnaissance des ethnonymes que nous avons évoqués, émissions radio et télévisuelles en langues Khmu et Hmong et tentative de développement d’une retranscription de ces langues, représentation des ethnies dans les médias (principalement *via* les costumes, danses et défilés), etc., autant d’éléments appréciés par les minorités, qui y voient une certaine reconnaissance par l’État. Il reste que ce furent avant tout des éléments esthétisants (danse, chant, artisanat, etc.), voire folklorisés et sans portée politique (apparente) qui furent mis en avant, comme une expression des bonnes mœurs. Mais dans un même temps, au nom d’un modèle socialiste universel, le Parti a, de son implantation jusqu’aux années 1990, lutté parfois très activement contre ce qu’il considérait être les mauvaises pratiques et les superstitions (guérisseurs, sacrifices rituels, prix de la fiancée trop élevée, conservations trop longue des défunts avant enterrement, etc.). Leur élimination était imposée, parfois de force, dans les années 1960 (et toucha aussi les Lao), puis par pressions répétées.

L’ouverture économique du pays s’est doublée d’un relâchement de ces pressions : si la politique d’éradication des mauvaises pratiques est toujours mentionnée comme objectif dans les discours officiels, elle est beaucoup moins coercitive (si ce n’est concernant le christianisme – notamment évangélique – très mal perçu par le gouvernement). On assiste même à une promotion de certaines pratiques, peut-être également dans le but de promouvoir un tourisme culturel. Comme me le disait un Akha : « avant, le gouvernement demandait de ne plus porter nos vêtements, mais on ne voulait pas arrêter. Maintenant, il nous demande de les porter à nouveau, mais on ne veut plus ! ». En effet, les pressions opérées durant plus de deux décennies, doublées des transformations des rapports sociaux, ont eues des effets importants, conséquences directes ou indirectes (réformes internes, phénomènes progressifs d’acculturation) des interdictions.

De manière apparemment contradictoire, cette libéralisation de certaines pratiques culturelles s’est accompagnée d’une volonté manifeste de l’État de se chercher une nouvelle légitimité de type ethno-nationaliste, basée sur le groupe dominant des Lao, et notamment le passé royal et le bouddhisme. La raison en est peut-être de récupérer cette source d’autorité qui le concurrençait potentiellement, et de se redonner une légitimité après l’abandon de sa politique socialiste et de l’effacement progressif du souvenir de la libération¹³. Le bouddhisme que l’État promeut comme marqueur d’identité nationale ne concerne pourtant officiellement que 67 % de la population au Laos (même s’ils elles ne font pas concurrence à une autre religion, les pratiques sacrificielles et les cultes locaux – ce que l’on nomme « animisme » dans la littérature occidentale – ne sont pas reconnus comme « religion » au Laos¹⁴).

Fig. 9 : Danse d'ouverture d'un festival représentant des femmes en costume ethnique dansant sous les drapeaux communistes et laotiens



©Grégoire Schlemmer

Éducation et politique

La peur des dissensions ethniques, doublée d'une vision de l'homme socialiste comme devant transcender toutes les appartenances, a poussé l'État à une politique intégratrice, se voulant non discriminante – ni positivement, ni négativement – envers toutes les ethnies. Il n'y a, par exemple, jamais eu de politique de zones ethniques autonomes (mais il faut dire que cela ne semble jamais avoir été une revendication importante, peut-être du fait qu'une telle demande eut été à peu près infaisable en raison de l'absence de zone de peuplement ethnique homogène contigu). Toujours au nom de l'égalité ethnique, le gouvernement refuse l'emploi de notions telles que « peuple indigène » ou « autochtones » (voire de la négation d'une antécédence historique), qui pourrait être synonyme de revendications foncière ou politique et de soutiens internationaux¹⁵. Il n'y a pas non plus de politique officielle de quotas – même si une représentation de la diversité ethnique semble parfois favorisée (dans des provinces où les ethnies minoritaires représentent une part importante de la population, on observe parfois une alternance de l'ethnie d'origine de certains leaders).

Il existe pourtant bien une lecture ethnique du politique parmi les populations minoritaires du pays, et chaque communauté compte le nombre ses membres occupant un poste au niveau des districts, des provinces ou du gouvernement central.

Une histoire circulant parmi plusieurs groupes explique leur faible représentation politique au sein de l'État en raison d'une malédiction, et l'État est perçu comme étant pour l'essentiel aux mains de l'ethnie Lao. Si la faible représentation politique peut entraîner un regret, voire un peu de rancœur, elle n'entraîne guère le rejet de l'appartenance nationale. Il n'y a ainsi pas de mouvement séparatiste connu (à l'exception d'une infime minorité de Hmong), ni même, globalement, de tension ethnique palpable.

La politique intégratrice promue par le régime communiste a, pour une part importante, opéré par le biais de l'éducation scolaire. Dès la période de la guerre, on assista rapidement à la construction d'écoles – qui furent progressivement implantées dans tous les villages – ainsi que de collèges et de lycées dans les districts. Tout en étant une finalité en soi, le développement de l'éducation de masse était motivé par des objectifs multiples, et eut des conséquences dans différents domaines. L'école fut un important facteur de mixité ethnique, n'était-ce qu'en raison de l'instituteur, qui était souvent issu d'un groupe ethnique différent du village où il enseignait. Figure respectée dans les villages, il représentait le monde extérieur, et un modèle d'ascension sociale. L'école a favorisé les unions interethniques – tant *via* les instituteurs eux-mêmes (souvent jeunes, nombreux sont ceux qui se marient sur place) que des élèves des collèges et lycées (le fait que les lycées n'existent que dans les districts, favorise une mixité ethnique). L'école fut aussi un moteur de diffusion de la langue Lao, qui s'est imposée à peu près partout comme la langue dominante (il existait des régions ou d'autres langues pouvaient être plus importantes – tel le chinois dans le nord de Phongsaly). Même s'il ne l'a pas interdit, le gouvernement n'a pas promu l'enseignement dans les langues minoritaires.

L'enseignement fourni était – et continue d'être – de faible qualité; mais l'habitus scolaire (discipline, horaire, uniforme, interaction), à lui seul, suffit à inculquer l'idée d'une autorité nouvelle et d'une légitimité différente de celle du village, représentée par les anciens et la tradition. En favorisant l'investissement collectif, l'autocritique, les valeurs de solidarité et de sacrifice pour la nation, l'école est dès ses débuts devenue le lieu de développement du sentiment national, du respect nouveau de l'autorité du Parti (Halpern & Clark 1966, Langer 1971). L'école va aussi et surtout développer un important corps de fonctionnaires (6 % des actifs en 2005), et la petite élite politique qui en est issue. Dans les premiers temps de la scolarisation, un minimum de savoir enseigné (maîtrise de la lecture et de l'écriture) permettait de former l'ensemble du personnel (soldats, infirmier, petits cadres, etc.) nécessaire à la mise en place du nouveau régime, et de lui permettre d'évoluer dans la bureaucratie naissante. D'abord peu prisés car très mal payés, ces postes administratifs vont progressivement être très recherchés. La fonction publique forme en effet la plus accessible des alternatives à la paysannerie. C'est aussi dès l'école (où débute le recrutement dans le parti, *via* la section des jeunesses du Parti), puis par la montée en grade au sein de l'administration que l'on obtient des postes à responsabilité politique. Même si limitée, cette possibilité d'accession à des postes de pouvoir de membres de tout groupe ethnique, alors que le pouvoir était auparavant réservé à une petite élite uniquement représentée par le groupe lao, est une importante avancée du régime communiste.

Fig. 10: Affiche d'une école modèle pluriethnique



©Grégoire Schlemmer

Économie et occupation du territoire

Parmi les transformations récentes touchant les ethnies minoritaires du pays, celles concernant le domaine économique ont peut-être été les plus importantes. Dans une singulière continuité d'objectifs de développement avec le régime colonial et royal, le régime communiste s'est donné pour objectif une plus grande intégration à l'économie de production (d'abord dans un cadre socialiste, puis d'économie de marché) des zones de montagnes.

Le point central de ce modèle est la suppression de l'essartage (ou « agriculture sur brûlis ») et la relocalisation des villageois en fond de vallées ou en bords de routes. En supprimant cette technique agraire centrée sur la production domestique – et qui permet l'éparpillement et la mobilité des villages (utile en cas de guerre), l'exploitation de ressources forestières, parfois la contrebande (notamment transfrontalière) et les cultures interdites telles que l'opium –, les objectifs sont multiples : préservation des zones forestières, mais aussi fixation des populations, développement de la riziculture et de cultures commerciales, sécurisation des zones frontières vidées de leur population, et développement des infrastructures (école, dispensaire, marché, route), recouvrement de l'impôt, ainsi qu'un plus grand contrôle sur les ressources naturelles du pays (bois, minerais, terres agraires). On a donc une convergence des logiques développementaliste, sécuritaire, écologiste, sociale et politique, l'un ou l'autre de ces éléments étant plus ou moins mis en avant selon qu'il s'agit de promouvoir ces politiques auprès des populations, des industriels, des bailleurs internationaux ou des ONG.

Fig. 11 : Transport de bois sur une route nouvelle traversant un champ d'hévéas



©Grégoire Schlemmer

Autant de manifestation des changements économiques récents.

Il est difficile de dire dans quelle mesure ces politiques visent directement les minorités dans un objectif intégratif. On peut se demander si elles ne répondent pas plutôt à un désintérêt pour la culture, et à l'idée que « le développement » est plus important que le respect des cultures et des modes de vie des populations locales. De fait, les spécificités culturelles sont rarement prises en compte dans les logiques de développement – et ce tant par l'État que par les ONG, malgré ce qu'elles en disent (Ovesen 2002). Et consciemment ou non, la politique gouvernementale favorise les villages Lao et Tai – fixes, situés en plaine, basés sur la rizière – qui forment la quasi-totalité des centres politiques des provinces et districts du pays, et attirent les infrastructures.

Quoi qu'il en soit, les changements induits par ces politiques ont d'importantes conséquences sur les populations montagnardes, et donc, *de facto*, sur les minorités ethniques du pays (Ireson 1991, Pholsena 2005). En contraste avec les pays voisins (particulièrement le Vietnam et la Chine), qui voient une forte immigration de l'ethnie dominante vers les zones de montagnes, au Laos, ce sont les montagnards qui sont descendus dans les plaines. Ces relocalisations massives bouleversent le peuplement et déracinent les populations, entraînant un important phénomène d'acculturation (Goudineau 2000). Le passage d'une agriculture de subsistance à une culture orientée vers la vente fait que les paysans ne sont plus nécessairement propriétaires de leurs terres (par manque de capitaux à investir et face au développement du marché privé de la terre, devenant parfois métayers pour les grandes entreprises agricoles chinoises et vietnamiennes). Ceci couplé aux phénomènes importants de migration vers les

villages pluriethniques des plaines et la ville a un effet déstructurant sur la cohésion sociale des communautés : éclatement du groupe et délitement de la cohésion villageoise, développement des inégalités internes, etc ¹⁶.

Ces phénomènes de déplacements et de dépossession foncière ainsi que le développement d'une classe de fonctionnaires ont entraîné l'essor des bourgades administratives au niveau des districts, favorisant aussi le développement de marchés (rendu possible par l'apparition de salariés ne vivant pas de leur propre production) et de petits commerçants, et qui s'impose comme modèle de l'avenir. Dans ces bourgs pluriethniques (30 % de la population laotienne vit en ville), la population n'est plus soudée par un cycle rituel villageois commun. La sociabilité s'organise en réseaux, entre collègues et voisins, qui ne sont pas nécessairement du même groupe, et la redistribution pour le prestige (lors de banquets, du paiement des compensations matrimoniales) prend une importance croissante. On passe donc d'une solidarité villageoise/ethnique à une solidarité de classe, qui transcende les appartenances ethniques. On manque d'informations sur le sentiment et l'expression de l'appartenance ethnique en milieu urbain, qui forment pourtant une réalité de plus en plus importante. On constate néanmoins que rares sont les groupes qui maintiennent leur spécificité en milieu urbain (notamment la majorité des groupes classés comme Môn-Khmer), si ce n'est peut-être les Ho (du fait de leur lien à la culture chinoise) ou encore les Hmong. Population à l'esprit d'indépendance, les Hmong tirent de leur réputation de grande indépendance un certain respect qui, doublé de leur connexion avec la diaspora Hmong, leur permet d'affirmer plus volontiers leurs différences. Notons aussi que les enfants de couples mixtes vivant en ville, qui sont de plus en plus nombreux, ont tendance à être discrets sur leur origine, et se déclarent souvent Lao.

*

Questionner l'ethnicité, afin de la voir non comme une donnée, mais comme un *produit*, permet de nuancer les visions trop réifiantes et figées des groupes ethniques. Or le respect de ces populations implique le respect de leurs aspirations, tant de préservation d'un héritage que de volonté de changement. Comme tout État pluriethnique, la politique menée par l'État Lao se cherche entre intégration – opérée selon le modèle de la population dominante et qui tend donc à mener à l'assimilation – et autonomie, qui rime souvent avec un laissé pour compte de ces groupes ; entre la difficile conciliation de la prise en compte des particularismes ethniques et la promotion des groupes défavorisés, et la volonté de forger un sentiment d'identité nationale et de faire primer l'intérêt étatique et la sécurité interne. Durant un temps, le modèle communiste offrit une alternative en proposant un modèle de société nouveau et ouvert à tous ; il ne se réduisait pas à une simple laocisation, puisque les Lao eux-mêmes devaient s'y plier. Il a permis une meilleure représentation des minorités ethniques dans la manière dont la nation se représente elle-même, ainsi que dans l'accès à l'éducation et aux fonctions politiques, même si *de facto* les minorités restent statistiquement plus pauvres et moins intégrées. Ce modèle dirigiste de nationalisme civique (s'adressant à des citoyens, indépendamment de leur appartenance ethnique) a progressivement évolué vers un modèle plus souple mais basé sur un

nationalisme ethnique, centré sur les Lao (Evans 2003). Dans le même temps, les groupes minoritaires développent les relations entretenues avec les membres de leur communauté habitant d'autres pays (circulation de biens culturels – CD et DVD de Chine, Vietnam, Thaïlande –, visite de membres émigrés aux États Unis, etc.). L'avenir nous dira comment le pays évoluera dans sa tentative de gestion de la fascinante diversité ethnique de ce pays.

Note de l'auteur

Cet article est la version française retravaillée d'un article à paraître en anglais dans l'ouvrage *Changing Lives. New Perspectives On Society, Politics, And Culture In Laos*, V. Bouté & V. Pholsena, éd., Singapore: NUS Press, 2016.

Notes

1. D'après le recensement de 2005, les Lao représentent 54,6 % de la population. Les autres groupes numériquement importants sont les Khmu (10,9 %), les Hmong (8 %), les Tai (3,8 %), les Phouthay (3,3 %), les Lu (2,2 %), les Katang et les Makong (2,1 %) et les Akha (1,6 %). Les 13,5 % restant se répartissent entre les 41 autres groupes officiellement recensés. Nombre de ces groupes sont numériquement plus importants en dehors des frontières du pays (parmi les 9 groupes cités, seuls les Katang, les Makong et les Khmu, se trouvent majoritairement au Laos). On notera aussi que des groupes minoritaires en un lieu peuvent être majoritaires ailleurs. Les Ho, une petite ethnie du Laos, se désignent eux-mêmes comme Han, se rattachant ainsi au peuple démographiquement le plus important de la terre. Quant aux Lolo (ils sont 1 691 au Laos selon le recensement de 2005), ils sont inclus dans l'une des « nationalités » les plus importantes de Chine (les Yi, soit plus de 8,7 millions, selon le recensement de 2010).
2. Je mène depuis 2009 des recherches sur les questions d'ethnicité à partir d'enquêtes de terrain menées durant 4 ans dans la province de Phongsaly. Une partie des données présentées et des vues exprimées sont issues de cette recherche. Phongsaly se singularise par le fait que la diversité ethnique est la plus importante du pays, et le nombre des représentants de l'ethnie Lao est un des plus faible; ceci fait qu'elle n'est pas entièrement représentative du Laos. Elle reste néanmoins illustrative de la situation du nord Laos, et permet de dégager quelques tendances récurrentes au niveau national. On pardonnera néanmoins le prisme « nordique » de cet article.
3. Je ne parlerai pas, ici, des communautés d'origines vietnamiennes et chinoises. Leurs membres ne sont pas catégorisés en termes d'ethnie (*sonphao*), mais de nationalité (*sonsat*), s'ils ont gardé leur nationalité d'origine; ou ils sont classés comme « autres » s'ils ont pris la nationalité laotienne. Majoritairement venues au ^{xx}e siècle comme administrateurs (Vietnamiens) et commerçant (Chinois), ces communautés se caractérisent par leur mode de vie urbain et leur niveau économique souvent plus élevé.
4. Ces stéréotypes se fondant sur des projections classiques des peurs et fantasmes associés à la sauvagerie ou à l'état de nature concernent le plus souvent la violence, la sorcellerie, ainsi que la liberté sexuelle. On notera aussi dans une partie de la population une certaine condescendance envers ces ethnies, d'autant plus forte que la présence des groupes minoritaires est limitée ou peu visible (comme à Vientiane). Les groupes minoritaires ont tendance à partager ces valeurs d'infériorisation, ce qui expliquerait notamment le fait qu'ils restent en grande majorité des paysans vivant dans des zones reculées, par contraste aux commerçants et fonctionnaires Lao des villes. Voir Sprenger (2004), Postert (2004).
5. Sur la notion de Tai, voir par exemple Briggs (1949), Pain (2008); sur la notion de Kha, Chamberlain (1992), Proschan (1996); sur les relations entre Tai et Kha, Turton (2000).

6. Faisant suite au Comité des nationalités créé en 1976, l'Institut d'ethnographie fut fondé en 1988. En raison d'un manque de moyens, de formations et d'enquêtes de terrain, mais aussi de l'emprise de la doxa marxiste et de l'obsession classificatrice, ne s'est jamais véritablement développée une ethnographie laotienne (il n'y a d'ailleurs pratiquement pas d'ouvrages publiés, sinon quelques catalogues de groupes ethniques). Son principal travail fut d'opérer, puis d'ajuster, une classification des ethnies du Laos (en partie reprise des Français – tout en changeants les appellations ethniques perçues comme péjoratifs – et des ethnographes vietnamiens). Ceci vient relativiser les lectures voyant derrière les classifications et leurs évolutions des ajustements conscients – voire cyniques – opérés en vue de stratégie de contrôle; c'est là prêter un pouvoir dont ces ethnographes et agents de l'État n'ont pas nécessairement les moyens. Sur ces classifications, leur historique et leurs enjeux, voir Trankell (1998), Evans (1999b, 2000, 2003), Goudineau (2000), Pholsena (2004a, 2009), Ovesen (2004).
7. Si, de fait, la plupart des groupes nommés Kha étaient des locuteurs de langue Môn-Khmer, il s'agit là bien sûr d'un hasard et il est des exceptions, tels les Phounoy ou les Kheu, locuteurs de langues tibéto-birmanes, mais qui furent longtemps considérés comme Môn-Khmer car, présents depuis longtemps au Laos, ils étaient désignés comme Kha. De plus, le fait de parler une langue de même origine n'implique pas un partage de traits sociaux ou culturels communs: les Bit (Mon-Khmer) et les Seng (Tibeto-Birman) se disent parfois parents tant ils partagent de similitudes socio-culturelles. Parler des Austro-Asiatiques (ou Tai-Kadai, ou autre) comme d'une entité cohérente n'a donc, selon moi, aucun sens. Pour un défenseur de ces catégories linguistiques, voir Chamberlain, Alton & Crisfield (1996); pour une critique, voir Matissof (1983), Evans (1999a). Pour l'usage des familles linguistiques, parfois recoupées avec les données génétiques comme base de reconstruction historique, voir Edmonson & Gregerson (2007), Enfield (2011).
8. À Phongsaly par exemple, les mariages exogamiques restent une infime minorité, et 80 % des villages sont mono-ethniques (c'est-à-dire dont plus de 90 % de la population est issue du même groupe). L'argument souvent avancé est que des femmes extérieures au groupe ne sauraient pas, parce qu'elles ne partagent pas les mêmes traditions, honorer proprement les ancêtres.
9. Sur l'ouverture rituelle sur l'extérieur, voir Tapp (2000), Culas (2004), Sprenger (2011); sur les rituels territoriaux, voir Condominas (1975), Bouté (2012b), Schlemmer (2012).
10. Il ne faut pas trop contraster plaines et montagnes, en les pensant comme deux mondes coupés l'un de l'autre, et voir uniquement les premières comme le terrain naturel du développement étatique, tandis que les secondes seraient des zones de refuges des sociétés « démocratiques ». Le contraste n'est pas aussi radical; notons ainsi que les villages de riziculteurs organisés politiquement à un niveau supra-villageois et les villages d'essarteurs ne sont parfois distants que de quelques heures de marche, sur un même flanc de montagne. Dans bien des zones de montagne, les fonds de vallées sont, quand la navigation et/ou à la riziculture inondée y sont possibles, occupés par des populations lao-tai. On ne doit pas non plus sur-accroître le déterminant agraire du politique: la rizière inondée ne nécessite pas la constitution de groupes centralisés (voir les Hani, les Hmong de Chine), et des relations inégalitaires peuvent se fonder sur d'autres ressources (sel, esclave, taxes caravanières par exemple).
11. Pour une illustration des approches diachroniques illustrant ces différents points, voir par exemple Bouté (2006, 2010), Goudineau (2008), Evrard & Chiemsisouraj (2011), Badenoch & Shinsuke (2013). Plus spécifiquement sur la « taisation », voir Izikowitz (1969), Condominas (1990), Evans (1999b, 2000), Evrard (2008).
12. Une part importante des informations de cette section est issue des archives du commissariat de Luang-Prabang et plus généralement du fonds INDOCHINE-Gouvernement général de l'Indochine, des Archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence, France.
13. Sur ce point, et plus généralement sur les politiques culturelles et religieuses de la période socialiste et leurs effets, voir Evans (1998), Goudineau (2001), Bouté (2008), Ladwig (2008), Petit (2013).

14. Il n'est pas de mot lao pour « animisme », terme d'ailleurs fourre-tout par lequel on désigne tous les groupes ayant des pratiques religieuses ne s'inscrivant pas dans une religion dominante. Au Laos, on parle de *satsana phi*, « religion des esprits », deux termes qui furent jusqu'à il y a peu impensables de mettre côte à côte, la *satsana* renvoyant uniquement au bouddhisme et à ce qui justement ne relève pas des esprits. D'usage fréquent, ce terme n'est pourtant pas admis officiellement, et la catégorie religieuse du recensement dans laquelle ils sont comptabilisés est « autre ». Notons qu'il ne faut pas opposer bouddhisme et cultes aux esprits comme deux religions différentes. Être bouddhiste relève moins d'une profession de foi que de pratiques spécifiques (aller aux fêtes de temple) parfaitement cumulables avec d'autres pratiques religieuses ; ainsi beaucoup des rites non bouddhistes sont aussi réalisés par les bouddhistes. Notons enfin que le bouddhisme n'est pas l'apanage des Lao : Lu, Phou-noy, une partie des Khmu, Phong, Samtao, ainsi que Xaek et Shuay au sud le professent et représentent 20 % des bouddhistes au Laos.
15. L'autochtonie est effectivement plus une catégorie politique servant à la revendication de droit qu'une réalité en soi – l'antécédence sur un territoire n'étant pas forcément synonyme de privilège particulier. Il est par ailleurs vrai que ce terme ne peut-être utilisé en remplacement d'ethnie ou minoritaire, car si certains groupes (notamment ceux de langues austro-asiatiques) sont issus de peuplements très anciens, la présence sur le sol lao de tout un autre ensemble de groupes (la majorité des groupes de langues sino-tibétaine et hmong-mien, venus pour l'essentielle durant le ^{XIX}^e siècle) n'excède pas deux siècles. Sur la question de l'autochtonie, voir Evans (1998), Goudineau (2000), Ovesen (2002), Pholsena (2004b), Baird (2008).
16. Sur l'impact des changements économique sur les minorités ethniques, voir Cohen (2000), Lyttleton (2008), Evrard (2011), Bouté (2012a), Diana (2013), Sturgeon (2013).

Références

- ARCHAIMBAULT, Charles, 1973, *Structures religieuses Lao (rites et mythes)*, Vientiane: Vithagna.
- BADENOCH, Nathan & Tomita SHINSUKE, 2013, « Mountain People in the Muang: Creation and Governance of a Tai Polity in Northern Laos », *Southeast Asian Studies*, 2, 1: 29-67.
- BAIRD, Ian, 2008, « Colonialism, Indigeneity and the Brao », in *The Concept of Indigenous Peoples in Asia*, Christian Erni, Copenhagen: IWGIA, p. 201-221.
- BOUTÉ, Vanina, 2006, « Empowerment through Acculturation: Forgetting and Contesting the Past among the Phunoy in Northern Laos », *Southeast Asia Research*, 14, 3: 431-443.
- BOUTÉ, Vanina, 2008, « Cultes aux esprits et bouddhisme chez les Phounoy du Nord Laos », in *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Yves Goudineau & Michel Lorrillard, Paris: Publications de l'École Française d'Extrême Orient, p. 579-593.
- BOUTÉ, Vanina, 2010, « Names and Territoriality among the Phounoy: How the State creates Ethnic Group (Lao PDR) », in *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals*, Christian Culas & François Robinne, Londres: Routledge, p. 79-99.
- BOUTÉ, Vanina, 2012a, « Land Tenure and its Application Among Peasant Societies in Northern Laos », *Journal of Southeast Asian Studies*, 17, 1, Singapore, Cambridge University Press, 42-1.
- BOUTÉ, Vanina, 2012b, « Des ancêtres aux esprits du lieu: centralisation politique et évolution des rituels collectifs dans le Nord Laos », *Moussons*, 19, 1: 91-110.
- BRIGGS, Lawrence Palmer, 1949, « The Appearance and Historical Usage of the Terms Tai, Thai, Siamese and Lao », *Journal of the American Oriental Society*, 69, 2: 60-73.
- CHAMBERLAIN, James, 1992, « Review Article on Martin Stuart-Fox and Mary Kooyman, Historical Dictionary of Laos, Asian Historical Dictionaries, n° 6 », *The Journal of the Siam Society*, 80, 1: 152-156.
- CHAMBERLAIN, James, Charles ALTON & Arthur CRISFIELD, 1996, *Indigenous Peoples Profile. Lao People's Democratic Republic, Part One*, Vientiane: CARE International for the World Bank (mimeo).
- COEDES, Georges, 1964, *Les États hindouisés de l'Indochine et d'Indonésie*, Paris: Éditions De Boccard.
- COHEN, Paul, 2000, « Resettlement, Opium and Labour Dependence: Akha-Tai Relations in Northern Laos », *Development and Change*, 31: 179-200.
- CONDOMINAS, George, 1975, « Phiban Cults in Rural Laos », in *Change and Persistence in Thai Society*, William Skinner & Thomas Kirsh, Ithaca: Cornell University, p. 252-273.
- CONDOMINAS, Georges, 1990, *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai. Historical and anthropological aspects of Southeast Asia social spaces*, Cambera: The Australian National University.
- CULAS, Christian & Jean MICHAUD, 2004, « From China to Upper Indochina: An Overview of Hmong (Miao) Migrations », in *The Hmong/Miao in Asia*, Christian Culas, Gary Lee, Jean Michaud & Nicholas Tapp, Chiang Mai: Silkworm Books Edition, p. 61-96.
- CULAS, Christian, 2004, « Innovation and Tradition in Rituals and Cosmology: Hmong Messianism and Shamanism in Southeast Asia », in *The Hmong/Miao in Asia*, Christian Culas, Gary Lee, Jean Michaud & Nicholas Tapp, Chiang Mai: Silkworm Books Edition, p. 97-128.

- DIANA, Antonella, 2013, « The Experimental Governing of Mobility and Trade on the China-Laos Frontier: The Tai Lue Case », *Singapore Journal of Tropical Geography*, 34, 1: 25-39.
- EDMONDSON, Jerold & Kenneth GREGERSON, 2007, « The Languages of Vietnam: Mosaics and Expansions », *Language and Linguistics Compass*, 1, 6: 727-749.
- ENFIELD, Nick, 2011, éd, *Dynamics of Human Diversity: The Case of Mainland Southeast Asia*, Canberra: Pacific Linguistics.
- EVANS, Grant, 1998, « Minorities in the State Rituals », in *The Politics of Ritual and Remembrance: Laos Since 1975*, Evans Grant, Chiang Mai: Silkworm Books, p. 141-152.
- EVANS, Grant, 1999a, « Introduction », in *Laos Culture and Society*, Evans Grant, Chiang Mai: Silkworm Books, p. 1-34.
- EVANS, Grant, 1999b, « Ethnic Change in the Northern highlands of Laos », in *Laos: Culture and Society*, Evans Grant, Chiang Mai: Silkworm Books, p. 125-147.
- EVANS, Grant, 1999c, « Apprentice Ethnographers: Vietnam and the Study of Lao Minorities », in *Laos: Culture and society*, Evans Grant, Chiang Mai Silkworm Books, p. 161-190.
- EVANS, Grant, 2000, « Tai-ization: Ethnic Change in Northern Indochina », in *Civility and Savagery: Social Identity in Tai states*, Andrew Turton, Richmond: Curzon Press, p. 263-289.
- EVANS, Grant, 2003, « Laos. Minorities », in *Ethnicity in Asia*, Colin MacKerras, New York: Routledge Curzon, p. 210-224.
- EVARD, Olivier, 2008, « Atténuation et perpétuation des frontières ethniques. Notes sur la thaïsation des populations khmou du Laos », in *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Yves Goudineau, Michel Lorrillard, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême Orient, p. 533-557.
- EVARD, Olivier, 2011, « Oral Histories of Livelihoods and Migration under Socialism and Post-Socialism among the Khmu of Northern Laos », in *Moving Mountains: Ethnicity and Livelihoods in Highland China, Vietnam and Laos*, Jean Michaud & Tim Forsyth, Vancouver: University of British Columbia Press, p. 76-99.
- EVARD, Olivier & Chanthaphilith CHIEMSISOURAJ, 2011, « Les ruines, les "sauvages" et la princesse. Patrimoine et oralité à Viang Phu Kha, Laos », *Aséanie*, 27: 67-99.
- GOSCHA, Christopher & Soren IVARSON, 2007, « Prince Phetsarath (1890-1959): Nationalism and Royalty in the Making of Modern Laos », *Journal of Southeast Asian Studies*, 38, 1: 55-81.
- GOUDINEAU, Yves, 2000, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise. Considérations à partir du Laos », *Autrepart*, 14: 17-31.
- GOUDINEAU, Yves, 2001, « Tambours de bronze et circumambulations cérémonielles. Notes à partir d'un rituel kantou (Chaîne annamitique) », *BEFEO*, 87, 2: 543-567.
- GOUDINEAU, Yves, 2008, « L'anthropologie du Sud-Laos et la question Kantou », in *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Yves Goudineau & Michel Lorrillard, Paris: Publications de l'École Française d'Extrême Orient, p. 639-664.
- GRABOWSKY, Volker, 2011, « The Dhamma Script Cultural Domain as a Contested Space in the Tai-Lao World », *The Journal of the Royal Institute of Thailand*, 3: 98-112.
- GUNN, Geoffrey, 1983, « Resistance Coalitions in Laos », *Asian Survey*, 23, 3: 316-340.
- HALPERN, Joel & Marilyn CLARK TINSMAN, 1966, « Education and Nation-Building in Laos », *Comparative Education Review*, 10, 3: 499-507.

- IRESO, Carol & Randall IRESO, 1991, « Ethnicity and Development in Laos », *Asian Survey*, 31, 10: 920-937.
- IVARSON, Søren, 2008, « Cultural Nationalism in a Colonial Context: Laos in French Indochina, 1893-1940 », in *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Yves Goudineau & Michel Lorrillard, Paris: Publications de l'École Française d'Extrême Orient, p. 236-258.
- IZIKOWITZ, Karl, 1969, « Neighbours in Laos », in *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Fredrik Barth, Oslo: Universitetsforlaget, p. 135-148.
- KEYES, Charles, 1995, « Who Are the Tai? Reflections on the Invention of Identities », in *Ethnic Identity: Creation Conflict, and Accommodation*, Lola Romanucci-Ross & George De Vos, Walnut Creek: Alta Mira Press, p. 136-60.
- KEYES, Charles, 2002, « Presidential Address: "The Peoples of Asia". Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam », *Journal of Asian Studies*, 61, 4: 1163-1203.
- LADWIG, Patrice, 2008, « Between Cultural Preservation and This-Worldly Commitment: Modernization, Social Activism and the Lao Buddhist Sangha », in *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Yves Goudineau & Michel Lorrillard, Paris: Publications de l'École Française d'Extrême Orient, p. 465-490.
- LANGER, Paul, 1971, *Education in the Communist Zones of Laos*, Santa Monica: Rand Corp.
- LEE, Gary, 1982, « Minority Policies and the Hmong in Laos », in *Contemporary Laos*, Martin Stuart-Fox, St. Lucia: Queensland University Press, p. 199-219.
- LEFÈVRE-PONTALIS, Pierre, 1896, « Notes sur quelques populations du nord de l'Indo-Chine, partie 2 », *Journal Asiatique*, 9: 129-54, 291-303.
- LEMOINE, Jacques, 1987a, « The Tai Lue Historical Relation with China and the Shaping of the Sipong Panna Political System », in *Proceedings of the International Conference on Thai Studies*, Ann Buller, Canberra: Australian National University, p. 121-134.
- LEMOINE, Jacques, 1987b, « Mythes d'origine, mythes d'identification », *L'Homme*, 101: 58-85.
- LYTTLETON, Christopher, 2008, « The Akha of Northwest Laos: Modernity and Social Suffering », in *Challenging the Limits: Indigenous Peoples of the Mekong Region*, Prasit Leepreecha, Kwanchewan Prasit & Don McCaskill, Chiang Mai: Mekong Press, p. 117-142.
- MATISOFF, James, 1983, « Linguistic Diversity and Language Contact », in *Highlanders of Thailand*, John McKinnon & Wanat Bhruksasri, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- MOPPERT, F., 1981, « La révolte des Bolovens (1901-1936) », in *Histoire de l'Asie du Sud-Est: révoltes, réformes et révolutions*, Pierre Brocheux, Lille: Presses universitaires de Lille, p. 47-62.
- OVESSEN, Jan, 2002, « Indigenous Peoples and Development in Laos: Ideologies and Ironies », *Moussons*, 6: 69-97.
- OVESSEN, Jan, 2004, « All Lao? Minorities in the Lao People's Democratic Republic » in *Civilizing the Margins: Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*, Christopher Duncan, Ithaca: Cornell University Press, p. 214-240.
- PAIN, Frédéric, 2008, « An Introduction to Thai Ethnonymy: Examples from Shan and Northern Thai », *Journal of the American Oriental Society*, 128, 4: 641-662.
- PETIT, Pierre, 2013, « Ethnic Performance and the State in Laos. The Bun Greh Annual Festival of the Khmu », *Asian Studies Review*, 37, 4: 470-490.

- PHOLSENA, Vattana, 2004a, « Nation/Representation: Ethnic Classification and Mapping Nationhood in Contemporary Laos », *Asian Ethnicity* 3, 2: 175-197.
- PHOLSENA, Vattana, 2004b, « The Changing Historiographies of Laos: a Focus on the Early Period », *Journal of Southeast Asian Studies*, 35, 2: 235-259.
- PHOLSENA, Vatthana, 2005, « A Liberal Model of Minority Rights for an Illiberal Multi-Ethnic State? The Case of the Lao PDR », in *Asian Minorities and Western Liberalism*, Will Kymlicka, Baogang He, Oxford: Oxford University Press, p. 80-109.
- PHOLSENA, Vattana, 2009, « Nommer pour contrôler au Laos, de l'État colonial au régime communiste », *Critique internationale*, 4, 45: 59-76.
- POSTERT, Christian, 2004, « Completing or Competing? Contexts of Hmong Selfing/Othering in Laos », in *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, Gerd Baumann & André Gingrich, New York, Oxford: Berghah, p. 101-111.
- PROSCHAN, Frank, 1996, « Who are the 'Kha'? », in *Proceedings of the Sixth International Conference of Thai Studies*, Chiang Mai: 391-414.
- PROSCHAN, Frank, 2001, « Peoples of the Gourd: Imagined Ethnicities in Highland Southeast Asia », *Journal of Asian Studies*, 60, 4: 999-1032.
- SALEMINK, Oscar, 2003, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A historical contextualization, 1850-1990*, Londres: Routledge Curzon.
- SALEMINK, Oscar, 2008, « Trading Goods, Prestige and Power. A Revisionist History of Lowlander-Highlander Relations in Vietnam », in *Linking Destinies: Trade, Towns and Kin in Asian History*, Peter Boomgaard, Dick Kooiman & Henk Schulte Nordholt, Leiden: KITLV Press, p. 51-69.
- SCHLEMMER, Grégoire, 2012, « Rituals, Territories and Powers in the Sino-Indian Margins », *Moussons*, 19, 1: 19-31.
- SCOTT, James, 2009, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press.
- SMUCKARN, Snit & Kennon BREAZEAL, 1988, *A Culture in Search of Survival: The Phuan of Thailand and Laos*, Monograph Serie 1, New Haven: Yale University, Center for International and Area Studies.
- SPRENGER, Guido, 2011, « Differentiated Origins: Trajectories of Transcultural Knowledge in Laos and Beyond », *Sojourn*, 26, 2: 224-247.
- SPRENGER, Guido, 2004, « Encompassment and Its Discontents: Rmeet and Lowland Lao Relationships », in *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, Gerd Baumann & André Gingrich, New York, Oxford: Berghahn, p. 173-191.
- STURGEON, Janet, 2013, « Cross-Border Rubber Cultivation between China and Laos: Regionalization by Akha and Tai Rubber Farmers », *Singapore Journal of Tropical Geography*, 34, 1: 70-85.
- TANABE, Shigeharu, 2000, « Autochthony and the Inthakhin Cult of Chiang Mai », in *Civility and Savagery: Social Identity in Tai states*, Andrew Turton, Curzon Press: Richmond, p. 294-319.
- TAPP, Nicholas, 2000, « Ritual Relations and Identity: Hmong and Others », in *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Andrew Turton, Curzon Press: Richmond, p. 84-103.
- TRANKELL, Ing-Britt, 1998, « "The Minor Part of the Nation": Politics of Ethnicity in Laos », in *Facets of Power and its Limitation. Political Culture in Southeast Asia*, Ing-Britt Trankell & Laura Summer, Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology, p. 45-64.

TURTON, Andrew, éd., 2000, *Civility and Savagery: Social Identity in Tai State*, Richmond: Curzon Press.

WALKER, Andrew, 2008, « Upper Mekong Borderline Dialogues in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century » », in *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Yves Goudineau & Michel Lorrillard, Paris: Publications de l'École Française d'Extrême Orient, p. 183-208.

Résumé: Le Laos, pays de 6 millions d'habitants, est officiellement peuplé de 49 groupes ethniques. Comment comprendre l'existence d'une telle diversité de populations dans ce petit pays, comment cohabitent-elles et comment l'État gère-t-il cette diversité? En nous aidant de la littérature existante et de nos propres recherches de terrain, nous proposons une vue générale et synthétique de la question ethnique au Laos. Ce faisant, nous défendons que l'ethnicité doit être conçue non comme une donnée, mais comme un produit, résultat de processus à mettre au jour, ce qui nous amène à proposer un regard sociopolitique des questions ethniques et culturelles.

Questioning the Ethnic Question: A Historical and Political View of Cultural Differences and Belonging in Laos

Abstract: *The 6 million people forming the Laotian population are officially divided into 49 ethnic groups. How can we explain this huge diversity of people? How do they live together? How does the State manage this diversity? Based on the existing literature and on personal field research, I am presenting in this paper a general and synthetic perspective of the ethnic question in Laos. In doing so, I defend the idea that ethnicity should be conceived not as a given, but as a product resulting from a particular process that I will clarify here. This analysis will allow me to propose a socio-political perspective on ethnic and cultural issues.*

Mots-clés: ethnicité, ethnies, Laos, Asie-du Sud-Est, histoire, Tai, Kha, *muang*, politique.

Keywords: *ethnicity, ethnic, Laos, Southeast Asia, history, politic, Tai, Kha, muang.*

ANNEXE

Les ethnies officielles du Laos

Classification			Liste officielle des ethnies*	Population (2005)	% de la population du Laos	% vivant au Laos** (estimation)
Tai	Laotiens du bas (Lao Loum)	Lao-Tai	Lao	3 067 005	54,6	n.r.
			Tai	215 254	3,8	16
			Phou Thay	187 391	3,3	22
			Lue	123 054	2,2	22
			Nhouan	29 442	0,5	n.r.
			Thay Neua	14 799	0,3	2
			Yang	6 160	0,1	n.r.
			Xaek	3 733	0,1	25
Kha	Laotiens des hauteurs (Lao Theung)	Môn-Khmer	Khmou	613 893	10,9	86
			Katang	118 276	2,1	99
			Makong	117 842	2,1	63
			Yrou (Laven)	47 175	0,8	100
			Xuay	42 834	0,8	9
			Ta Oy	32 177	0,6	63
			Triang (Talieng)	29 134	0,5	100
			Tri	26 680	0,5	32
			Phong	26 314	0,5	100
			Brao (Lavae)	22 772	0,4	71
			Katu	22 759	0,4	31
			Oy	22 458	0,4	100
			Pray (Thin)	21 922	0,4	49
			Harak (Alack)	21 280	0,4	100
			Lamed	19 827	0,4	99
			Pakoh	16 750	0,3	50
			Kriang (Ngae)	12 879	0,2	100
			Yae	10 570	0,2	38
			Xing Moun	8 565	0,2	32
			Cheng	7 559	0,1	100

Kha	Laotiens des hauteurs (Lao Theung)	Môn-Khmer	Gnaheun (Nhahem)	6 785	0,1	100
			Khmer	5 829	0,1	0
			Toum	4 458	0,1	100
			Samtao	3 533	0,1	27
			Bid	1 964	0,0	80
			Lavy	1 193	0,0	n.r.
			Sadang	938	0,0	6
			Ngouane	722	0,0	n.r.
			Oedou	649	0,0	100
			Moy	534	0,0	n.r.
			Thaen	514	0,0	n.r.
			Kri	495	0,0	65
	Laotiens des sommets (Lao sount)	Hmong-lu Mien	Hmong	451 946	8,0	22
			Iumien (Yao)	27 449	0,5	3
		Sino-tibétain	Akha (Kor, Khir)	90 698	1,6	16
			Phunoy (Singsili)	37 447	0,7	100
			Lahu (Musir, Kui)	15 238	0,3	3
			Hor	10 437	0,2	n.r.
			Sila	2 939	0,1	81
			Lolo	1 691	0,0	0
			Ha Nyi (Hayi)	848	0,0	0

* Orthographe officielle du gouvernement. Entre parenthèse, les noms donnés dans les classifications précédentes.

** Estimations basées sur les recensements des pays voisins et les données compilées sur le site ethnologue.com. Les dates des données, les classifications ethniques et la réalité qu'elles recouvrent variant grandement, ces données sont tout à fait indicatives.