



**HAL**  
open science

## Crises sociétales: trois réponses locales en Isan (Thaïlande)

Bernard Formoso

► **To cite this version:**

Bernard Formoso. Crises sociétales: trois réponses locales en Isan (Thaïlande). Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2019, 34, pp.95 - 107. 10.4000/moussons.5207 . halshs-02383792

**HAL Id: halshs-02383792**

**<https://shs.hal.science/halshs-02383792>**

Submitted on 28 Nov 2019

**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.

# Crises sociétales : trois réponses locales en Isan (Thaïlande)

Bernard Formoso \*

Université de Montpellier, CERCE-LERSEM, EA 4584, Montpellier

## INTRODUCTION

Les ethnologues ont longtemps privilégié l'enregistrement des règles, prescriptions, habitudes et interdits dans leur appréhension des faits sociaux, sans vraiment s'interroger sur la relation qui les reliait à la perception et à la gestion des risques. Or l'examen de cette relation est essentiel pour comprendre les ressorts de la normativité culturelle. En définissant ce qui est de l'ordre du possible et du proscriit, du souhaitable, du redoutable et du condamnable, les règles ont sinon toujours pour objet du moins pour effet d'identifier des dangers, de les prévenir, mais aussi d'en créer dès lors qu'elles sont transgressées. En engendrant de la régularité pratique et donc du prévisible dans un vécu sociétal et environnemental qui serait sinon entièrement livré à l'aléa et confronté à l'inconnu, les règles et les catégories cognitives qui les sous-tendent donnent du sens aux actes et événements en leur offrant un cadre interprétatif. Elles définissent aussi l'horizon des solutions imaginables pour résoudre les crises lorsqu'elles interviennent.

Dans les pages qui suivent j'illustrerai ces remarques en examinant la manière dont les habitants d'un village et d'une petite ville du Nord-Est de la Thaïlande ont résolu certaines situations de crise en ayant recours à leur système de croyances

\* Bernard Formoso est professeur d'ethnologie à l'Université Paul Valéry (Montpellier 3). Il est également directeur du Centre d'Etudes et de Recherches en Ethnologie de Montpellier (CERCE-LERSEM – EA 4584).

et à des moyens culturels. Qu'elles aient eu un impact national ou strictement local, ces crises avaient pour point commun de mettre en danger la cohésion ou la reproduction sociale du collectif. Elles furent révélées par la mort inexplicable de plusieurs personnes ou bien par une série d'actes répréhensibles qui portaient atteinte aux biens et à la sécurité des personnes. Enfin, leurs causes, telles qu'elles furent identifiées par les membres du collectif, étaient toujours d'origine humaine et tenaient fondamentalement à une rupture de l'ordre sociocosmique.

## RISQUES LIÉS AU DÉRÈGLEMENT DU CORPS SOCIAL :

### BAN AMPHAWAN

J'ai montré dans d'autres publications que les Isan des zones rurales du Nord-Est thaïlandais conçoivent leur village comme un corps social, dont dénote la structuration symbolique de l'espace habité et notamment la dénomination des extrémités de la localité par recours à l'opposition tête/pieds (Formoso 1987). Cette notion de corps social est sous-tendue par une idéologie du vivre ensemble qui conçoit les rapports sociaux entre individus et maisonnées sur le mode de la solidarité organique et qui de ce fait les formule dans les termes de la parenté. Certes, la mise en pratique de cette idéologie, qui valorise l'entraide, la concertation et la recherche du consensus, est parfois contrariée par des rivalités entre familles ou factions. Elle est cependant portée sur le plan formel par les règles de fonctionnement de la plupart des institutions communautaires, que celles-ci soient religieuses ou politiques (Taillard 1977 : 77-80). De plus, dans certains villages l'idéologie du lien solidaire est mise en consonance sur un mode emphatique avec les vertus cardinales du bouddhisme que sont le respect de la vie et des propriétés d'autrui, le détachement des biens matériels et l'honnêteté. Tel fut le cas lors de la fondation de Ban Amphawan, une communauté rurale de 711 personnes réparties entre 184 maisonnées en 2014, qui se situe à une dizaine de kilomètres de la ville de Khon Kaen, plus précisément dans le district Mueang et le sous-district Samran de la province de Khon Kaen.

Selon Solot Sirisai et Somsak Srisontisuk (1997 : 31), Fai Kaosiri, l'homme le plus âgé du groupe pionnier qui créa la localité en 1918, était un pieux bouddhiste qui avait longtemps séjourné dans les ordres, maîtrisait parfaitement la doctrine et était capable d'organiser les fêtes religieuses dans leur moindre détail. Élu premier chef du village, il voulut dès le départ impulser un élan de moralisation de la vie publique au sein de la communauté, d'autant que la composition de celle-ci était hétérogène. Au groupe de huit familles originaires de la province de Maha Sarakham dont il faisait partie, s'était ajouté un an plus tard un ensemble de cinq ménages provenant d'Ubon Ratchatani, puis en 1928 des migrants venus de Roi Et. Afin de souder ces composantes issues de différentes provinces du Nord-Est, Fai Kaosiri instaura une procédure formelle d'intégration. Son temps fort était l'adhésion sous serment des nouveaux arrivants à un pacte moral en vertu duquel ils s'engageaient à respecter la parole des anciens, à ne pas commettre d'actes

répréhensibles et à faire preuve de loyauté envers l'ensemble du collectif. Doté de charisme, ce chef de village imprima aussi sa marque sur la sphère religieuse. Il réussit à convaincre les chefs de maisonnée de se détourner localement de toute forme de culte vouée aux génies tutélaires. À la différence des villages alentour et de la plupart des communautés de culture lao (Condominas 1968), Ban Amphawan ne s'en remit pas au pouvoir occulte d'un *phi ban* (« esprit du village »), mais au rayonnement du *dharma* (l'enseignement de Bouddha) pour se prémunir des dangers et aléas de nature à menacer son existence.

Le pacte moral que Fai Kaeosiri avait imposé avec autorité aux nouveaux arrivants ne fut pas prolongé après sa mort intervenue en 1934. Quelques années plus tard, en 1937, un groupe familial originaire de la plaine centrale, plus exactement de l'actuelle province de Nakhon Nayok, vint s'établir dans le village et refusa de se soumettre à la procédure d'intégration. De plus, ces familles édifièrent à l'échelle de leurs enclos d'habitation des petits sanctuaires voués au *pha phum*, le « seigneur du sol » de la tradition siamoise d'inspiration môn-khmère. Ce faisant, ils bravèrent l'interdit de pratique du culte des esprits au niveau local.

Selon des témoignages que j'avais recueillis auprès de personnes âgées lors de mon premier séjour à Amphawan au milieu des années 1980, ces actes répétés de défiance à l'endroit des règles communautaires seraient la cause profonde d'une série rapprochée d'une trentaine de décès qui frappa le village en 1945. Les autorités sanitaires de la province désignèrent la fièvre typhoïde comme étant à leur origine et l'épidémie affecta toute la région de Khon Kaen. Elle eut cependant un impact plus fort à Ban Amphawan que dans les villages des alentours puisque les pertes y représentèrent presque un quart de la population. Le raisonnement scientifique justifierait sans doute ce plus fort impact de l'épidémie par la proximité d'une importante zone marécageuse qui augmentait l'effet de la fièvre typhoïde par l'exposition au paludisme. Cependant, la grille de lecture étiologique de l'évènement que mobilisèrent les villageois, mauvais présages à l'appui, s'avéra toute autre. Parmi ces mauvais présages, le plus marquant fut, peu de temps avant le déclenchement de l'épidémie, la présence anormale d'un couple de rapaces nocturnes au centre du village en plein milieu de la journée.

Parallèlement à la campagne de soins et de vaccination que mirent péniblement en place les pouvoirs publics dans un contexte de guerre et d'occupation japonaise, le conseil du village sollicita un devin pour comprendre les raisons profondes de l'ampleur du désastre. Selon son oracle, les désaccords au sein du village avaient permis aux esprits maléfiques qui erraient aux alentours de conquérir l'espace du village et d'y semer le chaos. Pour mettre fin au désastre il préconisait la mise en place de moyens de protection efficaces et le renforcement de la cohésion interne du village.

Afin de satisfaire cette double exigence, une réunion de l'ensemble des chefs de maisonnée fut organisée. Dans l'intention de dérouter les esprits maléfiques et de placer le village sous de meilleurs auspices, il fut alors décidé d'en changer le nom. Si à sa création en 1918 il avait été nommé Ban Hua Mo (litt. village « tête de la colline ») en lien direct avec la langue de terre surplombant la plaine alluviale

sur laquelle il avait été construit, il fut décidé de le rebaptiser Ban Amphawan (« village du verger de manguiers »), en vertu d'un principe de prophylaxie par le nom très fréquemment appliqué en Thaïlande en matière de dation des prénoms individuels et de toponymie. Dans la mythologie bouddhique en effet, *amphawan* fait référence au jardin de manguiers du médecin de Bouddha, Jivaka Komārabhaccha, au milieu duquel le thérapeute aurait édifié l'un des tout premiers temples voués à la vénération de l'Éclairé. Renommer le village de la sorte c'était le placer sous la haute protection de ce fameux guérisseur qui a par ailleurs le statut de saint patron de la médecine traditionnelle en Thaïlande.

En plus du changement de nom de la localité, les chefs de maisonnée s'accordèrent pour mettre en place un talisman collectif qui permettrait de repousser les attaques des esprits maléfiques sans avoir à verser dans le culte à des génies tutélaires. Dans un geste de conciliation, les familles originaires de Nakhon Nayok, dont plusieurs membres avaient été victimes de l'épidémie, renoncèrent à poursuivre le culte aux *pha phum*, tant celui-ci avait servi de ferment de division. Pour sa part le talisman prit la forme d'un ensemble de sept poteaux taillés en leur sommet en forme de bouton de fleur de lotus. Ces poteaux furent plantés au centre de l'agglomération, à la croisée des deux rues la traversant (fig. 1). Lors de l'édification de l'édicule, appelé concurremment *boe ban* (« nombril du village ») ou *lak ban* (« pilier du village »), les moines disposèrent sous les poteaux des *yantra*, ces diagrammes géométriques gravés dans des plaques en cuivre et figurant l'univers divin. Ils chargèrent l'ensemble du dispositif en pouvoir de protection par la récitation de *sūtra* et l'insufflation chantée de *kāthā*. Depuis lors, ils reproduisent le rite de renouvellement du pouvoir de protection du *lak ban* deux fois l'an, à l'approche de la saison des pluies et lors du *bun 'ok phansa*, la fête de sortie de retraite monastique.

Au terme de l'évocation de cet évènement tragique qui marqua durablement les esprits, il faut à mon sens retenir l'ancrage de son interprétation locale dans un mode de pensée analogique. Là où la raison scientifique et médicale renverrait exclusivement cette épidémie meurtrière à des causes naturelles – une infection bactériologique provoquée par la sous-nutrition et des conditions d'hygiène précaires – dont la probabilité d'occurrence aurait été accrue par des facteurs politiques et économiques – la Seconde Guerre mondiale, l'occupation japonaise et ses pénuries alimentaires – le modèle analogique qui, selon la thèse de Philippe Descola caractérise les ontologies des sociétés à État de l'Asie (Descola 2005 : 351-401) postule pour sa part qu'elle est fondamentalement occasionnée par la réfraction sur le corps des personnes des maux qui accablent le corps social. Autrement dit, l'état de la société rejaille directement sur l'état physique de ses membres. Le désordre social affaiblit la communauté et accroît sa vulnérabilité aux menaces externes, figurées par les esprits errants. En matière de gestion des dangers cette interprétation présente l'avantage de donner aux villageois le sentiment qu'ils peuvent les maîtriser moyennant des procédures adaptées. Si en effet, la théorie naturaliste véhiculée par le corps médical laisse les villageois impuissants face à des causes virales ou bactériologiques qui nécessitent une intervention externe

spécialisée, la croyance dans la théorie d'un étroit jeu de causalités réciproques entre le microcosme corporel et le sociocosme communautaire entretient en eux la conviction sécurisante qu'ils sont en dernière instance maîtres de leur destin et qu'en agissant efficacement sur la teneur des rapports sociaux ils peuvent prévenir ou contrecarrer certains risques touchant à la santé des individus.

Dans les années 1940, une communauté rurale comme Ban Amphawan était encore peu connectée au monde extérieur, bien qu'elle soit proche de la ville de Khon Kaen. L'activité économique était encore dominée par l'agriculture vivrière ; les migrations en ville pour occuper des emplois dans le commerce, l'industrie ou les services y étaient encore peu développés. Cependant tel n'est plus le cas en ce début de *xxi*<sup>e</sup> siècle. Selon une enquête socioéconomique auprès de l'ensemble des maisonnées du village que j'ai réalisée en 2014, plus de 68 % de sa force de travail était à cette date engagée à titre principal dans des activités non-agricoles et celles-ci fournissaient leurs principaux revenus à 87,5 % des ménages (Formoso 2016 : 50). De plus 75,8 % de ces activités hors agriculture étaient réalisées en contexte urbain : pour 21 % d'entre elles à Khon Kaen, devenu entre-temps le principal pôle de développement du Nord-Est, et pour 51,9 % dans d'autres provinces du royaume et à l'étranger. Le haut degré d'ouverture et de dépendance envers l'extérieur dont dénotent ces chiffres soulève la question du degré de résilience du système de correspondances cosmologiques que mobilisaient auparavant les habitants du village pour trouver des causes aux crises qui les touchaient collectivement. Pour dire les choses plus simplement, conçoivent-ils toujours leur village comme un corps social apte à maîtriser par un renforcement de sa cohésion et par des moyens rituels adaptés les contingences funestes auxquelles il est confronté ?

La manière dont les habitants de Ban Amphawan firent face au début des années 2000 au fléau social que constituait la consommation d'héroïne et de méthamphétamines au sein de la jeunesse thaïlandaise offre des éléments de réponse pertinents à cette question. Leur gestion de cette crise est d'autant plus significative que le problème à résoudre n'était pas local, contrairement à l'épidémie de 1945, mais macrosociétal. Il était donc de nature à refléter l'intégration déjà très avancée des zones rurales du Nord-Est à l'État-nation thaïlandais et à son économie. De plus, le boom de la consommation de drogues synthétiques bon marché qui marqua la Thaïlande des années 1990-2000 traduit le mal-être que ressentaient des employés et ouvriers issus de milieux ruraux, confrontés au déracinement, à l'isolement et à des rythmes de travail effrénés.

Rappelons ici que la dextro-amphétamine est un stimulant que les médecins prescrivent pour surmonter la fatigue, les états dépressifs ou la narcolepsie. Prise à haute dose, en usage prolongé et sans contrôle médical, elle peut aboutir à des états de surexcitation, de désordre nerveux, de perte de contrôle de soi, voire à des crises de paranoïa. Du fait de ces caractéristiques et effets indésirables les Thaïs nomment les pilules de méthamphétamine *ya ma* (« remède-cheval »)<sup>1</sup> ou *ya ba* (« remède [qui rend] fou »). L'usage de cette drogue augmenta considérablement au cours des années 1990 et gagna un large spectre de consommateurs. Une étude du Thailand Development Research Institute citée par Pasuk Phongpaichit *et al.* (1998 :

101) estimait à 258 000 le nombre de consommateurs de *ya ba* dans le royaume en 1993, dont 65 % étaient agriculteurs, 6,6 % vivaient dans des bidonvilles, 5,9 % étaient chauffeurs de camion. Sa consommation était également répandue dans les lycées et les universités. Sept ans plus tard, en 2000, l'Office of the Narcotics Control Board estimait que 1,2 million de personnes étaient désormais dépendantes du *ya ba* en Thaïlande et que 600 000 adolescents étaient victimes d'addiction à ce produit, à d'autres drogues de synthèse ou à l'héroïne (Chouvy & Meissonnier 2002 : 55).

Dans l'espoir de réduire l'ampleur du phénomène, Thaksin Shinawatra, qui avait accédé au pouvoir en 2001, engagea de février à avril 2003 une guerre totale contre les narcotrafiquants et les consommateurs. Des listes noires de suspects furent établies à la hâte et les services de police eurent carte blanche pour éliminer physiquement ceux qui y étaient inscrits. Cette campagne d'éradication fut brève mais d'une rare violence. Conduite hors de tout cadre légal, elle fit 2 800 morts dont 900 le premier mois. Elle eut une résonance jusque dans un petit village rural comme Ban Amphawan, non pas que des jeunes de la communauté aient été éliminés lors de cet épisode sanglant, mais parce que l'un des villageois, policier de son état, avait été directement mêlé à ces assassinats dans le cadre de ses obligations de service et en était sorti profondément traumatisé. Lorsque je le rencontrai en 2014, dans le cadre de mon enquête socio-économique, il m'expliqua qu'il avait été obligé d'obéir aux ordres de sa hiérarchie mais qu'au fond de lui-même il était en désaccord total avec ces pratiques criminelles. De surcroît, elles l'avaient conduit à réaliser des actes *bap* (« démeritoires »), proscrits par la morale bouddhique et de nature à affecter lourdement son karma. Ayant fait part de son mal-être à sa hiérarchie, il avait été délogé de tout service actif pour une période indéterminée, tout en continuant à percevoir sa solde. Depuis, lorsqu'il n'était pas en séance chez un psychiatre, il passait son temps à jouer au poker sur Internet pour, disait-il, « questionner son destin » (*tham wen*). Enfin, il envisageait de se faire ordonner moine à terme pour laver ses péchés et améliorer son karma.

Si ce policier était très critique envers la méthode violente mise en place par Thaksin pour lutter contre les narcotrafiquants, son opinion n'était pas partagée par la majorité des villageois que j'ai eu l'occasion de questionner sur le sujet. Le Nord-Est est l'un des principaux bastions des partisans de la famille Shinawatra et Ban Amphawan ne fait pas exception. La plupart de mes interlocuteurs approuvaient la position ferme qu'avait adoptée l'ancien Premier ministre. Selon eux, il était le seul à avoir saisi le problème à bras-le-corps, même si sa guerre contre le narcotrafic avait pu provoquer la mort d'innocents. Tous connaissaient dans leur entourage des consommateurs de *ya ba* et ils indiquaient qu'au début des années 2000 les addictions aux diverses drogues (héroïne, marijuana, méthamphétamines) avaient entraîné un climat de forte insécurité dans le village et ses alentours. Les vols et les agressions s'étaient multipliés. Suivant les consignes du gouvernement, ils avaient alors mis en place un comité de sécurité, composé de volontaires et qui effectuait des rondes nocturnes afin de prévenir les vols ou les rixes. Cependant, de l'avis de beaucoup de villageois, l'acte majeur qui fit significativement baisser la délinquance fut l'intervention surnaturelle de Fai Kaeosiri.

Cette intervention surnaturelle me fut contée par le supérieur de la pagode. Ma curiosité avait en effet été excitée par un petit sanctuaire dédié à Fai Kaeosiri dans l'enceinte du monastère, qui n'existait pas lors de mon premier séjour, trente ans auparavant. L'abbé m'expliqua qu'en 2003, une vieille femme d'une maison du voisinage avait découvert une jarre contenant des ossements humains affleurant à la surface du sol, alors qu'elle cherchait du petit bois dans l'enceinte du monastère. À la suite de cette découverte, la vieille femme ne parvenait plus à trouver le sommeil. Sa famille fit venir un devin qui lui indiqua que les os retrouvés étaient ceux de son grand-père, Fai Kaeosiri. Des anciens interprétèrent alors la réapparition du fondateur du village comme l'expression de son souhait de rétablir l'ordre et la bonne moralité au sein de la communauté en ces temps agités. Afin de maintenir par l'offrande un lien actif avec lui, ses descendants lui érigèrent un sanctuaire en forme de maison miniature à l'endroit précis où ses restes avaient été retrouvés. Selon l'abbé, depuis lors, les disputes et problèmes de délinquance ou de consommation de drogues qui affectaient le village se sont atténués. Du fait de ce relatif succès d'autres habitants du village s'associèrent au culte qui devint progressivement communal. Dans la foulée, le sanctuaire fut reconstruit et embelli par décision du conseil du village (fig. 2). Désormais, Fai Kaeosiri fait figure de *phi khun wat*, c'est-à-dire d'esprit tutélaire du monastère. Un tel statut est logique. D'abord parce que cette personnalité a non seulement fondé le village, mais a aussi été à l'initiative de la construction du monastère. Ensuite, parce que Fai Kaeosiri faisait figure de modèle de vertu bouddhique auprès de ses concitoyens. Relevons toutefois le paradoxe d'un pieux bouddhiste érigé après-coup en génie tutélaire alors que de son vivant il s'était clairement engagé contre la transposition du culte des esprits dans son village !

Au final, l'évocation des risques liés au trafic et à l'usage de stupéfiants tels que Ban Amphawan les a gérés dans les années 2000 montre que le village s'est ouvert aux solutions proposées par l'État, sans pour autant abandonner les leviers d'action relevant de la croyance et opérant par analogie. Indice d'une implication croissante dans le débat public qu'a soulignée récemment Charles Keyes à propos de la paysannerie isan dans son ensemble (Keyes 2014), les habitants d'Amphawan se sont positionnés par rapport à la politique conduite par le Premier ministre d'alors, Thaksin Shinawatra, en matière de lutte contre les narcotrafiquants. Le chef du village, par ailleurs beau-frère du policier directement impliqué dans cette lutte, a pour sa part appliqué au pied de la lettre les consignes gouvernementales, puisqu'il a mis en place un comité de sécurité dans sa juridiction. Cependant, les habitants d'Amphawan ont aussi mobilisé des ressources inscrites dans leur mémoire (le vertueux Fai Keosiri) et dans leur système de croyances (la transformation de cet ancêtre charismatique en génie tutélaire bienveillant et efficace) pour gérer par eux-mêmes et pour eux-mêmes les risques liés à la toxicomanie. Ce faisant, ils ont enrichi d'une nouvelle figure le culte des esprits si prégnant en Thaïlande. Ils ont aussi du même coup maintenu vivace le modèle onto-cosmologique selon lequel l'intervention de forces occultes sollicitées par le rituel peut agir à la fois sur les déviances individuelles et sur la remise en ordre du sociocosme local.



Fig. 1. Le lak ban de Ban Amphawan en 2014

Photo : B. Formoso, 2014.



Fig. 2. Le sanctuaire à Fai Kaeosiri, Ban Amphawan 2014

Photo : B. Formoso, 2014.

## EFFECTIVITÉ DU MODÈLE ONTO-COSMOLOGIQUE EN MILIEU URBAIN

Les deux exemples de gestion de crises que j'ai abordés jusqu'à présent étaient relatifs à un village rural. L'analyse a montré que les modes de résolution procédant d'un ré-ordonnement de l'ordre sociocosmique y perdurent. On peut en revanche se demander si en zone urbaine, dans des milieux sociaux à la composition ethnoculturelle plus hétérogène, de telles modalités d'action sont opératoires. La profusion de sanctuaires voués à des esprits protecteurs, petits et grands, dans l'espace public d'une mégalopole comme Bangkok apporte déjà des éléments positifs de réponse à cette question. Je souhaite cependant clore cet article par l'examen d'une situation concrète qui a pour cadre la petite ville de Phu Wiang, chef-lieu du district éponyme, dans la province de Khon Kaen. En 1989, année où j'ai effectué une enquête ethnographique dans cette bourgade, ainsi qu'un recensement exhaustif, elle comptait 3 619 habitants répartis entre 782 maisonnées. Du point de vue ethnique, 81,5 % de ses habitants se disaient Thaïs, 9,1 % khon Chin (Thaïlandais d'ascendance chinoise par le père et la mère), 6,7 % étaient des métis sino-thaïs ; enfin 2,7 % étaient des migrants d'origine viet.

Dans le cadre de cette étude mon attention fut attirée par un *lak ban*, situé à l'entrée nord-est de l'agglomération et qui n'existait pas cinq ans auparavant, lorsque j'avais étudié un village rural des alentours. Renseignement pris auprès des gens qui résidaient à proximité du sanctuaire, ceux-ci m'expliquèrent qu'en 1985-1986 une série de morts rapprochées avait frappé des hommes âgés d'une cinquantaine d'années dans le quartier de lotissements que l'État avait fait construire au nord-est de la ville pour y loger les fonctionnaires en poste localement (fonctionnaires des services du district, instituteurs, policiers notamment). La médecine renvoyait ces décès à des causes diverses (crises cardiaques dans deux cas, une cirrhose dans un cas et deux victimes de cancers) et dans son optique probabiliste ces décès à intervalles rapprochés étaient dus au hasard. Les habitants du quartier restaient peu convaincus par ces explications et sollicitèrent les services d'un devin. Celui invoqua le fait que les pannes faïtières de plusieurs habitations du lotissement étaient en « travers du soleil » (*khwang tawen*). Il s'agissait là d'une infraction aux règles architecturales en vigueur chez les Issanes et les Lao (Charpentier & Clément 1975, Formoso 1987). En effet, ces règles, soumises à des impératifs cosmologiques, stipulent que la maison doit avoir sa panne faïtière orientée parallèlement au cours du fleuve lorsqu'elle est bâtie en bordure du Mékong, ou bien selon l'axe est-ouest lorsqu'elle est située à l'intérieur des terres. Conformément à cette axiologie qui prend pour référent le cours du fleuve de l'amont vers l'aval dans un cas et, dans l'autre, la course du soleil, l'agencement des parties de l'habitation exprime l'écoulement de la vie et l'enchaînement des générations. En effet, le chef de la maisonnée et son épouse ont leur chambre à coucher dans la partie amont-est de la maison et leurs enfants se répartissent selon leur ordre de naissance de ce pôle vers l'aval-ouest pour les plus jeunes, ou le dernier couple formé au sein de la maisonnée. Dans ces conditions, édifier

sa maison en «travers du soleil» revient à rompre la correspondance qu'établit la règle architecturale entre écoulements de la vie aux niveaux macrocosmique (l'univers) et sociocosmique (la maisonnée, la société), avec pour conséquences possibles des dérèglements à l'échelle du microcosme corporel pouvant aboutir à la mort des individus impliqués.

Renseignements pris, les concepteurs du lotissement appartenaient à un cabinet d'architectes de Khon Kaen dont le personnel était surtout composé d'urbains d'ascendance chinoise. Leur choix de construire certaines maisons avec les façades orientées nord-sud découlait de la disposition en damier des voies desservant les habitations et de la volonté de placer la façade de celles-ci en vis-à-vis de la rue. Ils ont donc opté pour des positionnements qu'ils jugeaient fonctionnels, sans volonté de mettre en danger la vie des locataires par le non-respect de règles cosmologiques dont ils ignoraient l'existence ou en minoraient l'importance.

Le diagnostic du devin étant posé, les habitants du quartier ne pouvaient pas détruire des maisons appartenant à l'État pour en construire de nouvelles replacées dans le bon sens. Phu Wiang disposait déjà d'un *lak mueang* («pilier de la cité») qui avait été édifié en 1969 à l'initiative du chef de district. Celui-ci entendait ainsi sécuriser sa juridiction face aux menaces que faisaient peser sur la paix civile des maquis communistes très actifs dans le cirque montagneux tout proche (Formoso 2000 : 58). Cependant, ce *lak mueang* n'avait pu empêcher la série de décès dans le quartier des fonctionnaires. Il fut donc décidé d'en instituer un second au décorum plus modeste, qui ferait office de *lak ban* de quartier. Il fut composé de cinq poteaux, l'un central et les autres disposés en carré de façon à protéger les espaces des quatre orientés (fig. 3). Son instauration jugula miraculeusement la série de décès, m'affirmèrent ceux qui m'avaient raconté l'histoire.



Fig. 3. *Lak ban* du quartier des fonctionnaires de Phu Wiang

Photo : B. Formoso.

Cet exemple de crise vécue en milieu urbain montre que le quartier (*klum* en thaï) est conçu comme un corps social, assimilable à celui d'un village. Le découpage du tissu urbain en unités sociales discrètes, attesté par divers auteurs (Baffie 1993, Herzfeld 2016), a facilité la transposition du mode d'interprétation analogique aux espaces sociaux des villes. Le désordre créé par les maisons « en travers du soleil » de Phu Wiang révèle aussi que le manquement par ignorance ou négligence aux règles cosmologiques peut avoir des effets tout aussi néfastes que la transgression volontaire. Dans l'étiologie isan des risques l'intention semble en effet importer moins que les dysfonctionnements induits par le non-respect des règles. Ajoutons que la sanction de ces dérèglements est aveugle car elle peut frapper des coupables comme des innocents. À Phu Wiang, seule une partie des individus décédés vivaient effectivement dans une habitation positionnée en travers du soleil.

## CONCLUSION

L'enjeu des crises abordées dans les pages précédentes était certes local et conjoncturel puisqu'il s'agissait de rétablir l'ordre au sein d'un collectif de taille restreinte et de restaurer sa mise en adéquation avec la structure de l'univers et les énergies vitales qu'elle canalise. Cependant les solutions trouvées dans le registre religieux se voulaient durables et de portée plus générale. Il s'agissait en effet de renforcer le dispositif de protection de la communauté face à toutes sortes de menaces internes ou externes susceptibles de la déstabiliser. En tant que données de l'expérience, génératrices d'un trauma propice au changement, les crises ont ceci de fécond pour la dynamique culturelle qu'elles impulsent de nouveaux dispositifs normatifs censés prévenir les dangers et réduire l'aléa. Autrement dit, les crises jouent un rôle essentiel dans la production culturelle, en tant que facteurs critiques de son ajustement aux conditions évolutives de l'existence. Dans les milieux populaires isan qui ont retenu notre attention ici, le renouvellement normatif stimulé par les circonstances adverses prend le plus souvent une tournure religieuse. Les crises, petites ou grandes, constituent dans ce contexte une formidable machine à enrichir l'éventail des cultes. L'avantage du paradigme religieux, comme le notait Maurice Godelier est qu'il « apporte aux humains des réponses globales à des questions existentielles fondamentales qui se posent à toutes sociétés et à toutes époques » (2015 : 215). Garantir sa subsistance dans un environnement incertain, réduire les risques d'infortune, préserver ou restaurer sa santé, vivre en paix avec les autres font partie de ces questions. Ajoutons qu'il présente un autre avantage par rapport aux leviers d'action techniques, juridiques ou politiques qui sont l'affaire des experts ou des puissants, celui de donner aux gens ordinaires le sentiment qu'ils peuvent maîtriser leurs conditions d'existence moyennant des formes de dévotions et des protocoles rituels adaptés. « L'humanité pourra-t-elle un jour cesser d'inventer des mondes qui n'existent pas pour créer des mondes où elle continue d'exister ? ». À cette question, que Maurice Godelier posait en guise d'ultime conclusion de son livre *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique* (2015), les

Isan répondraient sans doute par la négative, si tant est qu'ils souscrivent à l'idée que les forces occultes dont ils sollicitent le soutien soient purement imaginaires.

## Note

1. La référence au cheval dans cette dénomination s'explique par le fait que les plus populaires des premiers cachets de méthamphétamine présentaient une tête de cet animal en relief (communication personnelle de Jean Baffie).

## Références

- BAFFIE, Jean, 1993, « Des musulmans dans la cité bouddhique. L'exemple de la Thaïlande », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 68-69 : 189-200.
- CHARPENTIER, Sophie & CLÉMENT, Pierre, 1975, *L'habitation lao dans les régions de Vientiane et de Louang Prabang*, Paris, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, université Paris V.
- CHOUVY, Pierre-Arnaud & MEISSONNIER, Joël, 2002, *Yaa baa. Production, trafic et consommation de la métamphétamine en Asie du Sud-Est continentale*, Bangkok : IRASEC.
- CONDOMINAS, Georges, 1968, « Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao », *Archives de Sociologie des Religions*, 25 & 26 : 81-110 & 111-145.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, coll. « Folio essais ».
- FORMOSO, Bernard, 1987, « Du corps humain à l'espace humanisé. Système de référence et représentation de l'espace dans deux villages du Nord-Est de la Thaïlande », *Études rurales*, 107, 8 : 137-170.
- FORMOSO, Bernard, 2000, *Identités en regard. Destins chinois en milieu bouddhiste thaï*, Paris : CNRS Éditions/Éditions de la MSH, Coll. « Chemins de l'ethnologie ».
- FORMOSO, Bernard, 2016, « Are Thai Peasants still Farmers? The Socioeconomic Transformation of Two Villages of Northeastern Thailand », *Moussons*, 28 : 39-60.
- GODELIER, Maurice, 2015, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris : CNRS Éditions.
- HERZFELD, Michael, 2016, *Siege of the Spirits. Community and Polity in Bangkok*, Chicago-Londres : The University of Chicago Press.
- KEYES, Charles, 2014, *Finding their Voice. Northeastern Villagers and the Thai State*, Chiang Mai : Silkworm Books.
- PHONGPAICHIT, Pasuk, PIRIYARANGSAN, Sungsidh & TREERAT, Nualnoi, 1998, *Guns, Girls, Gambling, Ganja. Thailand's Illegal Economy and Public Policy*, Chiang Mai : Silkworm Books.
- SIRISAI, Solot & SRISONTISUK, Somsak, 1997, « Les conditions d'émergence d'un village pilote : Ban Amphawan », in *Ban Amphawan et Ban Han. Le devenir de deux villages rizicoles du Nord-Est thaïlandais*, B. Formoso, éd., Paris : Éditions de Recherches sur les Civilisations/CNRS Éditions : 29-46.
- TAILLARD, Christian, 1977, « Le village lao de la région de Vientiane. Un pouvoir local face au pouvoir étatique », *L'Homme*, XVII, 2-3 : 71-100.

---

**Résumé:** À travers l'évocation de trois crises majeures vécues par des localités du Nord-Est de la Thaïlande, dont chacune relève d'une configuration de risques différente (dilution des rapports sociaux et risque de désintégration du corps social; non-respect des règles cosmologiques; intrusion d'esprits maléfiques), l'auteur examine les réponses qui ont été apportées à ces événements dramatiques par les communautés locales. Deux des crises étudiées illustrent d'autre part les tensions existant entre l'État thaïlandais et les populations rurales du Nord-Est en matière de développement et de gestion de problèmes de société.

***Societal Crises: Three Local Responses in Isan***

**Abstract:** *Through the narrative of three major crises experienced by local communities in the North-East of Thailand, each of which exemplifying a different configuration of risks (breakdown of the community, non-compliance with cosmological rules, intrusion of evil spirits), the author examines the responses that have been made to these dramatic events. Two of the crises studied also illustrate the tensions between the Thai state and the peasantry in terms of development and management of social problems.*

**Mots-clés:** Isan, cosmologie, risques, esprits.

**Keywords:** *Isan, cosmology, risks, spirits*

